ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA SOTTO LA DIREZIONE

DI SUA ECCELLENZA

MONS. ADRIANO BERNAREGGI

ARCIVESCOVO VESCOVO DI BERGAMO

REDATTORE CAPO

SAC. PROF. LUIGI CORTESI

DEL SEMINARIO DI BERGAMO

CASA EDITRICE DR. FRANCESCO VALLARDI

MILANO

Nihil obstat quominus imprimatur:

Sac. Joannes Baptista Magoni *censor eccl.*

Sac. Aloysius Sonzogni *censor eccl.*

Bergomi, die 18 Januarii 1955.

Imprimatur:

† Josephus Piazzi, Episcopus Bergomensis.

Bergomi, die 20 Januarii 1955.

© Proprietà letter. e artist. riservata — Copyright 1955 by Casa Ed. Dr. Fr. Vallardi, Milano

NOTE DI REDAZIONE

1. Per l'elenco delle voci, oltre a indici particolari per certe materie, si sono tenute presenti soprattutto le seguenti opere enciclopediche:

Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von MICHAEL BUCHBERGER, 10 B^de^, Freiburg im Breisgau 1930-1938.

Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses, sous la direction de J. BRICOUT, 6 voll., Paris 1925-1928; *Supplements 1929-1933*, Paris 1933.

Dictionnaire de Théologie catholique, commencé sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, continué sous celle de É. AMANN, Paris 1903-1950, voll. 15, e tavole generali.

Enciclopedia Italiana, edita dall'Istituto GIOVANNI TRECCANI, 35 voll., 1929-1937; Indici, vol. XXXVI, 1939; *Appendici,* I, 1938; II, 2 voll., 1948-1949.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Auflage, 5 B^de^, Tübingen 1927-1931; *Registerband,* 1932: enciclopedia protestante, che fa un certo onore anche ad autori cattolici e che, ad ogni modo, è utile per argomenti di controversia.

2. In conformità alle direttive enunciate nella *Premessa* (cf. vol. I), nello sviluppo delle voci s'è data la prevalenza all'elemento *dottrinale.*

3. Si è avuta cura di dare alla materia la massima *unità* e *organicità* possibili ad ottenersi in una Enciclopedia, evitando la ripetizione delle stesse cose sotto voci simili. Il lettore tuttavia sarà guidato da opportuni richiami: (v.) = vedi.

4. I limiti imposti all'Enciclopedia non hanno consentito una — fosse pur breve — illustrazione a parte delle singole diocesi dell'Orbe Cattolico. Questo è stato fatto per le sole diocesi d'Italia: le diocesi estere si troveranno elencate sotto i nomi delle rispettive Nazioni. I paesi di Missione sono illustrati, per lo più, secondo la ripartizione della GUIDA *delle Missioni Cattoliche.*

5. Si è aggiunta, anche a molte voci minori, ma soprattutto alle maggiori, una *bibliografia essenziale,* che possa indirizzare il lettore ad una conoscenza completa dei singoli argomenti. Per economia di spazio, si è, spesse volte, soprattutto per voci minori, citato un solo sussidio bibliografico, possibilmente recente, intendendo implicitamente di rinviare alla bibliografia da esso riportata. Si sono invece segnalate — secondo quanto è stato possibile — le opere più recenti, degne di menzione.

6. Le *abbreviazioni* correntemente adottate sono, nel massimo numero, per se stesse intelligibili nè esigono una elencazione. Le altre sono indicate qui appresso.

ABBREVIAZIONI COMUNI

I. Per i libri della Sacra Scrittura:

Gen	= Genesi	Abac	= Abacuc
Es	= Esodo	Sof	= Sofonia
Lev	= Levitico	Agg	= Aggeo
Num	= Numeri	Zacc	= Zaccaria
Deut	= Deuteronomio	Mal	= Malachia
Gios	= Giosuè	Giudit	= Giuditta
Giud	= Giudici	Tob	= Tobia
Rut	= Rut	Sap	= Sapienza
I. II. III. IV dei Re		Eccli	= Ecclesiastico
I. II Par	= I. II dei Paralipomeni	I. II Macc	= I. II dei Maccabei
Esdr	= Esdra	Mt	= Matteo
Nee	= Neemia	Mc	= Marco
Est	= Ester	Lc	= Luca
Giob	= Giobbe	Giov	= Giovanni
Salm	= Salmi	Atti	= Atti degli Apostoli
Prov	= Proverbi	Rom	= Epistola ai Romani
Eccle	= Ecclesiaste	I. II Cor	= I. II ai Corinzi
Cant	= Cantica o Cantico dei Cantici	Gal	= ai Galati
Is	= Isaia	Ef	= agli Efesini
Ger	= Geremia	Fil	= ai Filippesi
Lam	= Lamentazioni o Treni di Ger	Col	= ai Colossesi
Bar	= Baruc	I. II Tess	= I. II ai Tessalonicesi
Ez	= Ezechiele	I. II Tim	= I. II a Timoteo
Dan	= Daniele	Tit	= a Tito
Os	= Osea	Filem	= a Filemone
Gioe	= Gioele	Ebr	= agli Ebrei
Am	= Amos	Giac	= ep. di S. Giacomo
Abd	= Abdia	I. II Piet	= I. II di S. Pietro
Giona	= Giona	I. II. III Giov	= I. II. III di S. Giovanni
Mic	= Michea	Giuda	= epist. di S. Giuda
Nah	= Nahum	Apoc	= Apocalisse di S. Giovanni

NB. Il capitolo si indica con numero romano, il versetto o i versetti con numeri arabici nel modo seguente:

Mc II 6	= cap. II e solo il v. 6	Mc II-IV	= dal cap. II al IV
Mc II 6s	= » » e vv. 6 e 7	Mc II 6-IV 3	= dal v. 6 del cap. II al v. 3 del cap. IV.
Mc II 6-12	= » » dal v. 6 al v. 12		

II. Per i Padri:

PL *(PL)* = serie dei *Padri Latini* nella collezione del MIGNE.
PG *(PG)* = serie dei *Padri Greci* nella collezione del MIGNE.

Tanto il volume, quanto le colonne si indicano con numeri arabici, separati da virgola:
PL 22,1103 = vol. 22, col. 1103
PL 32,60 e 85 = vol. 32, col. 60 e col. 85
PG 20,695-704 = vol. 20, da col. 695 a col. 704.
Altre edizioni critiche recenti si citano *per disteso* o con chiare abbreviazioni.

III. AAS = *Acta Apostolicae Sedis.*
CJ can = *Codex Juris Canonici*, canone.
DENZ.-B. *(Denz-B.)* = H. DENZINGER e L. BANNWART, *Enchiridion Symbolorum* etc.
ACTA SS. = *Acta Sanctorum* dei Bollandisti. Si indicano nelle citazioni il mese, il vol. del mese, il luogo e l'anno della edizione, il giorno del mese e le pagine, nel modo seguente: *Sept.* V (Parisiis et Romae 1868) *die* 17, p. 518-617. Così, qualunque edizione si abbia tra mano, la consultazione dell'insigne raccolta potrà essere abbastanza spedita.

IV. Enc. It., IV, 60 = *Enciclopedia Italiana-Treccani*, vol. IV a pagina 60; 60 *a* = p. 60, prima colonna; 60 *b* = p. 60, seconda colonna.

Le altre Enciclopedie si citano per disteso o con abbreviazioni ovvie. Gli Autori degli articoli sia di Enciclopedie che di Riviste sono per lo più nominati.

Le Riviste si citano comunemente secondo lo schema seguente: *Gregorianum* 17 (1936) 116-131. Il numero preposto alla parentesi indica l'annata o il tomo nella serie, il numero in parentesi indica l'anno, i numeri posposti indicano le pagine.

V. Di alcuni pochi Autori si fa solo il nome, sottintendendone le opere, che sono abbastanza note ai lettori italiani o ricorrono con particolare frequenza in certe materie o hanno titoli troppo lunghi.

Bremond = *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 voll., Paris 1920-1933; *Index*, 1936.

Cappelletti = *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia 1844-1870.

Ciaconius = *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, dalle origini fino a Clemente IX, con note del padre Ag. Oldoino; 4 tomi, Roma 1677. L'opera fu continuata da M. Guarnacci fino a Clemente XII, due tomi, Roma 1751.

Cottineau (*Dom L. H.*) = *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, Mâcon, Protat Frères, Imprimeurs-Editeurs 1939, 2 voll. (I, lettere A-L; II, lettere M-Z), con numerazione continuata delle colonne (I, col. 1-1696; II, col. 1697-3488).

Hefele-Leclercq = *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss. (usciti, fino al 1938, tomi 10 in 19 voll.): questa collezione è un necessario correttivo critico di quella del Mansi = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomi 31, Florentiae-Venetiae 1759-1798.

Hergenröther = *Storia universale della Chiesa* (V ediz.), rifusa da G. P. Kirsch; prima traduz. ital. del Padre E. Rosa, 7 voll., Firenze 1904-1910.

Lanzoni = *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* (*a. 604*), 2 voll., Faenza 1927.

Schuster = *Liber Sacramentorum*. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, 9 voll., Torino-Roma 1928; volume-indice per cura di Don Cesario D'Amato, 1932.

Sommervogel = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., Paris-Bruxelles 1890-1900; vol. X, tavole ordinate dal Padre Pierre Bliard (1909); vol. XI, supplementi del P. Ernest Rivière (1911-1930).

Tillemont = *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*...., première éd. de Venise, 1732, 16 tomi.

Ughelli = *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae*... Si cita la *editio secunda aucta et emendata* per cura di Nic. Coleti, 10 voll., Venezia 1717-1722.

Per non allungare troppo questa lista e anche per poter precisare, ove occorra — come per la grande opera del Pastor — se si citi l'opera in lingua originale o in una versione, oppure quale si citi fra le varie edizioni (ad es, di Hurter, *Nomenclator literarius*), si è preferito usare di citazioni distese o con abbreviazioni ovvie, come per le Enciclopedie. Tuttavia, se un'opera o una collezione dovesse citarsi due o più volte nella medesima pagina o in due pagine successive o anche, quando si tratti di voci a serie (Papi, Santi...), in più pagine successive, la citazione si farà la prima volta per disteso, l'altre volte sarà compendiata, sempre però in modo chiaro, o anche indicata con *o. c.* = opera citata, *l. c.* = luogo citato, *art. cit.* = articolo citato.

VI. Per gli Ordini Religiosi:

O. F. M. = Minorita
O. M. Cap. = Cappuccino
O. S. B. = Benedettino
O. P. = Domenicano
S. J. = Gesuita

L'appartenenza ad altri Ordini o Congregazioni si indica senza abbreviazioni.

AVVERTENZA

Già dal volume II, si sono dovute omettere, per ovvie ragioni, le carte di geografia fisico-politica. Saranno tuttavia preparate apposite *carte di geografia ecclesiastica*, da distribuirsi in fogli sciolti per maggior comodità di consultazione. A fine opera forniremo una copertina-custodia per riunirvele.

VOLUME VI

LIV - MIK

CONDIRETTORI: Filosofia e pedagogia: Sac. prof. **Cortesi Luigi**. — *Teologia dogmatica e apologetica:* Mons. prof. **Figini Carlo** e Sac. prof. **Ricchetti Dino**. — *Teologia morale, Diritto can. e Sociologia:* Padre **Sisinio da Romallo**, O. M. Cap. — *Scienze bibliche:* Mons. prof. **Meli Angelo** e Sac. prof. **Algisi Leone**. — *Storia delle religioni:* Sac. prof. **Baronchelli Manfredo**. — *Liturgia e canto sacro:* Abate **Cignitti Bernardo**, O. S. B. — *Missionologia:* Padre **Tragella Giov. Battista**. — *Storia ecclesiastica:* Sac. prof. **Chiodi Luigi**. — *Archeologia e arte sacra:* Sac. dott. **Valoti Piermauro**. — *Geografia ecclesiastica:* Sac. prof. **Citterio Bernardo**. — *Letteratura ecclesiastica:* Sac. prof. **Cortesi Luigi**. — *Agiografia:* Sac. prof. **Bertocchi Pietro**. — *Biografia Agostiniani:* Ecc. Mons. **De Romanis Alfonso Camillo** (†) e Padre **Occhioni Nicola**, Agostiniani. — *Biografia Barnabiti:* Padre **Abbiati Tiberio**, Barnabita. — *Biografia Benedettini:* Padre **Pruneri Aurelio**, O. S. B. — *Biografia Domenicani:* Padre **Giraudo Marco**, O. P. — *Biografia Francescani:* Padre **Bonzi Umile** e Padre **Germano da Nadro, Cappuccini**. — *Biografia Gesuiti:* Padre **Scaduto Mario**, S. J. e Padre **Testore Celestino**, S. J. — *Sezione di Redazione:* Sac. prof. **Cortesi Luigi**.

COLLABORATORI:

Padre Abbiati Tiberio Barnabita
Sac. Prof. Algisi Leone
Mons. Prof. Allevi Luigi
Mons. Arena Giuseppe
Sac. Barazzoni Ignazio
Sac. Prof. Baronchelli Manfredo
Prof. Baroni Augusto
Prof. Bendiscioli Mario
Sac. Prof. Bertocchi Pietro
Padre Bonzi Umile O. M. Cap.
Padre Brucculeri Angelo S. J.
Mons. Prof. Caliaro Luigi
Mons. Casati Giovanni
Mons. Castiglioni Carlo
Prof. Cazzamalli Ferdinando
Mons. Prof. Ceriani Grazioso
Prof. Chiminelli Piero
Sac. Prof. Chiodi Luigi
Abate Cignitti Bernardo O. S. B.
Sac. Prof. Citterio Bernardo
Mons. Civardi Luigi
Sac. Prof. Colombo Carlo
Padre Colosio Innocenzo O. P.
Sac. Dott. Consonni Natale
Dott. Cortesi Alessandro
Sac. Prof. Cortesi Luigi
Padre Cosentino G., O. M. I.
Sac. Prof. De Ambroggi Pietro
On. De Gasperi Alcide (†)
Mons. Del Piaz Virgilio
Ecc. Mons. De Romanis Alf. Camillo (†)
Prof. Di Biase Silvia
Sac. Prof. Faggioli Giovanni
Padre Federico dell'Addol. Passionista
Mons. Figini Carlo
Sac. Prof. Galbiati Enrico
Padre Geremia Passionista
Padre Germano da Nadro O. M. Cap.
Prof. Gervasoni Gianni
Prof. Giacchi Orio
Padre Giovanardi Gregorio O. F. M.
Padre Giraudo Marco O. P.
Don Leccisotti Tommaso O. S. B.
Sac. Prof. Maconi Vittorio
Mons. Mancini Argeo
Sac. Prof. Mandelli Federico
Don Marsili Salvatore O. S. B.
Don Mattei Cerasoli Leone O. S. B. (†)
Padre Matteo da Coronata O. M. Cap.
Sac. Prof. Matteucci Benvenuto
Mons. Prof. Meli Angelo
On. Avv. Migliori Giov. Battista
Mons. Prof. Morstabilini Luigi
Padre Occhioni Nicola Agostiniano
Sac. Prof. Oggioni Costantino
Mons. Orlandi Nazareno
Mons. Prof. Pasquazi Giuseppe
Prof. Pastori Giuseppina
Sac. Prof. Pelloux Luigi
Don Pepato Ernesto O. S. B.
Prof. Piola Andrea
Don Pruneri Aurelio O. S. B.
Sac. Dott. Quadri Santo
Sac. Prof. Ricchetti Dino
Sac. Prof. Roca Puig Ramón
Mons. Romeo Antonino
P. M.° Roschini Gabriele M. O. S. M.
Prof. Salvoni Faustino
Padre Scaduto Mario S. J.
Sac. Prof. Scarpellini Costante
Can. Sganzetta Pietro
Dott. Sidlauskaite Agata
Padre Sisinio da Romallo O. M. Cap.
Mons. Snichelotto Francesco
Mons. Stocchiero Giuseppe (†)
Dott. Tabanelli Amedeo (†)
Don Tassi Ildefonso O. S. B.
Don Telli Isidoro O. S. B.
Padre Testore Celest. S. J.
Padre Tragella Giov. Battista
Prof. Trallero Tomàs
Mons. Trisoglio Domenico
Don Turbessi Giuseppe O. S. B.
Mons. Dott. Turchetta Valent.
Padre Vaccari Alberto S. J.
Sac. Prof. Valentini Ubaldo
Sac. Dott. Valoti Piermauro
Prof. Vanni Rovighi Sofia
Mons. Vaudagnotti Attilio
Don Visentin Pelagio O. S. B.
Prof. Zavatti Silvio

LIV

LIVARIO (francese *Livier*), Santo. Secondo la tardiva leggenda, gli Unni, che nel 451 invasero e occuparono Metz, vi catturarono un certo L. cavaliere, che aveva tentato difendere i propri concittadini dalle violenze dei barbari, lo condussero al vicino villaggio di Marsal ai piedi di una collina e lì, in odio alla sua fede, gli tagliarono la testa. Il vescovo Teodorico di Metz nel sec. X ne avrebbe trasferite le reliquie nella abbazia di S. Vincenzo e poi nella chiesa di S. Poliuto a istanza dei devoti pellegrini.

È difficile definire gli elementi storici di questa leggenda, in complicanza con quella di altri Santi, come Autore e Servasio. Forse si tratta di un nobile cavaliere di Metz ucciso dagli Ungheri durante una loro ritirata da quelle regioni nel sec. IX o X. La chiesa di S. Poliuto è ora detta di S. L., che vi è festeggiato il 17 luglio per la traslazione e il 25 novembre come giorno della morte. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI–1, col. 810-817.

LIVELLARI (*Livellatori* o *Pareggiatori*, inglese *Levellers*: il nome era stato assunto originariamente da contadini del Leicestershire che nel 1607 avevano protestato contro la recinzione delle terre) costituirono una setta-partito religiosa e politica sorta in Inghilterra durante il Parlamento Lungo (1640-49) e scomparsa alla restaurazione della monarchia dopo l'effimera repubblica e dittatura di Cromwell (1660). Rappresentarono la reazione estrema alla dottrina del potere assoluto e del Diritto divino del re (v.). Cf. la controversia di Suarez-Bellarmino con Giacomo I presso J. de la Servière in *Etudes*, 1903. In politica, sostenevano il principio della sovranità del popolo, da cui derivavano il potere legislativo del Parlamento, la forza obbligatoria delle leggi, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge (livellamento), il diritto del popolo ad essere armato per difendere la propria sovranità: nessun diritto compete ai re, i quali sono anzi abbominati da Dio, secondo la S. Scrittura. Circa la religione, sostenevano piena libertà religiosa: la religione, in quanto interpretazione della Rivelazione, è cosa privata e sottratta al pubblico potere, il quale può influire sulle coscienze solo per mezzo dei predicatori e quindi mediante la convinzione; sulle manifestazioni esterne della religione, invece, la società può esercitare la sua sovranità, senza imporre però nè una formula di fede nè un culto unico.

Tra i loro capi più facinorosi si ricordano John Lilburne, Rich. Overton, Wil Valvyn (cf. M. A. Gibb, *J. Lilburne, the leveller. A christian democrat*, London 1948). Fecero parte del *Rumpfparliament* che processò Carlo I reo di aver preso le armi contro il Parlamento sovrano. Scomparsi dopo il 1660, le loro dottrine indifferentistiche continuano e rivivono nelle polemiche sulla Tolleranza (v.), soprattutto nella corrente dei Latitudinari (v.) e nella setta millenaristica della « Quinta Monarchia di Vennec » (Quintomonarchiani). — Per le dottrine dei L. diffuse con uno straordinario numero di pubblicazioni popolari, v. *The Leveller or the principles and maximes concerning government and religion*, London 1658, *The Levellers tracts (1647–1653)*, a cura di W. Haller e G. Davies, New-Jork 1944; *L. manifestos on the puritan revolution*, a cura di M. Wolfe, ivi 1944. — S. R. Gardiner, *History of the great civil war (1642–49)*, 4 voll., London 1893. — W. Holden Hutton, *The english Church from the accession of Charles I to the death of Anne*, London 1903. — Hergenroether, VI, 383 s. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1942, p. 587. — Altra bibl. è cit. da V. Gabrieli, *Radicali inglesi del Seicento. I L.*, in *Riv. stor. ital.* 61 (1949) 196-235.

LIVELLO (dal lat. *libellus*), da documento contrattuale in genere, passò a significare un particolare contratto agrario, largamente diffuso nel medioevo, per cui un concedente dava una terra in godimento a un ricevente o *livellario* per un dato periodo di tempo, dietro un pattuito compenso. Il nome L. derivò dalla petizione scritta (*libellus*) con cui si chiedeva la terra. I « livellari » avevano il pieno godimento della terra concessa e potevano anche trasferirlo; erano persone libere, legate al proprietario solo dalla clausola del contratto. Le maggiori concedenti di LL. nel medio evo furono le chiese.

Anche oggi L. è l'annua corresponsione data al proprietario di un fondo da chi ne gode il frutto. Qui si notano soltanto nozioni e pratiche interessanti il campo ecclesiastico.

a) *La legge sulle affrancazioni* (11 giugno 1925, n. 998) completata dal R. Decreto 7 febbraio 1926, n. 426, e dalla legge 1 luglio 1952, n. 701, dispone: « I canoni enfiteutici perpetui o temporanei, i censi e tutte le altre prestazioni perpetue di qualsiasi natura (con qualunque nome si chiamino, dice il R. D., art. 2), possono essere affrancate da chi ne è debitore, nonostante patto, disposizione e legge in contrario » (art. 1). « Tutti i canoni e le altre prestazioni, se consistono in una quota di prodotti naturali, possono essere ridotti a misura annua fissa, a richiesta di chi vi ha diritto » (R. D., art. 3). Gli aventi diritto sono il creditore e il debitore.

b) Gli artt. 5 e 6 della legge 1925 stabilivano le norme secondo le quali deve aver luogo l'affrancazione. Secondo la legge cit. 1952, nelle enfiteusi costituite prima del 28 ott. 1941, i canoni in danaro vanno calcolati in 16 volte, i canoni dovuti a quella data, mentre l'aumento è di sole 8 volte se si tratta di canoni enfiteutici stabiliti nei provvedimenti di ripartizione tra i cittadini utenti di uso civico. Gli aumenti sono applicabili a decor–

rere dalla prima scadenza dei canoni, successiva alla data del 20 luglio 1952, e, agli effetti della determinazione del prezzo di affrancazione, si applicano a tutti i procedimenti di affrancazione ancora pendenti al 20 luglio 1952; che se il canone enfiteutico consiste in prodotti naturali, la somma da capitalizzare si determina in base alla media dei valori dei prodotti durante in decennio anteriore al 20 luglio 1952.

c) L'affrancazione si può effettuare in due modi: o mediante atto stipulato fra le parti interessate, se si trovano d'accordo; oppure in via giudiziale, in caso di dissenso.

d) Secondo l'art. 18 della legge 1925, le spese di affrancazione sono a carico dell'affrancante, eccettuate quelle dipendenti dal procedimento reso necessario dalle iscrizioni ipotecarie sul diritto del concedente, nel qual caso provvede il magistrato a termini degli artt. 370 ss del Cod. proc. civ.

e) Il debitore che desidera affrancarsi, presenta la sua proposta concreta al creditore in carta semplice. La domanda deve individuare la prestazione, il titolo di origine (se c'è), il fondo obnoxio, la quota annua aumentata del quinto, la somma di affrancazione... La domanda va corredata dei relativi documenti.

Il creditore, se la proposta di affrancazione è conforme alle norme della legge canonica e civile, inoltra analoga istanza all'Ordinario coi documenti di rito e col proprio parere favorevole, chiedendo l'autorizzazione ad accettare l'affrancazione ed a cancellare la eventuale ipoteca o marca livellaria.

L'Uff. amministrativo dioc. provoca il decreto di autorizzazione ecclesiastica, tenendo presente la circolare della S. Cong. del Concilio n. 1958 del 18 maggio 1943 e n. 286 del 1 marzo 1945.

Ottenuta l'autorizzazione ecclesiastica, l'ente creditore stende relativa domanda in carta da bollo al Prefetto, allegando i relativi documenti, se si tratta di beneficio o di fabbriceria parrocchiale; dove invece la fabbriceria è soppressa, basta il decreto di autorizzazione dell'Ordinario in carta da bollo. Nel caso che occorra l'autorizzazione civile, l'Uff. amm. dioces. provvederà all'inoltro della pratica all'autorità competente. Ottenuto il relativo decreto dell'autorità civile, si procede nei termini di tempo prescritti alla erezione, a ministero di notaio, dell'atto di affrancazione, che dovrà essere trasmesso prima dell'esecuzione (a sensi e per gli effetti dell'art. 29 del Reg. esec.) all'Uff. amm. dioc. — Enc. It., XXI, 321; XV, 387. — S. Pivano, *I contratti agrari in Italia nell'alto medio evo*, Torino 1904. — Id., *Origine del contratto di L.*, in *Riv. di storia del dir. it.*, I (1928) 468 ss. — F. Schupfer, *Precarie e L. nei documenti e nelle leggi dell'alto medioevo*, Torino 1905. — P. De Francisci, *Intorno all'origine del contratto livellare*, in *Studi in onore di C. Vivante*, Roma 1931, p. 465 ss.

LIVERANI Francesco (1823–1894), n. a Castelbolognese (Ravenna), m. a Cortona. Entrò giovanetto nel Seminario d'Imola, e, per consiglio del card. Mastai, passò (1842) a Roma all'Accademia dei Nobili Ecclesiastici per terminarvi gli studi. Nel 1846 ottenne la laurea « ad honorem ». Creato canonico di S. Maria Maggiore, si trovò in contrasto col card. Patrizi, arciprete della medesima, « perchè lasciava cadere a terra la disciplina canonica », e coi colleghi del capitolo per le sue opinioni sulle reliquie che si conservano in quella basilica. Gli furono rimproverate le fugaci relazioni che ebbe con l'avv. Giuseppe Petroni e col conte Aurelio Saffi. Parteggiò per i rosminiani. Sostenne la conciliazione tra la Chiesa e lo Stato italiano con la pubblicazione *Il papato, l'impero e il regno d'Italia* (Firenze 1861), nella quale, peraltro, alle argomentazioni di natura ideale, aggiungeva episodi e illustrazioni scandalistiche così vivaci da urtare molte suscettibilità. Che il Papa dovesse rinunciare al Potere temporale (v.) e accordarsi con lo Stato italiano fu dal L. ribadito in *La dottrina cattolica e la rivoluzione italiana* (Firenze 1862), dove difende vivacemente l'inviato di Cavour, C. Passaglia (v.), incorso nelle censure ecclesiastiche, e nega al Papa il diritto di interferire in questioni politiche con sanzioni canoniche. Invitato a ritrattarsi, pertinacemente rifiutò. Allora, attaccato da più parti, riparò a Firenze, privato del canonicato, di ogni carica e dignità e allontanato dalla mensa eucaristica. Vagò povero ed amareggiato tra diversi centri della Toscana e coltivò, con dottrina, gli studi etruschi e l'epigrafia.

Più tardi il L. si ritrattò e Pio IX, pochi anni prima della fine del suo pontificato, gli fece avere un sussidio annuale che alleviò al L. i disagi della vecchiaia.

Lasciò notevoli lavori di varia erudizione sacra e profana (1858–59, 5 voll.), *Spicilegium Liberianum* (Firenze 1863), *Il ducato e le antichità longobarde e saliche di Chiusi* (Siena 1872), un ampio prezioso zibaldone di *Reminiscenze* storiche (ms. alla Bibliot. comun. di Imola). — S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale*, Bari 1931, passim. — G. Maioli, *Pio IX da vescovo e cardinale*, Modena 1949, passim. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 2028.

LIVINGSTONE Davide (1813–1873), grande esploratore e missionario anglicano, n. a Blantyre (contea di Lanark), m. a Ilala (villaggio del Citambo). Fanciullo, fu apprendista in una fabbrica di tessuti. Nei momenti liberi studiò le lingue classiche, la medicina, la teologia. Nel 1838 entrò nella Società dei Missionari di Londra. Due anni dopo partì per Città del Capo.

A Porto Natal sposò Maria Moffat, che l'accompagnò nel suo primo viaggio e morì a Sciupanga nel 1862. Dopo 9 anni di vita in terra d'Africa, iniziò i suoi grandi viaggi nell'interno del misterioso continente: tanto maggiore appare la sua gloria se si pensa che viaggiò come missionario e non come esploratore. Dal 1853 al 1856 fece un viaggio dal Capo a Linjanti e passò per il lago Ngami, che aveva scoperto nel 1849. Negli anni 1858–64 esplorò il sistema dello Zambesi, mettendo in chiaro il problema del lago Maravi (Niassa). Nel 1866–73 tentò di scoprire le sorgenti del Nilo. Abbandonato dalla scorta sulle rive del lago Niassa, riuscì a comunicare con l'Europa e ricevette aiuti da Stanley, inviato da Gordon Bennett. La morte lo colse prima che potesse portare a compimento il suo grandioso progetto. La sua salma riposa ora a Londra, nella grande abbazia di Westminster, vegliata dalla venerazione del popolo inglese.

Gli scritti del L. sono: *A popular account of missionary travels and researches in South Africa*, London 1861; *Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries and of the discovery of the lakes Shiva and Nyassa (1858–1864)*, ivi 1865; *The cast journals of D. L. in Central*

Africa, from 1865 to his death, continued by a narrative of his last moment and sufferings, obteined from his feuthful servants Chuma and Susi by Horace Waller, ivi 1874 (cf. *L' ultimo giornale di L.*, in *Il giro del mondo*, Treves, Milano 1876).

Bibl. — *Commemorazione di D. L.*, in *Boll. della Soc. geogr. ital.*, 1874. — A. A. Micheli, *D. L.*, ivi, 1913. — H. Barth, *D. L. der Afrikareisende*, Leipzig 1875. — W. Garden Blaikie, *D. L., sa vie et son oeuvre*, Lausanne 1884. — C. J. Finger, *D. L. explorer and prophet*, Garden City 1927. — J. Compehlt, *L. A new biography*, London 1929. — P. Daye, *L. retrouvé par Stanley*, in *Revue des deux mondes*, 1 aprile 1936. — E. Maran, *L. et l'exploration de l'Afrique*, Paris 1938.

LIVINO. v. Leduino.

LIVORNO, capoluogo di prov. sulla riviera toscana. È città moderna: i primi ricordi sicuri di L. non risalgono più in là del sec. XIV quando L. compare come un villaggio con un piccolo porto. Nell'891 è ricordata in un documento dell'archivio arciv. di Pisa una « ecclesia S. Juliae quae videtur sita esse in portu pisano », titolo che coincide con quello della prima parrocchia dei livornesi Nel 1017 fu innalzata a chiesa battesimale e si aggiunse al titolo di S. Giulia quello di S. Giovanni Battista; nel 1632 fu creata collegiata insigne. A partire dal sec. XVI sorsero diverse chiese, che divennero più tardi parrocchie, e vari Ordini religiosi vi fissarono i loro conventi. Pio VII il 25-IX-1806 elevò L. a diocesi, dandole come metropoli Pisa. — Patrona della diocesi è S. Giulia verg. e mart. (festa, 22 maggio).

La popolazione della diocesi è di 165.000 fedeli, distribuiti in 39 parrocchie, con una novantina di sacerdoti tra diocesani e religiosi. Il Seminario è completo d'ogni ordine di studi.

Nessuna chiesa conserva l'aspetto medioevale. La *Cattedrale*, a una navata, disegnata dal Bontalenti e terminata dal Pieroni (sec. XVI), con transetto del '700, ha altari e cantorie marmoree, un ricco soffitto di legno a intagli e tele del '600. L'*Annunziata* dei Greci uniti ha una facciata barocca e nell' interno un'iconostasi bizantino-cretese. Il santuario di *S. M. di Montenero*, sul colle omonimo, è dovuto al Fantasia ed al Baratta. — G. Piombanti, *Guida storica ed artistica di L.*, Livorno 1906. — Id., *Compendio storico di L.*, ivi 1881, — Cappelletti, XVI, 253-272. — Enc. It., XXI, 334-339. — *Attraverso l'Italia*, VI, 89-96.

LLANAS Edoardo, scolopio (1843-1904), n. a Binefar (Aragona), m. a Saragozza. Fu per 8 anni zelante missionario in Cuba, indi, rientrato in Spagna, si fece gran nome per i suoi quaresimali a Barcellona, per le conferenze teologiche e scientifiche, per innumerevoli articoli scritti su vari fogli letterari, in cui, con dottrina e vivacità, si prodigò per combattere le superstizioni e gli errori del tempo, difendendo l'accordo tra scienza e Bibbia, tra scienza, filosofia e teologia. Fondò e diresse (1891-1900) la *Academia Calasanctiana*. Fu vicario generale (1900-1904) del suo Ordine per la Spagna e l'America, membro dell' Accademia di Barcellona, consultore della S. Congr. dell'Indice. Oltre a numerosi opuscoli e conferenze stampate, lasciò *Escolopios insignes* (Barcellona 1899 s, 4 voll.). — T. Vinas, *Scriptores Scholarum Piarum*, III (Roma 1911) 186-93. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1906.

LLINAS Antonio, O.F.M. (1635-1693), fondatore dei Collegi missionari in Spagna e in America. Per i suoi numerosi viaggi, le sue iniziative in vista della fondazione di collegi *de propaganda fide* a beneficio dell'America, v. lo studio storico-critico E. R. Pazos, *De patre Antonio L.*, Vich 1942 (pp. 155), estratto da *Archivo ibero amer.* 1936-41.

LLORENTE Giovanni Antonio (1756-1823), n. a Rincón del Soto (Logroño) da nobile famiglia aragonese, m. a Madrid. Studiò diritto canonico e civile a Saragozza. Nel 1779 divenne prete della diocesi di Calahorra e dottore in diritto canonico a Valenza. Fin d'allora apparteneva al movimento degli « illuminati », e si trovò tosto aperta la via degli onori. Fu avvocato dell'alto consiglio di Castiglia a Madrid, membro dell'Accademia di S. Isidoro (fondata dopo la cacciata dei Gesuiti), che aveva tendenze gianseniste, a 26 anni vicario generale della diocesi di Calahorra. Si fece quindi massone, guadagnandosi nuove cariche, fra le quali quella di segretario del tribunale della Inquisizione a Madrid (1789). Bandito da Madrid (1791), dovette ritirarsi nel suo canonicato di Calahorra, finchè nel 1793 « l'illuminato » grande inquisitore Manuel Abad y la Sierra lo richiamò presso di sè. Con lui e sotto il governo liberale, il L. lavorò alla trasformazione politico-religiosa della Spagna. Compromesso per alcune lettere sequestrategli (in cui tra l'altro sosteneva il ristabilimento della Chiesa spagnuola contro il volere del Papa), venne destituito, imprigionato e condannato a un mese di penitenza in un convento. Quando il famigerato ministro spagnolo Godoy s'accinse a spogliare le province basche dei loro privilegi, chiamò (1805) presso di sè il L., che aveva appunto scritta l'opera *Noticias historicas sobre las tres provincias bascongadas*, Madrid 1806, nella quale combatteva tali libertà e privilegi. Allora venne nominato canonico di Toledo, cancelliere dell'università, cavaliere dell'ordine di Carlo III.

Durante l'invasione napoleonica si vendette allo straniero, coadiuvandolo specialmente nella soppressione dei conventi e nella secolarizzazione del clero e assumendo l' amministrazione dei beni ecclesiastici. Mostrò tanto zelo nel confiscare, che fu eletto direttore generale dei così detti beni nazionali. Accusato d'una sottrazione di 11 milioni, venne destituito, ma riuscì a farsi nominare commissario generale della *bolla per la crociata*, che, secondo un antico uso, stabiliva imposte speciali per la guerra contro i Mori (lo scopo di essa era sparito, ma la tassa esisteva ancora). Dopo il 1809, per ordine del re Giuseppe, s'occupò a scrivere molti opuscoli francesizzanti ed a raccogliere documenti per una storia della Inquisizione. Caduto il re Giuseppe, venne bandito come traditore della patria e riparò a Parigi (1814). Quivi pubblicò la sua ben nota *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (4 voll., Parigi 1817-18), per la quale l'arcivescovo di Parigi lo sospese *a divinis* e l'università parigina gli vietò l'insegnamento anche privato. Fu costretto a sostentarsi coi lavori letterarii e coi soccorsi fornitigli dai massoni. Verso il 1820 tradusse le immorali *Aventures de Faublas*, e nel 1822 pubblicò i suoi riprovevoli *Portraits politiques des Papes* (ove dà credito perfino alla favola della papessa Giovanna). Perciò fu espulso

dalla Francia. Tornò a Madrid, poichè fin dal 1820 era stato compreso nella amnistia politica concessa da quel governo.

Nei suoi scritti si fa notare per l'odio implacabile con cui sempre parla della Chiesa. La sua *Storia della Inquisizione spagnuola* è importante pel grande numero di documenti originali ed autentici, ma, oltrechè male scritta, è priva di metodo, di ordine, di critica storica e soprattutto è contaminata da palese ostilità verso la Chiesa, per cui non solo è falsa l'interpretazione dei fatti ma sono deformati anche i fatti stessi. Fu messa all'Indice il 26-VIII-1822; lo stesso decreto e i decreti 20-I-1823, 19-I-1824, 6-IX-1824 colpivano numerose altre pubblicazioni del L. — Enc. It., XXI, 341. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1052 s.

LO, S. v. Laudo.

LO Andrea. v. Andrea della Croce e Laude Andrea.

LO Gregorio. v. Lopez Gr.

LOAYSA (*de*) **Girolamo**, O. P. (1489?-1575), n. a Trujillo (Estremadura), m. a Lima. Sbarcato in Colombia, fondò S. Marta e Cartagena, e mentre si prodigava nell'evangelizzazione, nella costruzione di chiese, di ospedali, di scuole, di asili, difendeva tenacemente la causa degli indigeni contro la brutale cupidigia dei conquistatori, attirandosi le loro ostilità e la venerazione degli indios. Per sollecitare l'autorità a favore di questi, venne in Spagna (1534), dove nel 1537 fu eletto vescovo di Cartagena (consacrato a Valladolid nel 1538). Da Cartagena, alla quale aveva dato la cattedrale, fu trasferito a Lima, primo vescovo (dal 1543) e poi arcivescovo (dal 1546) della capitale peruana, dove eresse la nuova cattedrale, parecchie chiese, il Seminario, l'ospedale di S. Anna (1549) e promosse l'erezione dell'università (1553). La sua memoria vi è ancora in benedizione. — A. Mesanza, *Los obispos de la Orden domenicana en América*, Einsiedeln 1939, p. 83 s, 96 s. — F. Mateos, *Los dos concilios limenses de Jer. de L.*, in *Missionalia Hispanica*, 4 (1947) 479-524.

LOBBES (*Laubacum, Lobia, Laubias, Laubach* o *Labach*), una delle più celebri abbazie medioevali, nel Belgio. Fondata da S. Landelino (v.) c. il 665, verso il 689 ne divenne abbate S. Ursmaro (v.), che era vescovo della regione e si dedicava all'evangelizzazione delle genti circonvicine. Anche altri suoi successori furono, al pari di lui, abbati, vescovi e santi, come S. Erminio, S. Teodulfo; ciò servì, naturalmente, ad aumentare l'importanza, la fama e la prosperità dell'abbazia. Nel IX secolo cadde sotto il governo di abbati secolari della casa carolingia; poi vi s'intromisero anche i vescovi della vicina Liegi. Solo alla fine del sec. X, L. riebbe la sua piena indipendenza, e sotto gli abbati Folcuino ed Erigero incominciò una nuova fioritura, specialmente nel campo degli studi, con una famosa scuola di teologia, da cui uscirono dei grandi personaggi.

Molta importanza hanno per quei tempi oscuri i diversi *Annales Laubacenses*, *Lobienses* e *Laubienses* (rispettivamente in *Mon. Germ. Hist.*, *Script.* I, 7-9 e 52-55; II, 209-11 e XIII, 226-35; IV, 8-28), che ci conservano preziose notizie sulla regione e sull'impero carolingio. Anche le *Vitae* di Santi sono interessanti per gli storici del medioevo.

Nel sec. XII si tentò d'introdurvi la riforma cluniacense con poco successo. Nel sec. XV L. fece parte della Congregazione di Bursfeld e poi di S. Vedasto o degli « esenti di Fiandra ».

La Rivoluzione francese ne cacciò i monaci (1794) portandovi il saccheggio e la distruzione. Gli espulsi vi tornarono nell'anno seguente, ma per breve tempo: il 1796 segnò la soppressione definitiva e la fine di tanti secoli di gloria. — Cottineau, 1, col. 1632-33. — J. Vos, *L. Son abbaye et son chapitre...* 2 voll., Louvain 1869. — U. Berlière, *L'abbaye de L.*, in *Revue bénédictine*, 5 (1888) 302-8, 370-7, 392-9. — R. Lemaire, *De karolingische Sint Ursmarus kerk te L.*, in *Mededeelingen van de Kon. Vlaam. Akademie van België*. Classe belle arti, XI-2, Bruxelles 1949.

LOBERDOS (*Loverdos*) **Agapios** (1710-1795), n. nell'isola di Cefalonia, studiò a Padova. Ritornato a Cefalonia, si fece monaco e fu ordinato prete. Trasferitosi a Venezia, vi fu predicatore di quella comunità greca (1763), revisore dei libri greci della stamperia di Demetrio Teodosio (1765), direttore del collegio Philanginianos (1766) e professore di greco e latino. Oltre i discorsi, le edizioni dei menei, della storia di Giov. Stanos (Venezia 1767, 5 voll.), L. lasciò in greco una *Didascalia circa la S. Sede di Roma* (Venezia 1765), seguita da una *Didascalia della Chiesa gallicana* (Ven. 1766), dove, traducendo e adattando la versione italiana di un'opera francese, espone le dottrine del Gallicanesimo (v.). Non erano adatte a smontare le prevenzioni dei Greci contro Roma (in particolare, L. traduce «infallibilità» con «impeccabilità»!), eppure alcune affermazioni sulla Chiesa di Roma, sede di Pietro e centro di unità, potevano suggerire ai Greci utili meditazioni. — S. Salaville in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 846 s.

LOBO Alfonso († 1593), n. a Medina (Andalusia), m. a Barcellona, frate minore scalzo, famoso predicatore in Spagna, indi in Italia (1573), dove entrò fra i Cappuccini, conteso da tutte le città, amato per la sua virtù e per la straordinaria potenza oratoria da Pio V, da Gregorio XIII (che diceva di lui: « Toletus docet, Panigarola delectat, Lupus [= Lobo] movet »), da S. Carlo Borromeo, da Federico Borr. (che lo considerava « il primo oratore sacro del tempo e forse di tutti i tempi »). Si dice che un suo quaresimale a Salamanca convertì non meno di 500 studenti. — Nic. Antonio, *Biblioth. hisp. nova*, I, 313. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis O. F. M. Cap.*, I (Roma 1947) 258 s, 275, 357. — Pastor, *Storia dei Papi*, IX (Roma 1925) 152 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 249 s, nota 1.

LOBOTOMIA. v. Leucotomia.

LOCALIZZAZIONI cerebrali. v. Fisiognomia.

LOCAZIONE-CONDUZIONE. Sotto questa voce la tradizione romanistica comprendeva i concetti e le figure più diverse dei rapporti contrattuali: *locatio conductio rerum, operarum, operis*, L. di fondi rustici e urbani, di cose mobili e di diritti, diritti di caccia e di sfruttamento, servizi manuali e intellettuali, costruzioni e trasporti. Il più moderno indirizzo scientifico reclamava la distinzione di tali rapporti che tenesse conto delle progredite relazioni economiche e sociali; la legislazione speciale dovette intervenire a supplire le evidenti e lamentate deficenze del Codice civile italiano 1865.

Importante, soprattutto, divenne nel nuovo Codice l'inclusione della L. di cose mobili e dei diritti, la costruzione del contratto agrario, la valorizzazione

del contratto di lavoro. Basti dire che tutto il libro V del Cod. 1942, ispirato ai principî della Carta del lavoro (21 apr. 1927), è dedicato soltanto alla disciplina del lavoro in tutte le sue forme organizzative ed esecutive, intellettuali, tecniche e manuali (artt. 2060 ss).

La L. (cui corrisponde la C.) si definisce ormai il contratto col quale una parte si obbliga a far godere all'altra una cosa mobile o immobile per un dato tempo, verso un determinato corrispettivo (art. 1571). In generale: il locatore deve consegnare al conduttore la cosa locata in buono stato di manutenzione, mantenerla in istato da servire all'uso convenuto e garantirne il pacifico godimento durante la L.; il conduttore, invece, deve prendere in consegna la cosa e osservare la diligenza del buon padre di famiglia nel servirsene per l'uso determinato nel contratto o per l'uso che può altrimenti presumersi dalle circostanze e, naturalmente, dare il corrispettivo (in genere, in danaro, in opere) nei termini convenuti (artt. 1575, 1587).

È considerato atto eccedente l'ordinaria amministrazione il contratto di L. per una durata superiore ai nove anni; così pure l'anticipazione del corrispettivo dovuto, superiore alla rata annuale (art. 1572).

Salvo disposizioni particolari della legge o degli usi, il conduttore non ha diritto a indennità per i miglioramenti apportati alla cosa locata. Se però vi è stato il consenso del locatore, questi è tenuto a pagare un'indennità corrispondente alla minor somma tra l'importo della spesa e il valore del risultato utile al tempo della riconsegna. Anche nel caso in cui il conduttore non ha diritto a indennità, il valore dei miglioramenti può compensare i deterioramenti che si sono verificati senza colpa grave del conduttore (art. 1592). In modo analogo sono valutate le addizioni (art. 1593).

Hanno particolari norme poi la L. di fondi urbani (artt. 1607–1614), l'affitto in generale (artt. 1615 ss) e l'affitto dei fondi rustici (artt. 1628–54).

A queste norme del Cod. civ. bisogna aggiungere quelle del CJC quando si tratti di L. di Beni ecclesiastici (v.). In particolare, deve richiamarsi il can 1541 sulle cautele e autorizzazioni richieste nei singoli casi e, quanto ai beneficiari, il principio secondo il quale, sebbene vengano facilmente equiparati agli usufruttuari e ai conduttori in relazione ai beni immobili di proprietà del beneficio, pure assumono oneri che gli usufruttuari non hanno, quali son quelli di migliorare il patrimonio beneficiale, per cui i miglioramenti apportati ai fondi si presumono acquisiti al fondo medesimo, senza diritto (salvo autorizzazioni speciali) ad indennità.

Bibl. — E. Pacifici Mazzoni, *Istituzioni di diritto civile*, Firenze 1913, vol. V, p. 231. — L. Barassi, *Il concetto di L.*, in « Studi giuridici in onore di V. Simoncelli », Napoli 1917. — L. Abello, *Trattato della L.*, Napoli 1909-1927. — A. Visco, *Le case in L. nel diritto vigente*, Milano 1937. — Lo stato di emergenza dopo l'ultima guerra ha suggerito restrizioni al diritto di L.: cf. *Disciplina delle LL. degli immobili urbani*, a cura della Presidenza del Consiglio dei ministri, Roma 1950² (aggiornata al 23-V-1950); A. De Martini, *Nuove norme in materia di L...*, Milano 1952. — G. Stocchiero, *Il beneficio ecclesiastico « sede plena »*, Vicenza 1942, §§ 81, 88, 104.

LOCCUM (*Luca*), abbazia cistercense presso Hannover, fondata dai conti di Hallermund nel 1163. I suoi edifici, di stile romanico e gotico, si conservano ancora. Nel 1593 aderì al protestantesimo, pur conservando il titolo di « monastero », il cui abbate fu d'allora innanzi il vescovo protestante di Hannover. Dal 1820 divenne un centro di formazione seminaristica protestante. Qui l'abbate Molanus († 1722) lavorò con Leibniz all'unione tra cattolici e protestanti. Da qui si lanciò nel 1933 un celebre *Manifesto* protestante che prende nome dall'antica abbazia. — L. H. Cottineau, I, col. 1634-5. — M. Hartig in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 622 s.

LOCH Valentino (1813-1893), n. e m. a Bamberga. Fatti gli studi teologici a Bamberga e a Monaco, fu professore di teologia ad Amberg (1843), indi di esegesi neotestamentaria a Bamberga (1865-84). Con Gugl. Carlo Reischl tradusse in tedesco e fornì di commenti ancor oggi utili la *S. Scrittura secondo la Volgata* (Regensburg 1851–67, 4 voll., spesso ristampata). Curò inoltre l'edizione di: *Biblia sacra vulgatae editionis* (ivi 1849, 4 voll.; 1911[11]), *Novum Testamentum graece et latine* (ivi 1862), *Vetus Test. graece* secondo i LXX (ivi 1866, 1886[2]), *Lexicon graeco–latinum in libros Novi Test.* di C. G. Wilke (ivi 1858). Tradusse in tedesco i *Canones et decreta conc. Tridentini* (ivi 1869) e il *Catechismus Romanus* (ivi 1872). Lasciò anche vari studi scritturistici, teologici, storici. — F. Lauchert in *Allgem. deutsche Biographie*, LII, 52 s. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1595 s e nota 1. — E. Michels in *Dict. de la Bible*, IV, col. 320 s.

LOCHNER Stefano (*Maestro Stefano di Colonia*), n. a Meersburg sul lago di Costanza, m. a Colonia (1451) forse ricoverato all'ospizio dei poveri perchè colpito dalla peste. I documenti attestano la sua presenza a Colonia sin dal 1442: quivi egli fu uno dei massimi rinnovatori e capi della scuola pittorica locale. Sono suoi capolavori la pala d'altare (*Adorazione dei Magi*) del duomo di Colonia (1442–44), la *Madonna con la violetta* (1442?, museo dioces. di Colonia), la *Natività* (ivi), la *Madonna del roseto* (museo Wallraf–Richartz di Col.), il *Giudizio finale* (dopo il 1446, S. Lorenzo di Col., parti a Francoforte, a Monaco), la *Presentazione al tempio* (datata 1447, museo prov. di Darmstad). Altre opere si mostrano di lui nei musei d'Europa.

Il L. non sente l'influenza dei Van Eych, che pure erano allora già celebri. Fu detto il Beato Angelico tedesco: la sua pittura è devota, mistica, del resto quieta, sorridente, poetica e i suoi personaggi sono pasciuti, rosei. Egli sembra essersi educato sui miniaturisti fiamminghi che lavoravano in Fiandra, in Borgogna, a Parigi. Il caldo e calmo afflato mistico del quale egli, con tecnica magistrale, circonda i volti, i panneggi, i paesaggi, esercitò una potente suggestione rinnovatrice sull'arte renana. E la pala del duomo di Colonia è considerata, fin dai tempi di Dürer, l'opera più importante della pittura tedesca del medioevo. — H. Schrade, *St. L., Ein Maler zu Köln*, Bonn 1952, nuova ediz.

LOCI theologici. v. Luoghi teologici.

LOCKE Giovanni (1632–1704), n. a Wington (Bristol) da famiglia puritana, m. a Oates (Essex), dove dal 1691 era ospite di sir Fr. Masham. Studiò

al collegio di Westminster, indi (1652) al Christ-College di Oxford. Rinunciando alla carriera ecclesiastica, si diè agli studi di medicina: non li terminò con la laurea, ma li coltivò sempre con passione, collaborando anche alle opere di R. Boyle e Th. Sydenham.

A) Fu uomo d'azione e ricoprì cariche pubbliche, attirandosi anche persecuzioni, sanzioni, esilio dopo la caduta del cancelliere Ant. Ashley conte di Shaftesbury, a cui aveva praticato una fortunata operazione chirurgica e di cui era divenuto segretario. E non fu estraneo alla preparazione dell'avvento di Guglielmo d'Orange (1688).

Soprattutto fu uomo di pensiero. Al Christ-Church College concepì avversione al sapere e ai metodi scolastici, coi quali non s'avanzava nella scienza. Cartesio gli aprì gli occhi, e allora comprese perchè nella filosofia delle scuole egli non progrediva. Lesse anche Bacone: in effetto, Cartesio e Bacone riecheggiano nella sua dottrina. Più ancora in L. riecheggia il Nominalismo (v.) formalistico di Ockham (v.) e dei dottori più recenti, che dominava nelle università inglesi del tempo, in lotta con la scuola razionalista platonizzante di Cambridge. Queste tendenze incrociate, in una con l'ammirazione per il metodo sperimentale della Scienza (v.) e con l'attaccamento alla tradizione cristiana influirono sul pensiero di L. Il quale peraltro non ebbe una sistemazione organica.

B) Nell'ultimo periodo di vita, pur cagionevole di salute, pubblicò poderose opere che gli assicurarono fama universale:

1) *Essay concerning human understanding* (London 1689–90); lo stesso L. curò tre altre edizioni e la vers. franc. di P. Coste. Vers. it. di C. Mazzantini, Torino 1923; di A. Guzzo, Firenze, Vallecchi[3]; vers. completa di C. Pellizzi, Bari 1951, 2 voll. Il primo abbozzo dell'opera fu edito da B. Rand (*An essay . . .*, Cambridge 1932: vers. ital. in appendice alla sopra citata vers. di Pellizzi). Complementi e sviluppi di quest'opera maggiore possono considerarsi: *Of the conduct of the understanding* (1697), che nella prima intenzione di L. doveva essere inserito nel Saggio (nuova vers. it. con introduzione critica di E. Cipriani, Lanciano, Carabba 1933); e le *Letters to Ed. Stillingfleet*, vescovo di Worcester (1697–99), dove L. protesta la sua fedeltà alla Rivelazione divina contro le accuse di Stillingfleet, che vedeva nel «Saggio» una minaccia ai dogmi della Trinità, Incarnazione, risurrezione dei morti, immaterialità dell'anima;

2) *Some thoughts concerning education* (London 1693; vers. it. con introduz. di A. Marcuzzi, Torino, Paravia 1927; di F. Pivano, ivi 1946; di O. Pogliaghi, Firenze, Vallecchi); di S. Drago del Boca, Napoli 1953), opera capitale della Pedagogia moderna (v.), dove L. critica l'istruzione esclusivamente letteraria e formalistica, che vorrebbe sostituita con lo studio delle lingue, delle scienze, della storia, della filosofia, in vista di formare il cittadino galantuomo e gentiluomo utile alla società;

3) *Two treatises on government* (London 1691: vers. ital. di L. Pareyson, Torino, U.T.E.T. 1948); il primo trattato è una critica alla concezione patriarcale di sir. Rob. Filmer (anch'essa riprodotta nella vers. ital. citata); il secondo è un «saggio sul governo civile riguardante la sua vera origine, la sua estensione, il suo fine» (quest'ultimo fu tradotto in it., con introduz., anche da V. Beonio-Brocchieri, Torino, Bocca 1925);

4) Il pensiero religioso di L. è esposto in *The reasonableness of christianity* (London 1695); *Adversaria theologica* (scritto verso il 1694), dove L. prende posizione circa le opinioni teologiche allora dibattute; *Letters for toleration* (1689, 1690, 1692; la quarta rimase frammentaria); la prima, anonima, in latino, fu tradotta in it., con studio introduttivo, da Fr. A. Ferrari, Lanciano, Carabba; *A paraphrase and notes on the epistles of S. Paul to the Gal, Cor, Rom, Ef* (lavoro compiuto nel 1703, uscito postumo; prima vers. it. del *Saggio su l'intendimento delle epist. di S. Paolo*, premesso a tutta l'opera, a cura di Fr. A. Ferrari, con saggio introduttivo su «G. L. introduttore del metodo storico negli studi biblici», Lanciano, Carabba 1922). Molti altri scritti minori lasciò L. in materia religiosa, tra cui un *Discours of miracle* (1703).

C) Per le innumerevoli edizioni generali e parziali dell'opera di L., v. A. Carlini, *La filosofia di G. L.*, Firenze, Vallecchi 1928–29[2], 2 voll. Un compendio dell'opera di L., fatto da J. Winne, approvato da L. stesso, fu tradotto in it. e commentato da P. Soave, Milano 1776. — v. pure *G. L., La conoscenza umana,* a cura di A. Carlini, Bari 1948. — Corrispondenza di L. con E. Clarke, a cura di B. Rand, Oxford-Cambridge (Mass.) 1927.

I mss. di L. (corrispondenza, diario, quaderni di note, alcuni trattati inediti), depositati nel 1942 alla Bodleiana di Oxford, permetteranno di completare il profilo intellettuale di L.: essi comprendono, tra l'altro, un trattato inedito sulla legge di natura (1660–64), uno sul nonconformismo e due sul diritto del potere civile a intervenire in questioni religiose. Cf. W. von Leyden, *J. L.'s unpublished papers*, in *Sophia*, 17 (1949) 73–80. — Id., *Notes concerning papers of J. L. in the Lovelage collection*, in *Philos. Quarterly*, 2 (1952) 63–69. — J. W. Yolton, *L.'s unpublished marginal replies to John Sergeant*, in *The Journal of the history of ideas*, 12 (1951) 528–59.

D) Per la serena obiettività dei suoi scritti, per la loro onestà, anche se spesso ingannatrice chiarezza, per il suo spirito conciliante, avverso a ogni forma di intransigenza e di fanatismo, incline alla vasta comprensione delle libertà individuali e alla tolleranza, L. è l'autore che, con Cartesio, esercitò la maggiore influenza sulla cultura europea prima di Kant, il rappresentante più completo e significativo dell'Illuminismo (v.).

E) Dottrine. — *a)* L. critica la teoria dell'Innatismo (v.), contro il quale sostiene che ogni conoscenza si origina dall'esperienza e si esaurisce tutta nell'esperienza. *Idea* è ogni conoscenza, sia sensitiva, sia intellettuale. Dall'esperienza il soggetto riceve le idee *semplici*, e forma da essa le idee *complesse*, che si possono raccogliere in tre classi: *modi*, *sostanze* e *relazioni*.

Il concetto di *sostanza* è una collezione di idee-semplici, che rappresentano oggetti esistenti in sè, con la propria realtà, mentre i *modi* mancano di autonomia esistenziale, e si riducono ai nostri modi di considerare le cose, per cui formiamo da idee-semplici idee complesse.

Mentre L. accetta la obiettività delle idee semplici, è risolutamente nominalista circa il valore delle altre idee (v. Nominalismo). Le *sostanze ma-*

teriali, poi, esistono, ma sono inconoscibili nella loro essenza: sappiamo che esistono, ma non sappiamo che cosa sono.

Il valore della conoscenza è determinato dalle sue varie forme. La più importante è l'*intuizione*, che coglie immediatamente il rapporto tra due idee. Quando questo rapporto tra due idee è colto «mediante» idee «intermediarie», si ha la *dimostrazione*.

La *scienza* perfetta è possibile quando si limita alla considerazione di rapporti formali tra idee già ben definite (matematiche, morali), mentre è deficiente quando pretende passare dalla conoscenza formale delle idee a quella reale degli oggetti.

La conoscenza dell'*io* è intuitiva, fondamentale, certa. L'esistenza di Dio è ricavata per via dimostrativa. L. ammette pure una conoscenza meramente *probabile*, ed una *fede* religiosa, superiore ma non contraria alla ragione.

b) L'etica di L. è fondata sulla tendenza istintiva al proprio benessere (*egoismo*), che diviene poi ricerca dell'*utilità comune*.

L'uomo non è cattivo, ma lo stato di Società (v.) è migliore di quello di natura. L'individuo si associa con gli altri in virtù di un *contratto* (pactum societatis, pactum subiectionis), formando una società civile e politica istituita per conservare e promuovere la vita, la libertà, la proprietà, mediante leggi giuste, nell'ambito dei beni temporali. Lo Stato (v.) è rimedio all'arbitrio dei singoli, al quale sostituisce una autorità riconosciuta, pure conservando la libertà, l'uguaglianza, l'indipendenza dell'individuo nei limiti del diritto. La concezione politica di L. è contraria alle varie forme di assolutismo (monarchia di diritto divino, contrattualismo di Hobbes) e rappresenta la teoria tipica del Liberalismo (v.).

c) La *Chiesa* deve essere separata dallo Stato, dato che essa si occupa della salvezza eterna, non già del bene temporale, ed esige la libertà religiosa, che si manifesta con la Tolleranza (v.) e la carità, contraria ad ogni esclusivismo confessionalistico. La concezione ecclesiologica di L. afferma la Chiesa come libera associazione di uomini uniti tra loro per servire Dio in pubblico nel modo che giudicano essergli più accetto. Il cristianesimo è inteso prevalentemente come dottrina etica. Spetta alla ragione il giudizio circa l'ammissibilità di una determinata verità esistente nella Rivelazione. Il giudizio privato della ragione sostituisce praticamente quello della Chiesa. L'interpretazione della Scrittura viene fatta indipendentemente da ogni professione di fede «juxta propria principia», come se la religione fosse un fenomeno della natura da studiarsi senza alcun presupposto teologico. Del cristianesimo resta a L. la credenza in Dio, in Cristo-Messia, latore di un celeste messaggio, un complesso di norme morali.

d) L., empirista in filosofia, liberale in politica, razionalista in religione, del resto amante dell'aurea tranquilla mediocrità e del moderato dignitoso agnosticismo, nel campo della cultura europea ha importanza soprattutto in relazione allo sviluppo storico verso il Laicismo (v.) e l'Individualismo (v.).

e) La sua concezione pedagogica mette in rilievo la parte assegnata alla libertà nella educazione, che L. vuole conciliata con l'autorità dell'educatore; insiste sull'importanza dello studio della vita e della persona dell'educando e preferisce un'istruzione «realista» all'istruzione «umanista».

F) L'importanza di L., enorme nel campo della cultura in generale, non è minore nel campo della filosofia moderna propriamente detta, dove L. segna una svolta: A) per aver posto per primo esplicitamente il *problema gnoseologico*; B) per averlo discusso col *metodo psico-genetico*.

a) Con L. la filosofia, abbandonata la fisica e la metafisica, che aveva appassionato tutto il Rinascimento (v.), diventa Gnoseologia (v.) — la quale, poi, comanda le soluzioni fisiche e metafisiche —, fino a quando con Kant (v.) la gnoseologia diventerà essa stessa la metafisica. Lo stesso Descartes (v.) è un metafisico e un fisico, prima che metodologo, e cerca un «metodo» solo per passare — come passa di fatto — a una metafisica e a una fisica, anche se la filosofia posteriore concentrò l'attenzione sul suo «metodo». Scopo di L. è invece «ricercare l'origine, la certezza e l'estensione della umana conoscenza» (*Saggio*, introduz., § 2), «stabilire i limiti della nostra conoscenza» (ivi). Questo ritirarsi del pensiero in se stesso per diventare «pensiero del pensiero», dopo essere stato «pensiero delle cose», non è fenomeno nuovo ma si avverò già, in altre prospettive mentali estranee al fenomenismo postcartesiano, nella sofistica antica, che con l'illuminismo ha notevoli contatti. I motivi ideali di questa revisione critica del potere conoscitivo come tale non sono bene spiegati da L. (Del resto cosiffatta revisione è compito di ogni filosofo). Forse sono quelli stessi di Cartesio (v. *Meditazione I*), assunti dalla lettura di Cartesio. Certamente si debbono ravvisare nella penosa impressione che fecero a L. le sterili dispute metafisiche delle scuole, che non sapevano raggiungere un accordo soddisfacente e far progredire la metafisica, mentre la Scienza sperimentale (v.) andava collaudandosi con splendidi guadagni: questo motivo si trova sempre in fondo alla psicologia dello Scetticismo (v.) e lo stesso Kant ne era impressionato. Infine, anche L., come Cartesio, è vittima di un presupposto dualismo gnoseologico (v. Scetticismo), il quale, quando non se ne avverta la insuperabilità — il che avverrà solo con Hume (v.) e più ancora con Kant (v.) e con l'Idealismo (v.) — pone alla riflessione il problema «gnoseologico» dei limiti del pensiero obiettivo e dei modi di «passare» dal pensiero all'essere («problema del ponte»).

Comunque sia, con L. il problema della oggettività del conoscere per la prima volta è trattato in un'opera sistematica che tende ad assorbire tutta la filosofia. La filosofia di L. sta nel riconoscere i limiti del pensiero oggettivamente valido e nello star paghi entro il cerchio segnato da essi. E Kant è sulla traiettoria di L.: la novità di Kant non sta nell'aver «posto» il problema gnoseologico, bensì nell'averlo risolto in un modo originale.

b) Infatti Kant risolve il problema col *metodo trascendentale*, che consiste nell'inferire le condizioni a priori (forme pure) senza le quali un pensiero dato (la scienza fisica, la matematica, la metafisica, la morale) sarebbe impossibile. L., invece, e, dopo di lui, tutta la filosofia europea fino a Kant, lo risolve col *metodo psico-genetico*, il quale, partendo dal supposto che l'origine o l'atto di nascita di un'idea fornisca il criterio per giudicare del suo valore (supposto falso, poichè confonde l'«origine» col «valore» di una cosa), indaga mediante analisi psicologica «*l'origine* di quelle idee, nozioni, o comunque altro vi piaccia chia-

marle, che l'uomo scorge ed è conscio di avere nel suo spirito, e *le vie* per le quali l'intelletto arriva a fornirsi di esse » (ivi, § 3), quindi mostra « quale conoscenza l'intelletto abbia mediante queste idee, e la *certezza*, *evidenza ed estensione* di essa » (ivi). Un'intuizione guida L. in questa analisi: il semplice spiega il complesso, il particolare spiega il generale, cosicchè l'analisi psicologica del pensiero dovrà consistere nella scomposizione del pensiero nei suoi elementi semplici, e la « spiegazione » del pensiero dovrà consistere nell'assegnare il modo con cui le idee semplici si combinano per dare l'idea complessa. Quest'intuizione è quella facile illusione per la quale si crede che il « composto » si esaurisca senza residui nella pura somma dei suoi « elementi semplici »: Meccanicismo (v.) analitico, che dà buoni risultati nella Scienza sperimentale (v.) e si può, con debite cautele, applicare anche alla Psicologia (v.), ma che non può pretendere di « spiegare » appieno « tutta la realtà » del fenomeno naturale e del fenomeno psicologico. Nullameno quell'intuizione avviò e guidò il grandioso lavoro fatto nell'età moderna dalla psicologia empirica, generalmente trascurata dagli antichi, la quale concepisce la vita psichica appunto come movimento dal semplice al complesso.

G) La critica a L. dovrà, dunque: *I)* primamente, fornire una adeguata soluzione del problema gnoseologico, che è, niente meno, la ricostruzione stessa della Metafisica classica (v.) con tutti i suoi più tipici abitanti; in particolare, rimettere al suo posto la Gnoseologia (v.), correggere e completare il metodo psico-genetico lockiano, soprattutto smontare il dualismo gnoseologico presupposto (v. Scetticismo) da cui la dottrina di L. è comandata (cf. ad es.: « Sarà opportuno distinguere le idee in quanto sono *idee o percezioni della nostra mente*, e in quanto sono *modificazioni materiali dei corpi che causano tali percezioni*, ivi, II, c. 8, § 7; cf. anche la teoria lockiana dell'intuizione e della dimostrazione concepite come percezione dell'accordo o disaccordo di *due idee*); *II)* ciò fatto, si potranno criticare le soluzioni particolari di L. L'Empirismo (v.) di L., in quanto negazione dell'Innatismo (v.) della scuola platonica di Cambridge, si può accogliere come definitivo; ma, in quanto soluzione integrale ed esclusiva del problema gnoseologico, è del tutto inefficace, come empirismo « fenomenistico », per il « fenomenismo » che lo inquina e che rende impossibile l'obiettività del conoscere anche per il razionalismo (v. Scetticismo), ed è largamente lacunoso, come empirismo in generale, per la negazione della distinzione irriducibile tra l'Intelletto (v.) e il Senso (v.).

a) Per L. l'affermazione della realtà non poteva essere la semplice intuizione della realtà, poichè il dualismo fenomenistico gli vietava di dar valore oggettivo all'intuizione, ma doveva essere, se pure era possibile, una « dimostrazione » e quindi un « passaggio » dal pensiero, supposto al di qua del reale, al reale, supposto al di là del pensiero. Ora, tale passaggio sembrò a L. (e a Cartesio) giustificato dal fatto che il reale « agisce » sui sensi, « causando le sensazioni »: il senso non fa che « ricevere ». Senonchè la dimostrazione è infelice. *1)* La base di essa, cioè la recettività del senso, o la causalità del reale sul senso, è un puro presupposto: la « causa » della rappresentazione potrebbe essere il pensiero stesso, l'io, come affermeranno Leibniz, Kant, l'idealismo, che al principio « recettivistico » preferiscono il principio « attivistico ». *2)* Pur ammessa la recettività del senso, si può pensare che la causa delle percezioni è Dio stesso, come giudicherà Berkeley, o un genio maleffico, come sospettava Cartesio. *3)* Pur ammesso che la causa della percezione siano i corpi esterni, si potrà inferire la loro « esistenza » generica, ma, da una parte, questa inferenza è della più bella metafisica interdetta a un puro empirista, e, dall'altra, non riuscirà mai a provare la « conformità » dei corpi alle nostre percezioni Non si capisce come un certo movimento di una cosa esterna produca in noi una idea di quella cosa anzichè un'altra (se l'idea è considerata altra dal reale e oltre il reale). L. riconosce che tra la idea e la cosa c'è tanto poca rassomiglianza quanta ce n'è tra l'idea e la parola scritta (ivi). Perciò si dovette puntellare questa prova, da tutti i punti zoppicante, invocando *l'istinto naturale* che ci spinge a proiettare l'origine delle rappresentazioni in una realtà « fuori di noi » conforme alle rappresentazioni stesse. Ma, a ben guardare, questo istinto è propriamente, al più, una fiducia ateoretica, fondata sull'abitudine, dalla quale dobbiamo premunirci, come già ammoniva Cartesio. Ond'è che si invocò *Dio* stesso a garantire la fedeltà e l'obiettività delle rappresentazioni, come già Cartesio, e poi Leibniz, e, in un modo speciale, Malebranche e Spinoza; anche L. lascia intendere che la relazione tra il moto di una cosa e l'idea soggettiva sia garantita da Dio stesso (cf. ivi, § 13). Ma, a prescindere da altre gravissime considerazioni, è facile avvertire che Dio non potrà invocarsi come mallevadore della conoscenza quando egli stesso non sia dimostrato: e senza circolazione viziosa non potrà essere dimostrato dal fenomenista, tanto meno dal fenomenista empirista.

b) La dottrina di L. è travagliata e corrosa da queste istanze. Alle quali sfugge solo a prezzo di contraddizioni interne, rivelandosi in più punti capitali infedele al principio empiristico. Ad es., anch'egli (come Campanella, Galilei, Boyle, Descartes, Hobbes..) distingue nei corpi le qualità *secondarie*, soggettive, dalle *primarie*, oggettive (cui aggiunge la « solidity »): « Le idee delle qualità primarie dei corpi sono ritratti di esse, e i loro esemplari esistono realmente nei corpi stessi, mentre le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non rassomigliano ad esse per nulla: nei corpi non esiste nulla di simile a tali nostre idee » (ivi, II, c. 8, § 15). Ora, trascurando di notare che il motivo originario di questa distinzione sembra essere la variabilità « ontologica » delle q. secondarie in confronto della stabilità « ontologica » delle q. primarie, il che non giustifica la distinzione « gnoseologica » fra soggettività e oggettività, non si vede perchè le q. primarie debbano dirsi oggettive e solo esse debbano dirsi oggettive. L. accetta la loro oggettività forse per influenza di Cartesio, e non dà segno neanche degli imbarazzi che torturano Cartesio nella V e VI *Meditazione*; e dimentica che la detta prova causale, semmai, gli permette soltanto di concepire il corpo come un puro potere misterioso di produrre in me delle rappresentazioni, ma non gli permette di concludere che le rappresentazioni di estensione, figura, moto... sono *oggettive* e tanto meno gli permette di distinguere queste rappresentazioni « oggettive » dalle percezioni di colori, suoni, odori... dichiarate « soggettive ». Ber-

keley è più conseguente quando nega l'oggettività anche delle q. primarie. Vero è che L. accetta il principio cartesiano: « tutto ciò che chiaramente e distintamente si vede appartenere a una cosa, appartiene davvero alla cosa », ma quel principio è la sconfessione del fenomenismo e dell'empirismo.

c) Per fare un altro es., la lunga critica consacrata da L. (ivi, II, c. 23) al concetto di SOSTANZA (v.) è in più punti difettosa. Sembra che esso sia frutto di un'abitudine, per la quale « non sapendo immaginarci come queste idee semplici [delle qualità dei corpi] possano sussistere per se stesse, ci avvezziamo a supporre un qualche sostrato in cui esse sussistano e da cui esse risultino » (ivi, § 1), « un certo ignoto sostegno di talune qualità chiamate comunemente accidenti » (ivi, § 2): « ma non abbiamo nessuna idea chiara e distinta di ciò che supponiamo come sostegno » (ivi, § 4). Ora, affermare che la sostanza esiste ma ci resta ignota, è equivoco: se è del tutto ignota, non ci consta neppure la sua esistenza; è ignota solo ai sensi, in quanto non è eideticamente rappresentabile, ma è nota alla ragione, che ne costruisce la *nozione* mentre ne « dimostra » insieme la *realtà* come condizione necessaria per pensare il divenire. Questa dimostrazione inferenziale ci porta nel regno della metafisica, negato all'empirismo. E L., dunque, di contrabbando vi si introduce affermando le sostanze dei corpi, dello spirito, di Dio. Perchè, poi, tra le idee complesse, solo l'idea di sostanza sia oggettiva (asserzione circondata da titubanze e restrizioni nel *Saggio*, cf. ivi, § 29, ma più franca ed esplicita in altri luoghi), L. non spiega; e non spiega come rimangano ignote quando egli ce ne fornisce la descrizione (l'idea di sostanza è formata precipuamente dalle idee dei poteri degli esseri, ivi, § 7–8; l'idea di corpo è costituita dalle idee delle qualità primarie, dall'idea di coesione di parti solide e separabili e dall'idea del potere comunicare il moto mediante urto, § 17; l'idea di spirito è costituita dalle idee originarie di pensiero, volontà cioè potere di muovere il corpo mediante il pensiero, e quindi di libertà, § 22; l'idea di Dio è formata dalle idee semplici di esistenza, conoscenza, potenza, durata... forniteci dalla sensazione e dalla « riflessione » lockiana, idee che vengono dilatate oltre ogni limite mediante l'idea di infinito che si acquista aggiungendo continuamente finito a finito, § 33–35).

L'aurea « mediocrità » di L., la sua dipendenza dalla tradizione e la sua scarsa sensibilità metafisica non gli permisero nè di correggere, nè di portare alle ultime conseguenze il principio empiristico. La cui coscienza critica matura e coraggiosa è HUME (v.).

BIBL. — *A*) A. CARLINI, *La filos. di G. L.*, Firenze 1928–29², 2 voll., l'esposizione più completa della vita e del pensiero di L., con vasta rassegna bibliografica. — G. TAROZZI, *L.*, Milano 1927. — G. F. BIANCHI, *L.*, Brescia 1943. — A. CARLINI, *L.*, Milano 1949. — Id. in *Enc. It.*, XXI, 353-55. — A. BOEHM in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 849–64, con particolar riguardo al pensiero religioso di L. — F. DE BARTOLOMEIS, *J. L. Il pensiero filosofico e pedagogico*, Firenze 1949. — D. J. O'CONNOR, *J. L. A critical introduction*, London 1952.

B) J. GIBSON, *L'. s theory of knowledge*, Cambridge 1917. — J. G. CLAPP, *L'.s conception of mind*, New-York 1949. — C. DALY KING, *The lockean error in modern psychology*, in *Journal of gener. psychology*, 38 (1948) 129-38. — G. BIANCA, *La credenza come fondamento dell'attività pratica in L. e in Hume*, Catania 1948, Padova 1950. — A. FLEW, *L. and the problem of personal identity*, in *Philosophy*, 26 (1951) 53–68. — N. LAWRENCE, *L. and Whitehead on individual entities*, in *The Review of metaphysics*, 4 (1950) 215-38. — C. D. BROAD, *L.'s doctrine of substantial identity and diversity*, in *Theoria*, 17 (1951) 13-26. — R. M. JOST, *L'.s rejection of hypotheses about sub-microscopic events*, in *The Journal of the history of ideas*, 12 (1951) 111-30. — A. KLEMMT, *J. L. Theoretische Philosophie*, Meisenheim Glan 1952.

C) H. MC LACHLAN, *The religious opinion of Milton, L. and Newton*, Manchester 1941. — A. BROWN, *J. L. and the religious « Aufklärung »*, in *Review of religion*, 13 (1949) 126-54. — S. L. BETHEL, *The cultural revolution of the XVII cent.*, il pensiero teologico e filos. in Inghilterra da Jewel a L., London-New-York 1951. — J. T. NOONAN, *The protestant philos. of J. L.*, in *Philos. Studies* offerti a I. Smith, Westminster 1952.

D) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna*, Torino 1928. — P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris 1924, vol. II, l. IV, c. 2. — S. P. LAMPRECHT, *Moral and political philosophy of J. L.*, New-York, Columbia Univ. Press. — H. JOHNSTON, *L.'s Leviathan*, in *The modern schoolman*, 26 (1949) 201-18. — Id., *Some remarks about L.'s teaching on property*, in *The new scholasticism*, 24 (1950) 146-52. — S. ALLOGGIO, *La filos. giuridica di J. L.*, Canosa di Puglia 1949. — J. W. GOUGH, *J. L.'s political philosophy*, Oxford 1949. — W. M. SIMON, *J. L. Philosophy and political theory*, in *American politic. science Review*, 45 (1951) 386-99. — E. BAKER, *Social contract. Essays by L., a. Rousseau*, New-York 1951. — C.J.O' NEIL, *Is L'.s State the secular State?*, in *New scholasticism* 26 (1952) 424-40. — L. STRAUSS, *On L.'s doctrine of natural right*, in *Philos. Rev.* 61 (1952) 475-502.

E) A. TELLKAMP, *Das Verhältniss J. L'.s zur Scholastik*, Münster 1927. — CH. S. WARE, *The influence of Descartes on J. L.*, studio bibliograf., in *Rev. intern. de philos.*, 4 (1950) 210-30. — G. ASPELIN, *L. and Sydenham*, in *Theoria*, 15 (1949) 28–37. — G. BONNO, *Une amitié franco-anglaise au XVII s. J. L. et l'abbé Du Bos (1670–1742)*, in *Rev. de littér. comparée* 24 (1950) 481-520, con 16 lettere inedite di Du Bos a L. — G. TINIVELLA, *Bacone e L., dottrina e critica*, Milano 1939. (accostamento di due studi più che confronto dei due autori). — G. E. SMOCK, *J. L. and the augustan age of literature*, in *The philos. Review*, 55 (1946) 264–81. — D. G. JAMES, *The english augustans. I, The life of reason. Hobbes, L., Bolingbroke*, New-York 1949. — W. VON LEYDEN, *L. and Nicole*, le loro prove di Dio e il loro atteggiamento verso Cartesio, in *Sophia*, 16 (1948) 41-55. — G. CAPONE-BRAGA, *La filos. francese e italiana del Settecento*, II (Padova 1942²) v. indice onomastico (gli influssi di L.). — A. VECCHI, *La critica del Muratori a L.*, in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 213-22.

LOCKHART Guglielmo (1820-1892), n. a Varlingham; m. a Londra. Convinto trattariano, si convertì (1843) al cattolicesimo per influsso del rosminiano p. Gentili, e avviò il movimento di conversioni dei TRATTARIANI (v.). Si fece rosminiano (1843) e, ordinato sacerdote (1846), fu zelante predicatore e missionario in Irlanda e in Scozia, con la parola viva e con numerosi scritti popolari. Co-

nobbe il Rosmini, ne scrisse la biografia (*Life of A. Rosmini*, London 1883-86, 2 voll.) e ne tradusse alcune opere. Dell'antica abbazia di S. Eteldredo a Londra, da lui acquistata e riattivata, fece una fiorente casa della sua Congregazione, di cui fu procuratore generale. — W. Hirst, London 1893. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1464.

LOCULI. v. Cimiteri cristiani.

LODENSTEIJN Jodoco. v. Pietismo.

LODI. v. Ufficio div.

LODI, città in prov. di Milano, fondata dai Galli Boi (l'antica *Laus Pompeja* dei Romani). Come libero comune, fu in lotta continua ed accanita contro Milano. — La sede episcopale ci è conosciuta dal IV secolo con *S. Bassiano* (373-409?), uno dei sottoscrittori del conc. di Aquileia del 381. È pura leggenda che la sede di L. risalga ai tempi apostolici: sembra probabile che sia sorta solo ai tempi di S. Ambrogio e che Bassiano sia il primo vescovo. Le reliquie di S. Bassiano furono trasferite nella nuova cattedrale nel 1163. In seguito conosciamo un vesc. *Ciriaco* (451), un *Tiziano* († 476), un *Proietto* († 575 o 578).

Distrutta L. dai milanesi nel 1112 e nel 1158, fu ricostruita L. nuova nel 1160. Nel 1173 a L. nuova fu trasportata la sede episcopale. Il vescovado fu sospeso da Gregorio IX dal 1243 al 1252.

Patrono della diocesi è S. Bassiano (commem. 19 genn.). La popolazione della diocesi è di c. 207000 abit., in 118 parrocchie. Possiede un Seminario con tutti i corsi. La diocesi è suffraganea di Milano.

Tra i monumenti si segnalano il *duomo*, del sec. XII, rimaneggiato in seguito; in facciata è notevole il bel portale con lunetta del sec. XII e portico ogivale del 1284; rosone, finestre e campanile risalgono al sec. XVI; l'interno, a tre navate, contiene dipinti del Procaccini, di G. B. Tratti, di A. Fúsina, dei Piazza. La magnifica chiesa dell'*Incoronata*, di stile rinascimento, è dovuta a G. Battaggio (1488); l'interno, ottagonale, conserva pregevoli opere, tra cui una Annunciazione del Bergognone, un'Incoronazione di Maria di M. e A. Piazza; degna di rilievo la cappella di S. Antonio abb. Chiese di pregio sono pure *S. Francesco*, lombardo-gotica, con affreschi del '300 e '400 di pittori lombardi. L'antica *S. Bassiano*, a L. vecchia, del V sec., sopravvisse alla distruzione del sec. XII; magnifica è la sua facciata in cotto (sec. XIV). — Ughelli, IV, 654-687. — Cappelletti, X I, 271-394. — Lanzoni, II, 992-96. — Savio, II-2, 147-244. — Manzini, *Vescovi di L.*, Lodi 1906. — Enc. It., XXI, 378 s.

LODOLFO, LODOVICO. v. Ludolfo, Ludovico.

LODS Adolfo (1867–1948), teologo evangelico, n. a Courbevoie (Seine), m. a Parigi, professore di biblica all'università di Parigi, prima nella facoltà di teologia (1891–1906) e poi in quella di filosofia. Dal 1924 insegnò anche all' « École pratique des hautes études ». Ultimamente fu presidente della « Société biblique protestante de Paris », dell'« Institut d'études sémitiques », e membro titolare dell'« Académie des inscriptions », ottenendo nel 1945 il premio Osiris. Tra i suoi lavori ricordiamo: *L'Ecclésiaste et la philosophie grecque* (1890), *Le livre d'Hénoch* (1892), *L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre* (1893), *La croyance a la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (1906), *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle* (1924), *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle* (1930), *Le prophétisme d'Israël et les débuts du Judaisme* (1935), *La religion d'Israël* (1939). In tutte queste opere L. si ispira moderatamente al sistema wellhauseniano, con tendenza però a liberarsene sempre più nettamente. L'opera che gli diede più fama è la *Bible du Centenaire*, intrapresa nel 1918 e compiuta l'anno stesso della sua morte: ad essa diede il più vasto contributo sia col suo lavoro personale, sia col coordinare il lavoro del numeroso gruppo di studiosi che vi collaborarono. Postuma è l'*Histoire de la littérature hébraique et juive* (Paris 1950). Non a torto L. fu detto « il miglior rappresentante delle scienze bibliche dell'Ant. Test. tra i protestanti di Francia », Coppens in *Ephem. theolog. Lovan.*, 25 (1949) 553. — E. Jacob, in *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 28-29 (1948-49) 49-54. — M. Michaud, in *Journal asiatique*, 236 (1948) 291-99.

LOE o *Loo* (*de*) **Goffredo**, *Matthieu*, carmelitano († 25-II-1470), n. a Tessenderloo (nel Limburgo belga). Entrato nell'Ordine a Malines (1412) e compiuti gli studi a Malines, a Bruxelles, a Colonia, coprì nell'Ordine importanti cariche direttive (fra cui quelle di definitore provinciale e provinciale), insegnò in diverse case specialmente a Colonia, a Malines, a Bruxelles, e nelle università di Colonia e di Lovanio. A Lovanio, quando fu eretta da Eugenio IV la facoltà di teologia (bolla 7-III-1432), fu aggregato (13-XII-1433, 31-V-1435, 17-I-1442) tra i primi professori di quella facoltà, chiamati da Colonia. A Lovanio creò un collegio per gli studenti carmelitani (1454), approvato dal generale dell'Ordine il B. Giov. Soreth (1455) e da Pio II (bolla *Iniunctum nobis*, 13-II-1461), che permetteva la sua incorporazione all'università (avvenuta poi nel 1469) e nominava G. de L. reggente a vita con diritto di eleggersi il successore. La salma di G. fu traslata a Malines e inumata nella chiesa del convento.

Per i suoi scritti, nati quasi tutti dall'insegnamento, v. Anastase de St Paul in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 864-67.

LOË (*von*) conte **Paolo**, al secolo *Ludovico*, O.P. (1866–1919), n. a Wissen, m. a Düsseldorf. Fattosi domenicano a Venlo (Olanda) nel 1887, studiò a Ryckolt e a Lovanio, ove si laureò. Insegnò successivamente a Venlo, a Colonia, a Düsseldorf, ove fu pure reggente degli studi (1912-19). Fu anche maestro dei novizi (1892–95) e due volte priore di Düsseldorf (1902, 1906).

Profondo conoscitore della storia dell'Ordine in Germania, scrisse varie opere (13 in tutto) riguardanti sia conventi in particolare, sia di portata più generale. Per promuovere gli studi storici fondò nel 1907 le *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner Ordens in Deutschland*. Studioso di S. Alberto, ne curò l'edizione di alcune opere, quali il commento al *De divisione* di Boezio (Bonn 1913) e alcune omelie su S. Luca (ivi 1916). Per l'elenco completo delle opere, v. *Analecta O. P.*, 14 (1919-20) 206–7; *Acta Capit. Gener.*, Roma 1920, 78-80. — H. Wilms, *P. v. L. und seine Verdienste um die Geschichte des Dom.-Ordens*, Leipzig 1923.

LOEN o *Loe* (*de*) **Enrico**, certosino (1406–1481), n. a Lovanio ed entrato nella via ecclesiastica, fu il primo « magister artium » uscito (1428) dalla giovane università di Lovanio. Quivi fondò il celebre collegio « Porcense », fino a quando (1441)

entrò nella certosa di La Capelle (presso Enghien), dove fu eletto priore (1445). Come covisitatore della provincia belga (1449-59) e come priore della certosa di Bruxelles (1457-77), si rese assai benemerito dell'Ordine. Ritornato a La Capelle (1477), vi morì in somma fama di santità e di dottrina Era chiamato « pater patrum ». S. Autore (in *Dict. de Théol cath*, IX, col. 867) segnala di lui, oltre i sermoni, commenti ai Salmi e all' Etica di Aristotilen

LOEW *ben Bezalel* **Giuda**, il « grande Rabbi L. » († 1609, n. a Posen, m. a Praga, famoso rabbino a Posen, a Nikolsburg (primo rabbino di Moravia), a Praga, dove fondò una rinomata scuola talmudica (« Klaus »). Il governo ceco gli eresse un monumento.

Tra i suoi scritti si segnalano: *Netiboth shalom* (= sentieri della pace), manuale di morale giudaica; *Netsah Yisrael* (= vittoria d'Israele), apologia mistica e messianica dell'ebraismo; note alla *Passover Haggada*; note al commento di Rashi sul Pentateuco. Era probabilmente in stretta relazione coi circoli alchimistici di Praga.

LÖFFLER Filippo, S.J. dal 1850 (1834–1902), n. ad Heiligenstadt, m. a Lussemburgo, predicatore egregio (paragonato da alcuni a Bossuet e a Lacordaire) sia nei *Sermoni*, sia negli *Esercizi spirituali*, e insieme ottimo educatore della gioventù (in particolare del principe ereditario di Turn e Taxis), autore dell'utile manuale *Die marianische Kongregationen* (1924⁶). — J. Mundwiler in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 628.

LOGIA, traslitterazione dal greco λόγια = parole, detti, frasi.

A) Nella letteratura profana L. si dicono soprattutto corte frasi pronunciate da qualche divinità (cf. Erodoto, VIII, 60, 30).

B) Nel Nuovo Test. L. significa talvolta una manifestazione divina (*L. di vita*, Atti VII 38; *L. di Dio*, Rom III 2), specialmente *parole della Scrittura* (Ebr V 12) o di *fedeli carismatici*, in generale (*parola sacra* come nella versione dei Settanta). In S. Policarpo (VII 1) i « L. del Signore » sono semplicemente i discorsi di Gesù.

Il termine è particolarmente noto per un testo di Eusebio di Cesarea, il quale, parlando di Papia (v.) riferisce queste sue parole: « Quanto a Matteo, egli ha messo in ordine i L. in lingua ebraica, che sono stati interpretati (= tradotti) da ognuno come ne era capace » (*Hist. eccl.*, III, 39, 16). È questa probabilmente la più antica testimonianza esplicita in favore di S. Matteo (v.) quale autore del primo Vangelo: deriva da un'opera che Papia dovette scrivere verso il 125: *Cinque libri di esegesi dei L. del Signore*. Come risulta da questo stesso titolo, i L. sono per Papia non solo dei « detti », ma anche dei « fatti » (il suo libro commentava anche « episodi » della vita di Cristo); perciò la testimonianza succitata riguarda molto verisimilmente l'intero contenuto del primo Vangelo, non già i soli « discorsi » di Gesù come pensavano Schleiermacher e molti critici acattolici che fanno dei L. aramaici di Matteo una delle fonti (l'altra sarebbe Marco) dei nostri Sinottici (v.). Del resto, anche supposto che il termine significhi qui solo « detti », le parole di Papia non escludono i « fatti », in quanto possono benissimo riferirsi ai L. come all'elemento più importante del Vangelo di Matteo, e pongono in risalto che essi, in Matteo, sono « messi in ordine », al contrario di Marco che scrisse « non nell'ordine di ciò che fu detto o fatto dal Signore » (Eusebio, *o. c.*, III, 39, 15). Il raggruppamento ordinato (ed artificiale) dei discorsi di Gesù è infatti ben caratteristico della maniera del primo evangelista.

C) Raccolte di L. di Gesù devono essere state fatte molto per tempo. Tra il 1897 ed il 1907 furono trovati in Egitto, a Behnesa (v. Oxyrhynchos), da Grenfell e Hunt, due fogli di papiro contenenti frasi del Signore, introdotte con un λέγει Ἰησοῦς. Si pensò a torto che fossero frammenti di una letteratura evangelica sconosciuta: si tratta di espressioni tratte dai Vangeli canonici od apocrifi. Comunque sia, essi testimoniano l'esistenza di raccolte di L. C'è chi pensa che Papia ne abbia avuto sentore e le abbia prese a torto per traduzioni di Matteo (Lagrange, *Evang. selon S. Mathieu*, Paris³ 1927, p. XVIII).

D) *Logion* è un termine comune della moderna *Formgeschichtliche Schule* (v. Formgeschichte) ed indica le sentenze più memorabili di Gesù che, secondo questa scuola, sono state, dalla primitiva comunità cristiana e poi dagli evangelisti, avvolte in una cornice scenica ideale o collocate al centro di episodi, magari immaginari, per essere rese intelligibili. Il *logion* stesso è autentico solo se è così intimamente legato alla situazione che lo inquadra da essere assolutamente inintelligibile senza di essa. Compito della critica sarebbe di ricostruire, attraverso l'analisi letteraria, la forma originaria delle frasi e degli episodi della vita di Gesù, artificialmente ampliati, ornati o spostati dalla tradizione della comunità.

Bibl. — Hawkins, *Oxford studies in the synoptic problem*, Oxford 1902, p. 106 ss. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, I (Freib. Br. 1902) 539-43. — J. Donavan, *The Logia in ancient and recent literat.*, Cambridge 1924. — Th. Soiron, *Die Logia Jesu*, Münster 1916. — E. Florit, *Il metodo della « storia delle forme »*, Roma 1935. — Joach. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Zürich 1948, nella massa degli « agrapha » conserva 21 numeri divisi in 4 categorie: 3 racconti (episodio del giovane ricco nella versione del *Vangelo degli Ebrei*, controversia di Gesù col capo dei sacerdoti farisei, *Pap. Oxyr.* V, 840, pericope dell'uomo sorpreso a lavorare in sabato, *Cod. D*, Lc VI 5), parole apocalittiche (come I Tess IV 16-17 a), dichiarazioni sull'attività di Gesù (logion 3 di *Pap. Oxyr. I*: « io venni in mezzo al mondo e apparvi loro nella carne, e li trovai tutti ebbrii. . »), dichiarazioni sulla vita cristiana (come Atti XX 35). — E. L. Dietrich, *Ausserbiblische Worte Jesu. Grundtext und Uebertragung*, Wiesbaden 1950. — *L. agrapha. Detti extracanonici di Gesù*, a cura di G. Faggin, testo e traduzione, Firenze 1951, 2 voll. — G. Lindeskog, *Logia-Studien*, in *Studia theol.* 4 (1950) 129-89: a l'occasione di Mt XIII 12 e par., si studiano le questioni poste dai L., con conclusioni per il problema sinottico. — L. E. Wright, *Alterations of the words of Jesus as quoted in the literature of the II cent.*, Cambridge (Mass.) 1952 (conclusioni notevoli: le citazioni lunghe sono solitamente più fedeli che le corte; Clemente Aless. e Tertulliano citano con meno fedeltà di Ireneo e di Origene; la maggior parte degli *agrapha* non sono invenzioni ma rimaneggiamenti dei testi canonici).

LOGOS (greco Λόγος = parola; latino, *Verbum*). Il termine ha due sensi: parola e ragione. Solo

il primo è usato nella Bibbia; il secondo compare in certe frasi stereotipate come « dar ragione ». Nei Settanta L. è la usuale traduzione dell'ebraico *dābār* e sempre ha il significato di « parola » o « discorso ». Così è nel N. Test., dove però ὁ λόγος (sottinteso τοῦ θεοῦ, oppure τοῦ χριστοῦ) diventa un termine tecnico per designare il Vangelo. In S. Giovanni (v.) ha un significato del tutto speciale, designando un essere divino esistente ancor prima della creazione e precisamente la seconda Persona della SS. Trinità, Gesù Cristo (v.).

Con significati in qualche modo analoghi a quelli di S. Giov., ritorna anche nella letteratura del Platonismo (v.), dello Gnosticismo (v.) e del Sincretismo (v.). S. Giovanni dipende da questi precedenti? Se sì, in quale modo e in quale misura? Ne assume solo il termine o anche la sostanza dottrinale?

Per indagare le eventuali « fonti » del L. giovanneo, occorre aver determinato esattamente qual'è il vero senso del termine negli scritti di S. Giovanni (e quindi della prima teologia cattolica).

I. Il L. in S. Giovanni. A) *Nell'Apocalisse* (più antica del IV Vangelo). Pare certo che il L. di Apoc XIX 13 è lo stesso di cui si tratta nel Vangelo. Siamo in una delle visioni (cf. anche XIV 14 ss destinate a delineare sempre meglio la figura del « Figliuol dell'uomo » apparsa nel I cap. Da tutta la descrizione esso appare come uno strumento divino sulla terra, soprattutto come uno strumento di giustizia e di vendetta: strumento personale e *persona divina*, anche se in qualche modo dipendente dal Padre di cui eseguisce i compiti: *persona storica* che, sopravvivente nella gloria, agisce nel mondo. Mancano del tutto, invece, allusioni ad una funzione rivelatrice del L., su cui esegeti e teologi si compiacciono di mettere l'accento.

B) Nella *I Giov*, il termine L. s'arricchisce di nuovi significati. Il Verbo appare come « Verbo di vita » (I 1) Chi vede nell'espressione solo una designazione della dottrina di Cristo (Tobac) non bada che il prologo della lettera e quello del Vangelo (cf. anche i due epiloghi) si rassomigliano « come due uova » (Giustiniani) e che il « Verbo di vita » è ben il L. del IV Vangelo (soprattutto di Giov I 14–18), cioè il L. « fatto carne », « pieno di grazia », « dalla cui pienezza tutti abbiamo ricevuto ». Il L. è un essere divino, che comunica la sua « vita » ineffabile e complessa: un essere storico, realisticamente affermato perchè « visto » con occhi di carne, « contemplato » e « palpato » (I 1), quantunque esistente già fin « dall'inizio », da tutta l'eternità (Giov I 1).

C) Nel *IV Vangelo* Giovanni apre con più ampiezza il suo pensiero. Tutto il prologo è un inno al L., anche se questo nome, introdotto bruscamente nel primo versetto, non ricompare più fino alla fine. Tranne questo termine, tutto il resto del prologo poteva essere scritto con le parole stesse di Gesù riportate da Giov. lungo il suo Vangelo: e sarebbe facile compilare un quadro di queste concordanze. Ma il sorprendente è che tutto qui si applica a questo essere così misterioso, il quale, d'altra parte, vien presentato in modo semplice e naturale, senza spiegazioni, come se l'autore sapesse di poter essere facilmente compreso da ogni lettore. Il prologo si snoda attorno a quattro idee centrali:

a) *Le relazioni del L. con Dio.* Viene dapprima considerato il L. nella sua preesistenza eterna. Egli « era », già prima dell' « inizio » di ogni cosa contingente (cf. Gen I 1), distinto da loro appunto perchè egli era « l'essere » (ἦν = era, si deve prendere nella sua forza di imperfetto semitico), mentre le altre cose sono « gli esseri » che « divengono » (πάντα ἐγένετο). In questa sua eternità egli era « presso il Padre » (θεός, con l'articolo, nel N. Test. designa sempre il Padre), in una intimità di vita comune e in perfetta comunione di sostanza, perchè anch'egli era « Dio » (qui θεός è senza articolo e designa la natura divina). Il L. era quindi distinto dal Padre, ma insieme completamente pari a lui (cf. X 30: « Ego et Pater unum sumus », potente espressione della distinzione e dell'unità; XVI 32; VIII 29), « consostanziale », dunque, come si esprimerà la teologia cattolica posteriore.

b) *La parte del L. nella creazione.* Con insistenza, alla maniera ebraica, viene affermato che non solo il mondo nella sua totalità (ὁ κόσμος) ma ciascun essere in particolare (πάντα) è stato creato « per mezzo di lui ». Anche se qui non è espresso apertamente, è però chiaro da altri passi del Vangelo che il L. non è uno strumento o causa secondaria nelle mani di una causa principale che lo maneggia, bensì l'intimo, indivisibile collaboratore del Padre, dotato della stessa divina attività, poichè « tutto ciò che il Padre fa, il Figlio lo fa ugualmente » (V 19; cf. anche V 17, VIII 42, X 30). Va inoltre notato che probabilmente non si tratta solo di quella creazione avvenuta al principio del tempo e descritta nel Genesi, ma piuttosto di una creazione continuata, la cui nozione era ben comune tra i giudei, per cui tutte le creature in ogni momento e totalmente dipendono dal Verbo mediatore del Padre (cf. V 17: « Il Padre opera continuamente ed anch'io opero così »).

c) *Il L. mediatore di vita.* « Come il Padre ha la vita in sè stesso, così ha dato al Figlio d'avere la vita in sè stesso » (V 26). Perciò « in lui (nel L.) era la vita ». Vita, nel senso vasto di Giovanni, è vita della natura e della grazia, realtà presente e futura, complesso d'ogni vero bene (cf. Frey, *Le concept de vie dans S. Jean*, in *Biblica* I [1920] 38–58, 213–230). Questa vita è « luce », proprio come aveva intravisto già il Salmista: « in voi è la sorgente della vita, ed è nella vostra luce che noi vedremo la luce » (Salm XXXV 10). Dunque è vita che dà conoscenza. Vita–luce (cf. XI 25 e XIV 6: « Io sono la vita », con VIII 12 e XII 46: « Io sono la luce »; VIII 12: « lume di vita »; XVII 3: « questa è la vita eterna, che conoscano te »), « sfavillante nelle tenebre » del mondo, che cercavano di « soffocarla » (ἔλαβον, nel senso dei Padri greci, accettato oggi da quasi tutti) pur senza riuscirvi.

d) *La venuta del L. nel mondo.* Quest'opera illuminante del L. compiuta attraverso i Profeti e specialmente mediante Giovanni il Battista, era il preludio di una più grande opera che il L. avrebbe compiuto nel mondo, venendo egli stesso « tra i suoi », anche se non tutti l'avrebbero voluto ricevere. « Il L. si fece carne e piantò la sua tenda in mezzo a noi », manifestando ai nostri occhi estasiati (θεάομαι) la sua gloria di Figlio unigenito del Padre, facendo anche di noi dei figli di Dio, riversando dalla sua « pienezza » « grazia dopo grazia ».

A questo punto scompare la figura del L., che non ricomparirà più nel Vangelo. Ma il Vangelo sarà un continuo riecheggiare dei temi risuonati nel prologo, quasi una sinfonia sviluppantesi sulle note dell'ouverture.

Resta chiaro il concetto di S. Giovanni: il L. non è un'astrazione, ma è un personaggio reale, Figlio di Dio e Dio egli stesso nel pieno senso della parola, intimamente unito al Padre e pur legato al mondo in quanto lo crea, lo vivifica, lo illumina, in esso viene ad abitare rivestendo la carne dell'uomo, e rende l'uomo partecipe di una soprannaturale generazione. Il L. è Gesù Cristo.

II. Il significato del L. giovanneo. È naturale domandarsi: perchè Giovanni introduce questo termine' per quale caratteristica il nome L. è meritato da Gesù che pure riceve nella letteratura del N. Test. tanti altri titoli di Signore, Messia, Figlio di Dio, Figlio dell'uomo. . .? sotto quale punto di vista il nome L. ci fa considerare Gesù? Poniamo qui un problema d'esegesi, non di teologia trinitaria.

Già Maldonato trattò la questione, e concluse che ormai quasi tutti gli autori concordavano nel dire: « Filium vocatum fuisse « Verbum », quod *notitia Patris* sit » (*Comm. in Joan.*, cap. 1): Cristo è L. in quanto è « parola immanente » di Dio, idea « eius penitus naturam exprimens », già prima che venisse a rivelarci il Padre nell'Incarnazione (cf. Giov XIV 9: « chi vede me, vede il Padre mio »), quando ancora era presso il Padre. Così si spiegherebbe perchè Cristo non riceve più il titolo di L. dopo l'Incarnazione. In sede esegetica si può rimproverare a questa interpretazione d'essere un po' troppo metafisica: se pur è vero che i Greci già conoscevano il L. come « parola interiore » o « pensiero », non è detto tuttavia che il prologo giovanneo debba suffragare questa accezione, la quale del resto sembra esclusa nella I Giov dove l'Apostolo insiste sulla esperienza realistica che egli aveva del « Verbo di vita »; infine non si dimentichi che Giovanni concepisce il L. come realtà fisica sussistente e personale.

Secondo un'altra interpretazione (Harnack, Zahn, Loofs), Cristo sarebbe chiamato L. per la sua opera di *rivelatore* ed *interprete di Dio*, compiuta dopo la Incarnazione, durante il ministero terrestre: in lui il Padre ha parlato al mondo completamente e definitivamente, così ch'egli si può veramente dire « l'esegeta » di Dio (cf. Giov I 18 ed Ebr I 2: « ultimamente Dio ci ha parlato nel Figlio »); e se Giovanni dà a lui questo titolo già nella sua preesistenza, ciò fa solo per ben marcare l'identità della persona che era presso Dio fin dall'inizio con quella che venne un giorno tra di noi. Così hanno inteso il L. anche S. Ignazio d'Ant. (Magn. VIII, 2; Rom. VIII, 2; Eph. III, 2; XVII, 2), il *Kerigma Petri* (cf. Clem. Aless., *Strom.*, I, 182), il *Pastore* di Erma (Simil. VIII, 3) e altri Padri in seguito. Senonchè Giovanni, in questa interpretazione, darebbe al Cristo preesistente (e solo al Cristo preesistente, se ci teniamo al prologo) un titolo che conviene a Cristo unicamente durante la sua esistenza terrena; del resto, come si può far entrare in questa concezione tutto ciò che Giovanni, con una insistenza che pare intenzionale, dice circa l'opera del L. nella creazione (prologo), circa la sua mediazione di vita (prologo e I Giov), circa la sua parte di esecutore dei divini giudizi (Apoc.)?

Crediamo dunque che il L. si lasci meglio descrivere come *parola vivificatrice di Dio:* la quale è stata creatrice e continua a dare la vita nella persona di Cristo, universale cooperatore del Padre. Questa Parola è chiamata « luce » in quanto « brilla » (φαίνει, Giov I 5; i Padri greci insistono su questo vocabolo, opponendolo a φωτίζειν = illuminare), in qualche modo ancora vivificando; « luce » infatti è per Giovanni un'immagine compendiosa di Dio (« Dio è luce », I Giov I 5), come per il V. Test. (cf. il termine *gabód* = gloria, splendore di Dio) e per tutta la cultura orientale, che concepiva appunto la divinità come un essere di luce in cui le tenebre non trovano posto. Con l'Incarnazione questa luce diventa più propriamente illuminante (Giov I 9), ma sarà sempre un « lume di vita » (VIII 12), in quanto dà agli uomini la capacità di diventare figli di Dio (I 12: qui il soggetto non è più τὸ φῶς del vers. 9, ma è certo il L. in quanto luce). In questo senso il prologo suonerebbe suggestivamente così: « Nel principio, la Parola creatrice di Dio esisteva ed era presso Dio, ed essa era Dio. Per mezzo di essa tutto fu fatto e nulla è stato fatto senza di essa .... In essa era la vita .... e la vita era luce .... splendente nelle tenebre .... Essa (luce) veniva nel mondo .... (e così la Parola) fu nel mondo .... non ricevuta da tutti, dando a quanti la ricevettero la facoltà di diventare figli di Dio .... La Parola si fece carne e pose le sue tende tra di noi, e noi abbiamo visto il suo splendore ..., da essa abbiamo ricevuto grazia dopo grazia ». Questa presentazione è biblica e continua in linea diritta ciò che il V. Test. aveva detto della parola divina.

III. Il L. nel V. T. e nell'antico Oriente. Di questa nozione del L. giovanneo si vuol rintracciare la preistoria: è sempre interessante ricostruire la genesi di un'idea poichè ci aiuta a discoprirne la ricchezza.

In tutto l'Oriente antico la « parola divina » è concepita come una forza cosmica. Accanto a certi inni sumerici ed accadici che glorificano la parola di un Dio, specialmente di Enlil definito « il Signore dalla giusta parola », e poi di Marduk, si presentano vari passaggi della Bibbia che, in forma ritmata e solenne, celebrano la « voce » di Jahvè e i suoi effetti nella natura: cf. Am I 2, Giud XVI 17–18, soprattutto il Salm XXIX. A questa parola viene attribuita sia la creazione degli esseri (*creatio prima*), sia il loro mantenimento nell'esistenza (*creatio continuata*).

La prima nozione è corrente in Egitto, dove dura fino all'epoca greco–romana. È meno in rilievo, invece, presso gli Assiro–Babilonesi, dove l'accento è posto piuttosto sul potere della parola divina di perpetuare la vita (cf. Dürr). Ambedue le concezioni esistono nel V. Test. dal primo racconto della creazione fino agli ultimi libri canonici; e si riscontra anche negli apocrifi. Dappertutto poi la parola divina riceve degli epiteti che esprimono la sua sublimità, la sua verità, la sua immutabilità ed efficacia. Tale efficacia può parteciparsi anche alla parola di quegli uomini che sono in speciale comunicazione con Dio e sono « ispirati » da lui: si sa come tutta la Bibbia tiene in considerazione la parola di Mosè, di Aronne, dei Profeti, che si presentano solo col dire: « la parola di Jahvè si è fatta a me, dicendo .... ». E ciò è sentito anche in Egitto e in Mesopotamia. In conseguenza, l'a–

nima dei fedeli resta penetrata di venerazione e di religioso timore nei riguardi della parola divina; in Egitto sorgono persino dei nomi teoforici come: « Ammon ha detto », quasi un parallelo al significato del nuovo nome assunto da Giuseppe in Gen XLI 45: « la divinità ha detto ».

Si può sostenere che la parola divina è stata concepita come un'ipostasi? Così ci pare, almeno al termine dello sviluppo del V. Test. Già alcuni passi, come Is LV 10, Salm CVII 20, CXLVII 15, sembrano contenere più di una semplice personificazione poetica della parola di Dio. In ogni caso, in Sap XVIII 14–16 l'ipostaticità della « parola onnipotente » sembra evidente. Maggior sviluppo non sarà dato a questa idea, e si fisserà l'attenzione sulla « Sapienza » personificata, la qual nozione del resto è ben connessa con quella di « Parola ». Si noti che mentre la teologia babilonese non è arrivata a questo stadio, quella egiziana è andata addirittura all'eccesso opposto facendo della parola (Hw) divina un dio distinto.

A chiarire questo processo di personificazione non si dimentichi che per gli antichi orientali la parola di Dio è qualcosa di concreto, per quanto sottile sia la sua natura: essa è legata al « soffio » che esce dalla « bocca di Dio »; « soffio » e « parola » possono essere equivalenti in ebraico (cf. Imschoot in *Rev. bibl.*, 44 [1935] 491) e anche in egiziano. Un regresso rispetto a questa dottrina può essere invece considerata la nozione rabbinica della « memra » (parola di Dio), la quale, pare, è una espressione dai Targumim sostituita al nome divino soltanto per evitare un antropomorfismo. Si sa, del resto, come il giudaismo freni e riduca la tendenza crescente del V. Test. a distinguere delle ipostasi in Dio; persino la « Sapienza » verrà sostituita dalla « Torah » (cf. Bonsirven, *Il giudaismo palest. ai tempi di G. C.*, Torino 1950, p. 23).

IV. **Il L. nella filosofia greca antica.** Si è voluto dire che « in una delle più grandiose creazioni dello spirito umano (il L. di Giov.) c'è una reminiscenza diretta e cosciente del *proemium*, potente nelle idee, del filosofo di Efeso . . . , poichè Eraclito ha cominciato, come l'evangelista, la sua opera con queste parole . . . . » (M. Norden, *Die antike Kunstprosa*, p. 473). Anche Giustino attribuisce ad Eraclito l'onore di aver per primo proclamato l'esistenza del L. (*I Apol.*, XLVI; II Apol., VII). L'idea del « tenebroso » di Efeso non è molto chiara e non trova interpretazioni concordi. Per Lebreton è il primo abbozzo della concezione stoica: il L. è dio immanente al mondo, ragione che lo guida, legge che lo governa, fuoco che l'alimenta e lo divorerà (p. 43). Altri hanno avanzato serie riserve sulla importanza di questa nozione e di questo nome nella filosofia di Eraclito (infatti non trova posto nell'assoluto mobilismo di Eraclito, che, essendo « assoluto », è senza « sostanza », senza « legge », senza « ragione »), pur non giungendo ad escluderla del tutto, come invece potè essere esclusa in Platone (cf. Lebreton, p. 43).

Più completa è la concezione dello Stoicismo (v.). Nulla, per dirla con le parole di Cleante, è più divino che la « ragione » (logos): il mondo è retto da essa, si è sviluppato per essa, è mantenuto e sarà eternamente quello che è per l'azione del principio razionale. L'uomo, l'essere più nobile nel mondo, è uomo per la ragione: suo dovere è di seguire la ragione e solo in essa egli troverà la sua felicità. Ma, stante il panteismo degli stoici, questo L. non è nè un creatore, nè un intermediario della creazione, nè un esemplare del mondo, nè una forza divina qualsiasi trascendente la natura: esso è intrinseco alla natura, un suo principio attivo, privato di vera personalità, pur essendo descritto come ragione. Esso non è che uno dei molti aspetti sotto i quali gli stoici amavano rappresentarsi il principio attivo immanente dell'universo (Dio, il destino, la provvidenza, la « natura »); secondo un paragone di Zenone, questo principio attivo razionale e un seme fecondo e saggio, che, deposto nel mondo, lo conduce ad un felice destino. Seneca, contemporaneo delle origini cristiane, accorda alla « ratio » una parte più attiva (*Epist. LXV*, 2), una capacità di muovere e di trasformare la materia, ma anch'egli fa unità indistinta di Dio, natura, ragione divina, destino (*De benef.*, IV, 7, 1). Per Epitteto, che pur mette Dio in così netto rilievo, il L. non è se non la ragione, che noi abbiamo in comune con gli dei, « non già una saggezza divina speciale, ancor meno una personalità, meno ancora un intermediario di cui Dio si sarebbe servito per la creazione » (Bonhöffer, p. 189). Presso Marco Aurelio compare una espressione tecnica che precisa il compito del L.: i λόγοι σπερματικοί sono « germi » costitutivi delle « nature specifiche » delle cose (per usare il dizionario aristotelico), emanati dal L. in cui sono rinchiusi (cf. Lagrange, p. 171); neppure questi λόγοι, dunque, ci fanno uscire dal panteismo.

V. **Il L. in Filone** rappresenta un notevole avanzamento della dottrina (v. Filone, II 4): un compromesso tra le dottrine stoica, platonica e biblica. La sua originalità consistette nell'impadronirsi del L. degli stoici per dargli un posto nella religione del più puro monoteismo. Deciso ad imporre al pensiero greco l'idea di un Dio trascendente, Filone volle anche salvaguardare il principio rivelato dell'azione di Dio nel mondo, specialmente nella vita morale e religiosa degli uomini. Perciò stabilì un intermediario tra Dio e il mondo. Prima di creare il mondo, Dio ne creò un modello perfetto, non sensibile nè corporeo, il L., distinto da Dio e distinto dal mondo, immagine di Dio e modello delle creature, causa strumentale e causa esemplare, essere divisore (λόγος τομεύς) che dissipa la confusione del caos e principio di unità armonica (come l'Amore di Empedocle). Il L. ha pure una funzione morale: è il rivelatore e l'illuminatore degli uomini, canale e distributore delle grazie, persino loro nutrimento e bevanda spirituale, intercessore e strumento di pentimento e di riconciliazione. Infine egli è figlio di Dio e può essere l'oggetto di culto da parte degli « imperfetti » (cf. Lagrange). Bisogna però notare che, quanto sono chiare le funzioni « ad extra » del L. di Filone, altrettanto resta incerta la sua natura intima: è un « essere limitrofo tra Dio e l'uomo, meno di quello, più di questo » s'accontenta di dire Filone; è una delle varie potenze derivanti da Dio, e la sua personalità stessa è così poco marcata che, tra gli esegeti del filosofo alessandrino, alcuni vedono nel L. una semplice figura di linguaggio o una accomodazione esegetica, e sono costretti a concludere che Filone stesso abbia lasciato indeciso se il L. sia persona o semplice attributo divino.

VI. **Il L. nella gnosi mandaica.** Gnosticismo (v.) e religione dei Misteri (v.) hanno pure specu-

lato sul L.: in questi ultimi tempi ad essi si richiese una possibile spiegazione del « mistero » giovanneo. Anche in questo campo già molte posizioni sono state abbandonate: fu facile, ad es., osservare che la vaga figura ed il nebuloso mondo del « Salvatore » delle religioni sincretistiche era ben distante dalla marcata personalità del L. di Giovanni.

Secondo un'ipotesi di Reitzenstein, Bauer, Bultmann, Schaeder, negli scritti dei MANDEI (v.) si troverebbe l'origine della dottrina giovannea. In questi scritti ci sarebbe tutto un mondo simile a quello di Giovanni: il mondo della *luce* su cui regna il gran re della luce, ineffabile ed incommensurabile, la cui luce *brilla* ed il cui splendore si spande su tutti i mondi; egli è la luce delle luci inferiori, senza difetti, senza *tenebre*, il *vivente* in cui non c'è morte; egli è anche la prima *via*, da cui procedono altre vie ed altre emanazioni: tra esse *Giovanni Battista*, l'unico maestro umano (il prologo di Giovanni sarebbe indirizzato contro i Mandei quando dice di Giovanni Battista: « non era lui la luce, ma solo doveva far testimonianza alla luce »). In quegli scritti c'è poi la dottrina dell'inviato celeste: egli è *Figlio di Dio*, rivestito di luce e di *grazia*, anzi è egli stesso la *luce*: deve venire sotto una *forma corporale* per aiutare i fedeli, pur senza dover lasciare suo Padre; ma è ricevuto solo da *pochi uomini*. In questa letteratura, peraltro, manca il titolo di L.: poco male, quando c'è la dottrina annunciata dal nome; del resto, si soggiunge, il nome L. esiste in alcuni scritti singolarmente affini in molti punti al mandeismo, quali sono le odi di Salomone, le lettere di S. Ignazio d'Antiochia (cf. SCHLIER, *Die Ignatiusbriefen*) e la letteratura ermetica. Quantunque sparsi qua e là, tutti questi elementi rivelerebbero il sostrato culturale, il « mito » generale dell' « Urmensch », da cui l'insegnamento giovanneo sul Cristo–Logos sarebbe derivato.

VII. La dottrina del L. nel neoplatonismo, interessante nei confronti della teologia cattolica, ovviamente non può giovare all'esegesi di Giovanni. Sarà discussa sotto PLATONISMO (v.).

VIII. Conclusioni. — 1) Circa la parentela di Giovanni col mandeismo si son dette troppe cose senza fondamento. Molti dei paralleli citati sono meramente verbali e nascondono concetti spesso totalmente differenti, come ha mostrato LAGRANGE (p. 9–31) a proposito di parecchi testi mandaici citati da BAUER nel suo commentario al IV Vangelo (2ª ediz.). Inoltre e soprattutto, nessuno ha potuto dimostrare che la liturgia mandaica sia anteriore al cristianesimo e che vi abbia esercitato un influsso; anzi, dopo il fondamentale studio di PERCY, sembra aver guadagnato molto favore la tesi, già sostenuta da BÜCHSEL e LOISY, secondo cui fu proprio la tradizione evangelica ed in particolare il IV Vangelo ad influenzare la teologia dei Mandei.

2) Più interessante invece risultava un tempo il confronto con Filone. Oggi se ne parla meno; si noti la diversità di linguaggio tenuto già da Loisy nella 1ª ediz. (1903, p. 154) e nella 2ª (1921, p. 88) del suo *Le quatrième Evangile*. Ci sono in Giovanni dei concetti primari che non si trovano per nulla nè in Filone, nè in alcuna delle filosofie precedenti: tali sono l'eternità del Verbo, la sua personalità, divinità, incarnazione, filiazione divina in senso stretto. Il L. di Filone è un essere bastardo a metà strada tra Dio e l'uomo, di una personalità abbastanza incerta: è detto figlio di Dio « maggiore » o « primogenito » sulla stessa linea in cui anche il mondo viene detto « figlio minore ». Inoltre la personalità del L. in S. Giovanni è tutta orientata verso una missione nel mondo: missione di creatore, di luce, di apportatore di vita, di esecutore dei giudizi divini: in una parola, il L. si identifica con Cristo e con la sua opera di mediatore tra Dio e gli uomini. Di questi aspetti solo il primo è presente in Filone: ma se il L. filoniano è creatore, tale è solo come un intermediario, non già come un mediatore.

Nelle filosofie precedenti, poi, il L., che è in relazione col mondo, è solo una « ratio », regola, norma o legge, di cui viene messa qualche volta in evidenza la funzione attiva, non mai l'individualità.

3) Tutto sembra riportarci a vedere una preparazione al L. giovanneo in quella linea di pensiero che sale dalle origini del Vecchio Test. verso il Nuovo, rendendo sempre più concreto, più ricco, più importante, più personale il concetto della « Parola » creatrice, vivificatrice e conservatrice di Dio; dal che difficilmente si potrà dissentire se, come a noi pare probabile, il senso del L. di Giovanni è proprio quello di « Parola » mediatrice dell'azione divina. Si dirà che il processo di personificazione di questa Parola era arrivato solo a un abbozzo dopo tutto il Vecchio Test.; ma si dimenticherebbe che esso fu continuato da quello del concetto di Sapienza, del tutto parallelo, in cui, anzi, i vecchi motivi intessuti intorno al L. furono anche meglio messi in rilievo e ricevettero un profondo arricchimento. Si legga Sap IX 1–4: « Signore della misericordia, che facesti tutte le cose per mezzo della tua *Parola* (Logos), e per mezzo della tua *Sapienza* plasmasti l'uomo ... » (si noti il parallelismo sinonimo tra L. e Sapienza); Eccli XXIV 5: « io (Sapienza) uscii dalla bocca dell'Altissimo »; VII 22: « la Sapienza *artefice* di tutte le cose mi ha istruito »; VII 25 s: « essa è effluvio della potenza di Dio ed emanazione della maestà del Dominatore universale, ond'è che nulla di impuro può cadere in lei. Poichè essa è un riflesso della eterna *Luce, specchio* senza macchia della *attività* di Dio » (parallelismo tra « luce » ed « attività » di Dio); VII 27: « essa plasma gli amici ed i *profeti* »; Eccl I 4: « è stata creata prima di tutte le cose ed ..... è ab æterno »: Prov VIII 22: « ab æterno ... costituita regina, *fin dal principio*, fin dai primordi della terra »; VIII 30: « io era *presso di lui* come un pargoletto »; Prov XXX 4: « figlio di lui » (cf. LAGRANGE in *Rev. bibl.*, 1905, p. 494).

Non è ancora il risuonare dei temi del prologo, ma sembra difficile supporre che Giovanni abbia ignorati questi testi. Già Paolo se ne fa eco inconfondibile quando li applica a Cristo: « Cristo, potenza di Dio e *Sapienza* di Dio » (I Cor I 24), « *specchio* del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura ... ; ogni cosa è stata *creata* per mezzo di lui ed in lui ed egli è *prima di ogni cosa* » (Col I 15 ss). Pare che ogni discontinuità sia scomparsa tra i vari gradi della scala che sale dalla « Parola divina » del Vecchio Test. alla « Sapienza uscita dalla bocca dell'Altissimo », al Cristo–Sapienza di S. Paolo, al Cristo–Logos di S. Giovanni. Non vogliamo dire che il L. di Giovanni sia una

semplice deduzione da premesse bibliche: resta sempre una intuizione stupenda del suo misticismo che ha contemplato nel Cristo storico e nelle sue parole il mirabile congiungersi del Figlio di Dio preesistente con la creatura; egli, che non ha speculato ma che, come tutti i mistici, tendeva alla semplificazione dei fatti caduti sotto la sua esperienza, giudicò che nessuna nozione unificava i dati della vita di Cristo meglio della nozione del Logos-incarnato. Egli avrebbe potuto anche scegliere il titolo di « Sapienza »: ebbene, solo nella scelta del nome, semmai, potè subire un influsso dalla filosofia del tempo, discesa ormai dalle altezze esoteriche delle scuole per diventare popolare.

Bibl. — Commentari al IV Vangelo e le teologie bibliche, in particolare quella cattolica di M. Meinertz, II (Bonn 1950) 260 ss, e quelle protestanti di E. Stauffer (Gütersloh[5] 1948) 38-42 e di R. Bultmann (Tübingen 1951) 406-416. — F. Prat, in *Dict. de la Bible*, IV, col. 328-29. — E. Repo, *Der Begriff « Rhêma » im Bibl.-griechischen*, Helsinki, 1951. — E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhund.*, Freiburg 1910. — E. Tobac, *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 1929, p. 213-238. — J. Vostè, *Studia johannaea*, Roma 1930, cap. II. — J. Surianski, *De mysterio Verbi Inc. ad mentem B. Joh. Apost.*, Roma 1941. — B. Prete, *La sintesi cristolog. del prologo giovanneo*, in *Sapienza* 4 (1951) 478-87.

L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A. Test. und in antiken Orient*, Leipzig 1938 — V. Hamp, *Der Begriff « Wort » in den aram. Bibelübersetzungen*, München 1938. — E. Paci, *La concezione mitologico-filosofica del L. in Eraclito*, in *Acme*, 2 (1949) 176-201. — L. Stefanini, *La nascita del L. in Eraclito*, il L. come parola, natura, valore, in *Giorn. crit. della filos. ital.* 29 (1950) 1-23. — W. Kranz, *Der L. Heraklits u. der L. des Johannes*, in *Rhein. Museum f. Philologie*, 93 (1949-50) 81-95. — Bonhöffer, *Epiktet und das N. Test.*, Leipzig 1913. — J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris[4] 1919. — Lagrange, *Le L.* di Eraclito, degli stoici, della filosofia dualista, di Filone, in *Rev. bibl.*, 32 (1923) 96-107, 161-76, 176-184, 321-71; cf. *Rech. de sc. relig.*, 16 (1926) 320 ss. — T. F. Glasson, *Heraclitus' alleged Logos doctrine*, in *Journ. of theol. Studies* 3 (1952) 231-38: la dottrina del L. come principio cosmico fu falsamente attribuita ad Eraclito dagli stoici, seguiti da molti moderni. — U. Hölscher, *Der L. bei Heraklit*, in *Varia variorum. Festgabe f. K. Reinhardt*, Münster-Köln 1952, p. 69-81. — J. B. Lotz, in *Hörer des L. Der Mensch. bei Herakl it von Ephesus*, in *Scholastik* 28 (1953) 543-70. — Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; cf. *Rev. bibl.*, 31 (1922[t] 282 ss. — Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, in *Rev. bibl.*, 36 (1927) 321-49, 481-515, 37 (1928) 1-36. — B. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, ivi, 37 (1928) 37-62. — F. Büchsel, *Joh. u. der hellenistische Syncretismus*, Gütersloh 1928. — S. Lyonnet, *Hellénisme et christianisme*, in *Biblica* 26 (1945) 115-132, cf. p. 126 ss. — J. Schmidt, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage*, in *Bibl. Zeitschr.*, 20 (1932) 121-38, 247-58. — J. Dillesberger, *Das Wort vom L.*, Salzburg 1935. — A. Loisy, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris 1934. — E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung des johann. Theologie*, Lund 1934. — A. Debrunner, H. Kleinknecht, O. Procksch, G. Kittel, art. *Λόγος* in G. Kittel, *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 60-140. — C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de S. Jean*, in *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 183-195. — R. G. Bury, *The fourth Gospel and the Logosdoctrine*, Cambridge 1940. — J. Dupont, *Essais sur la christologie de S. Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*, Bruges 1951. — W. J. Phythian-Adams, *The L.-doctrine of the IV Gospel*, in *The Church quarterly Review*, 139 (1944) 1-23. — Tournay, Barucq, Robert, Starcky, Mondesert in *Dict. de la Bible. Suppl.*, V, col. 425-497 (studio approfondito, con conclusioni simili alle nostre). — A. Lieske. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Munster 1938. — H. Paissac, *Théologie du Verbe* presso S. Agostino e S. Tommaso, Paris 1951. — B. Lonergan. *The concept of Verbum in the writings of S. Thomas Aq.*, in *Theolog. Studies* 7 (1946) 349-92, 8 (1947) 35-79, 404-44, 10 (1949) 3-40, 359-93.

LOHBAUER Francesco Saverio, O.F.M. (1812-1885), n. a Pretzabruck, m. a Monaco, francescano dal 1834, parroco di S. Anna, a Monaco, quivi professore di filosofia e di teologia, definitore e per 5 volte provinciale, curò lo sviluppo e lo assetto della provincia, promosse gli studi, la conoscenza e l'osservanza della liturgia nell'Ordine. Lasciò a stampa, tra l'altro, un *Rituale ecclesiasticum* ad uso dei chierici francescani di Baviera (3 voll., Munchen 1851-1852) e una *Geschichte der Märtyrer von Japan* (ivi 1868). — *Franziskanische Studien*, 1930, p. 298-306.

LÖHE Giov. Corrado Guglielmo (1808-1872), n. a Fürth (Baviera), m. a Neuendettelsau (media Franconia), dove era parroco dal 1837. Quivi, con l'aiuto della missione americana, fondò un istituto missionario (1846) e uno per le diaconesse (1854) consacrati all' assistenza dei protestanti bavaresi dispersi negli Stati Uniti e in Australia. Fu apostolo anche delle « missioni interne » nei paesi protestanti e a questo scopo fondò pure una società. Promosse ospedali, asili, ospizi. Spirito generoso e retto, s'accostò molto al cattolicesimo non solo per lo zelo di carità, ma anche per gli ideali religiosi e per le forme liturgiche. Ond'è che trovò aspre opposizioni nelle autorità e nell'ambiente protestante. Lasciò diversi scritti di propaganda, di ascetica, di formazione per i membri delle sue società. Particolarmente fortunati furono: *Drei Bücher von der Kirche* (1845, 1928[6]), *Evangelienpostille* (1848), *Der evangelische Geistliche* (1852-58, 2 voll.). — Riedizione di *Gesammelte Werke*, progettata in 7 voll., iniziata con III-1 (Neuendettelsau 1951), a cura di Kl. Ganzert. - J. Deinzer, *W. L's Leben*, Gütersloh 1873-92, 3 voll. (I, 1901[3]). — H. Matthies, *W. L. Leben u. Werk*, Hamburg 1951. — S. Hebart, *W. L.s Lehre von der Kirche*, Neuendettelsau 1949.

LOHER (*Loer*), certosino (c. 1490-1554), n. a Hoogstraeten (Anversa), m. nella certosa di Würzburg. Era già ecclesiastico quando entrò nell'Ordine (1518, a Colonia), nel quale coprì con sommo onore importanti cariche direttive (vicario, priore, visitatore, commissario generale), rendendosi grandemente benemerito per l'incremento dato all'osservanza regolare, per il ricupero e per la difesa del patrimonio materiale dell'Ordine in Germania. Soffrì le persecuzioni degli eretici e dei malvagi. Era in altissima stima presso Carlo V, principi, vescovi, signori, che ricorrevano ai suoi consigli. Il vescovo di Augusta, Ottone Truchsess, gli aveva affidato la riforma religiosa della sua diocesi.

Ebbe la parte principale nell'edizione di Dionigi Cartusiano (v.). Pubblicò e tradusse, a scopo di

edificazione, testi biblici (il Vangelo, il Salterio), vite di Santi (fra cui la *Vita di S. Caterina* di Raimondo da Capua, il *Dialogo* e preghiere della Santa), opere ascetiche di vari autori. v. l'elenco presso S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 870 s.

Erano suoi fratelli **Bruno** e **Ugo**, che, per i suoi consigli, abbracciarono essi pure la Regola certosina. Cf. S. Autore, ivi, col. 869 s.

LOHMANN Giov. Battista, S.J. (1824–1911), n. a Etteln (Vestfalia), m. ad Aarhus, gesuita dal 1857, missionario in Danimarca (1872) e poi nelle isole Far-Öer (1872 s), professore (1873–82) e poi rettore del collegio di Ordrupshoj, provinciale dei Gesuiti della provincia tedesca (1884–88), infine parroco ad Aarhus. Scrisse egregiamente di spiritualità, e le sue opere, quali *Betrachtungen für alle Tage* (1928[16], 2 voll.; edizione abbreviata per i religiosi 1908[5]). *Leben Jesu* (1907[4]), *Gaben des H. Geistes* (1902[5]), *Priesterstand* (1899[2]), ebbero meritato successo. — L. Koch in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 632 s.

LOHNER Tobia, S.J. (1619–1697), n. a Neuötting, m. a Monaco, gesuita dal 1637, eccellente teologo, predicatore stimato, scrittore egregio di ascetica, di liturgia, di teologia pastorale e di oratoria. Pure in mezzo ad un lavoro assiduo di professore, di prefetto degli studi, di rettore, pubblicò varie opere, che furono molto lette e utilizzate in seguito, fra le quali giova ricordare: *Institutiones quintuplicis theologiae*, positiva, ascetica, polemica, speculativa e morale, Dillingen 1679; *Institutiones theologiae mysticae*, ivi 1680; *Succincta doctrinarum asceticarum summa*, ivi 1685; *Armamentarium, seu panoplia spiritualis*, ivi 1688; *Bibliotheca manualis concionatoria*, ivi 1681, voll. 4; *De munere concionandi, exhortandi, cathechizandi*, ivi 1682; *De sacerdotii origine et praestantia*, ivi 1681. — Sommervogel, IV, 1901–16. — Hurter, *Nomenclator*, IV[3], col. 632 s.

LOISEAUX Giov. Gius. v. Piat de Mons.

LOISY Alfredo (1857–1940), storico delle religioni e biblista francese, n. ad Ambrières, m. a Parigi. Compì gli studi nel collegio di Saint-Dizier e nel Seminario maggiore di Châlons-sur-Marne, dove divenne prete nel 1879. Iniziato il ministero parrocchiale, vi rinunciò due anni dopo per perfezionare i suoi studi all' « Institut Catholique » di Parigi, dove subì l'influenza di mons. d'Hulst (v.) e di mons. Duchesne (v.). Quivi insegnò fino al 1893, quando, sospettato di appartenere alla « scuola larga » in materia d'esegesi, si dimise accettando un posto di cappellano presso le suore domenicane di Neuilly. Nel 1901 divenne « maître de conférences » all' « Ecole pratique des hautes études » e nel 1905 professore nel « Collège de France ». Nel 1908 fu colpito da scomunica: tragico epilogo di una dolorosa storia di sbandamenti dottrinali, iniziati nel 1893, aggravati nel 1902 con l'opera *L'Evangile et l'Eglise* (1929[5]), e poi sempre più difesi e peggiorati: v. Modernismo, II. Egli stesso ce ne lasciò un racconto in *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (3 voll., 1931) o, prima, in *Choses passées* (1913).

L. fu un fecondissimo lavoratore. Nel periodo cattolico diede alle stampe parecchi lavori: *Histoire du canon de l'Anc. Test.* (1890), *Histoire du canon du Nouv. Test.* (1890), *Histoire critique du texte et des versions de l'A. T.* (1892–1893), *Etudes bibliques* (1900), *La religion d'Israël* (1901). Durante il periodo di incertezze e di fermentazione modernista, oltre l'opera succitata del 1892, pubblicò: *Etudes évangeliques* (1902), *Autour d'un petit livre* (1903), *Le quatrième Evangile* (1903), *Les Evangiles synoptiques* (1904), *Simples réflexions sur le decret du S. Office « Lamentabili »* (1908). Qualche eco delle acri polemiche suscitate allora si trova, ad es., nelle *Lettres à l'abbé L.* (Paris 1904) di G. Frémont e nell'*Authenticité du IV Evang. et la thèse de mons. Loisy* (Paris 1905) di A. Nouvelle. Negli anni che seguirono la scomunica, L. non cessò dal pubblicare, pur disperdendo di più la sua attività.

Successe a J. Reville sulla cattedra di storia delle religioni al « Collège de France », dove rimase fino al 1926. Ormai senza freno, divenne spesso esageratamente capriccioso, e pubblicò: *Jésus et la tradition évang.* (1910), *Essai historique sur le sacrifice* (1920), *Les mystères païens et le mythe chrétien* (1919, 1930[2]), *La religion d'Israël* (1933[3]), *La naissance du christianisme* (1933), *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ* (1938), *Autres mythes à propos de la religion* (1938); nuove opere esegetiche, ben lontane dalla classica limpidezza delle prime: *Les Actes des Apôtres* (1920), *L'Evangile selon Marc* (1921), *Le quatrième Evangile* (2[a] ed. 1922, completamente rifatta), *L'Apocalypse de Jean* (1923), *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.* (1935), *Les origines du N. T.* (1936). In questo periodo L. lavora alla ricerca di una filosofia e d'una religione da sostituire a quella perduta, destinata, nel suo pensiero, a prolungare nel tempo i benefici del cristianesimo tramontato. Tale religione fu da lui elaborata alla maniera di Renan (v.), in funzione dei disastrosi eventi sociali e militari a cui egli dovette assistere, oppresso ed impotente, dal 1914 al 1940. Ne sono un'eco: *Guerre et religion* (1915), *Mors et vita* (1917[2]), *La paix des nations et l'avenir de la religion* (1919), *La morale humaine* (1923, 1928[2]), *La religion* (1917, 1924[2]), *Religion et humanité* (1926), *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933, 1934[2]). Questa nuova religione, intensamente sentita da L., ma molto vaga, era soprattutto un culto per l'umanità sorretto da una grande speranza nell'avvenire e nel progresso indefinito della mente umana.

La sua ultima opera intitolata: *Un mythe apologétique*, rivelava in lui delle zone di resistenza definitiva divenute ormai impermeabili al cristianesimo. Quantunque scosso nella sua nuova fede dagli ultimi avvenimenti, morì impenitente.

Con vari decreti del S. Ufficio (il primo è dell'1-VI-1932 e l'ultimo del 20-VII-1938) tutte le sue opere sono state messe all'Indice.

Bibl. — M. Lepin, *Les théories de mons. L.*, Paris 1908. — J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929. — M. J. Lagrange, *Mons. L. et le modernisme*, Juvisy 1932. — A. C. Cotter, *A. L.*, in *Theological Studies*, 2 (1940) 242-51. — L. Tondelli, *A. L.*, in *La Scuola cattolica*, 69 (1941) 20-45. — L. Salvatorelli, *A. L.*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 17 (1941) 119–21. — J. Coppens, necrologio in *Ephem. theolog. Lovan.*, 17 (1940) 356-8. — C. C. Mc Cown, *A. L. Unfaltering critic*, in *Journal of religion*, 22 (1942) 20-38. — M. D. Petre, *A. L. His religious significance*, Cambridge 1944. — T. Callander, *The sickness of christendom and the work*

of A. L., in *The Hibbert Journal*, 45 (1946-47) 1-12 — F. Heiler, *Der Vater des kath. Modernismus, A. L.*, München 1947 (l'autore è un simpatizzante del modernismo: v. Heiler Fed.). — G. Levi della Vida, *Pio X, Ern. Nathan e i « libri rossi » di A. L.*, in *Ricerche relig.*, 20 (1949) 192-96. — J. Coppens, *Le messianisme israélite selon A. L.*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 27 (1951) 53-69. — J. Guitton, *Souvenirs sur les relations de M. L. et de M. Bergson*, in *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, p. 187-202.

LOKMAN Nic. v. Lakman Nic.

LOLLARDI. Sull'etimologia e sul significato del nome non c'è conformità di pareri. Gli storici del sec. XVII e XVIII, Richard, Giraud, Pluquet, Hermand, e nel sec. XIX H.-C. Lea li definiscono eretici a carattere antinomistico spiritualistico, luciferiani, che prendono nome dal capo ***Lolhard Walter***. Identica è l'opinione del Du Cange nel *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Questi autori dipendono dall'opinione del De Sponde, il quale si rifà, per sua confessione, a Giovanni Hocsem e al Tritemio, come a fonti principali.

Lolhard sarebbe dunque l'eresiarca. Vissuto in Germania al tempo dell'Hocsem, cominciò a diffondere le sue dottrine verso il 1315 e fu condannato al rogo circa il 1321-1322. Ma il card. De Sponde nella sua *Annal. Baron. continuatio* (I ed., 1637) ha frainteso le sue fonti. Difatti Giovanni di Hocsem (da Liegi, 1278-1348) conosce i L., che però non chiama eretici, nè fa dipendere da Lolhard: « Eodem anno (1309) quidam hypocritae girovagi, qui *Lollardi*, sive *Deum laudantes* vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulieres nobiles deceperunt »; vestiti da penitenti si facevan credere reduci dalla battaglia di Courtrai (1302), ingannando le vedove; uno riuscì perfino a farsi riconoscere come il legittimo marito, già creduto morto.

Il Tritemio (1462-1516) parla di eretici, ma non conosce il nome di L.: negli *Annales Hirsaugienses* scrive di un certo ***Walterus***, arrestato e bruciato a Colonia, come capo dei « fraticelli »: «Lohareus autem iste Walterus . . . ». Il card. de Sponde dovette leggere « Lolhardus » invece di « Lohareus ». Anche così, ha tutta l'aria di non essere un nome nuovo, ma un nome comune dal significato ben noto (a buon conto i L. non sarebbero che i Fraticelli). Effettivamente nella vallata inferiore del Reno nel sec. XIV *Lollardo* ha un senso specifico. Da due testi, uno di Tommaso da Kempis (*Vita Florentis Radewins*) e uno di Busche (che parla d'un agostiniano di Windesheim, già amico del Radewijns, di cui tratta Tommaso), si ricava che nella vallata del Reno i « Fratelli della vita comune » erano, per l'abito e il modo di vivere, confusi coi L. noti. Questi, così chiamati dagli inizi del sec. XIV, dall'antico tedesco « lüllen » (= cantare a bassa voce) erano i « Fratelli di S. Alessio » o « Celliti », che al tempo della peste si incaricavano dell'assistenza ai malati e particolarmente della sepoltura dei morti, che accompagnavano con canti sommessi. Non eran quindi eretici, anche se, come tra i Beguardi, coi quali si confondevano, si scoprì qualche infiltrazione di arie ereticali.

L'altra etimologia da « lolium » (= zizania) ha tutta l'aria dello scherzo ironico.

Con significato di eretici, il vocabolo L. si trova per la prima volta in un decreto del vescovo di Worchester (1387), applicato ai primi predicatori wicleffiti: « instigatione diabolica conspirati in collegio illicito et a jure reprobato, nomine seu ritu Lollardorum confoederati . . . ». Perchè si sian chiamati L., forse si spiega pensando che quei predicatori, chiamati « Poveri Preti », « Poveri Predicatori », « Uomini Evangelici » o « Apostolici », giravano in abito da penitenti. Si badi che nel grande movimento ereticale del medioevo i nomi diversi non indicano sempre un'eresia nuova, ma soltanto una corrente dell'unico movimento ereticale, anche se la setta sorge per impulsi locali differenziati.

Si chiamino perciò L. o Patari, Valdesi, Umiliati, Fraticelli, Poveri Lombardi, Gioachimiti, Apostolici, Dolciniani o con altro nome, questi moti hanno evidenti parentele. Si vedano queste voci e anche Wiclef.

Bibl. — E. Carrick. *Wycliffe and the Lollards*, New-York 1908 — H. Cronin, *The twelve conclusions of the L.*, in *English hist. Review*, 1907, p. 292-304. — W. Harrison, *The L. in the time of Richard II*, in *London quarterly Review*, 1911, p. 224-40 — P. Oczipka, *Die literar Widersacher Wiclifs u. der L. in England*, Königsberg 1915. — J. Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, London 1908-13, 4 voll. — M. Deanesly, *The lollard Bible*, Cambridge 1920. — G. Macaulay Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, trad. it., Milano 1945. — R. Hedde in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 910-925. — G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1922. — W. S. Reid, *The Lollards in pre-reformation Scotland*, in *The Church history*, 11 (1942) 269-83. — H G. Russell, *Lollard opposition to oaths of creatures*, in *American hist. Review*, 51 (1946) 668-84. — E. G. Rupp, *Studies in the making of the english protestant tradition*, Cambridge 1947. il primo studio. — Marg. Deanesly, *The significance of the lollard Bible*, London 1951 (lo scopo di Wiclef e dei suoi cinque collaboratori nella traduzione della Bibbia non era l'istruzione dei fedeli, bensì l'intento politico di opporre la « vita dolce e povera e caritatevole di Cristo » come appare dalla Bibbia, alla corte papale, ai vescovi, ai chierici funzionari e a tutta la reggimentazione giuridica e gerarchica della Chiesa che costituiva un ostacolo insuperabile alla riforma).

LOMBARD Giovanni, S.J. (1648-1727), n. a Friburgo di Sv., m. a Vienna. Gesuita dal 1669 (a Lione), si distinse come predicatore e controversista. Ebbe gran fortuna di edizioni il suo *Abrégé des controverses de religion* (Nancy 1723), inserito nelle *Démonstrations évangéliques* di Migne (XIV, 1071-1178, sotto il nome di Pietro Gius. d'Orléans, S.J. † 1698), giudicato da Feller (v. Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1105, nota 2) il meglio che si possegga in questo genere dopo il « De capessenda vera religione » del Lessio.

LOMBARDI. — 1) v. Arnaldo da Brescia e Arnaldisti.

2) v. Catari, Concorrezi, Valdesi.

3) v. Gerolamiti, 2.

LOMBARDI (cognome *Solari*), celebre famiglia di scultori e architetti, oriunda del Canton Ticino, salita in grande fama sulla fine del sec. XV e all'inizio del sec. XVI per grandi opere create in Lombardia, a Ferrara, nelle Romagne, specialmente nel Veneto e a Venezia. Si distinsero: Pietro di Martino (n. a Carona sul lago di Lugano c. 1435,

m. a Venezia nel 1515), autore della chiesa di S. Maria dei Miracoli (1481–89) a Venezia, di monumenti sepolcrali al Santo di Padova, nelle chiese veneziane dei SS Giovanni e Paolo, dei Frari...; Tullio (c. 1455–1532) e Antonio (c. 1458–1516), figli e collaboratori di Pietro, cui, tra l'altro, si debbono (a Tullio) la statua funebre giacente di *Guidarello Guidarelli* (museo civ. di Ravella), *Bacco e Arianna* (museo estense di Vienna), *S. Antonio e il cuore dell'avaro* (arca del Santo a Padova) e (ad Antonio) il *Miracolo di S. Antonio* (arca del Santo a Padova), la decorazione dei « camerini d'alabastro » nel castello degli Este a Ferrara; Girolamo, detto anche Girolamo da Ferrara (c. 1504–c. 1590), figlio di Antonio, che lavorò a Venezia nella libreria e nella loggetta del Sansovino, indi a Loreto, dove lasciò tra l'altro le 4 statue dei profeti per la S. Casa, infine a Recanati, dove fondeva in bronzo il ciborio per il duomo di Milano, il tabernacolo per il duomo di Fermo, ornamenti per la S. Casa di Loreto; collaboratori di Girolamo nei lavori per Loreto furono suo figlio Antonio (c. 1550–1610) e i fratelli Aurelio (1501–1538) e Ludovico (c. 1507–1575).

Alfonso (1497 probabilmente a Ferrara–1537 a Roma) uscì forse da un ramo laterale della famiglia (sua madre era Eleonora L. e il padre Nic. Cittadella di Lucca). Fu molto celebrato come scultore, lavorando specialmente a Bologna (*Transito della Vergine* in terracotta per l'ospedale S. Maria della Vita; *Risurrezione di Cristo, Storia di Rebecca, Nascita di Esau e Giacobbe, Mosè presentato al Faraone*, per S. Petronio; *Storie di S. Domenico* e *Adorazione dei Magi* per la predella marmorea dell'arca di S. Domenico) e a Roma (ritratti di *Clemente VII* e di *Giuliano de' Medici*, ora al Palazzo Vecchio di Firenze). Le sue opere, modellate con mirabile abilità, mostrano nobile compostezza classica, ma fredda e superficiale.

LOMBARDO Pietro v. Pietro L.

LOMBARDO Vincenzo Giuseppe, O.P. (1836–1900), n. a Castelvetrano (Trapani), m. a Palermo. Entrato fra i Domenicani a Roma (S. Sabina) nel 1853, ivi iniziò gli studi, completati poi a Noto (Sicilia), ove fu ordinato sacerdote (1859). Divenne lettore (1860), professore, maestro dei novizi e rettore (1864). Insegnò S. Scrittura a Düsseldorf (1871) e teologia a Graz (1873). Ritornato in Italia (1875), si diede per qualche tempo, con grandissimo frutto, alla predicazione. Nel 1880 fondò il convento di S. Rocco ad Acireale (Catania), ove fu priore fino al 1897. Rifiutò la nomina a procuratore generale dell'Ordine e quella ad arcivescovo di Catania (1896). Vicario generale per la Sicilia (1897), promosse attivamente la rifioritura dell'Ordine, e nel 1906, ricostituita la provincia, fu fatto provinciale. È grandemente benemerito dell'Ordine e della Chiesa. Lasciò: *Conferenze religiose e sociali*, 2 voll., 1902–4; *La separazione dello Stato dalla Chiesa*, Acireale 1888; *Foglie d'autunno* (poesie), Noto 1878; *Spighe di Ruth*. Acireale 1893; *Saggio di traduzioni*, Palermo 1907; vari altri scritti inediti. — *Memorie Domenicane*, 25 (1909) 542–51, 47 (1930) 321–31. — M. A. Coniglione, *La provincia domenicana di Sicilia*, Catania 1937, p. 497–99.

LOMBARDO-RADICE Giuseppe (1879–1938), n. a Catania, m. a Cortina d'Ampezzo, insigne pedagogista, missionario della scuola serena integrale intesa a formare, nel rispetto della spontaneità dell'alunno, il culto degli ideali di verità, di bellezza, di bontà, di religione, di famiglia, di patria, che facciano del fanciullo non tanto l'erudito quanto l'uomo completo. Ad essa consacrò la sua indefessa appassionata attività di insegnante nelle scuole medie, nell'univers. di Catania (1911–22) e nell'istituto superiore di magistero (ora facoltà di magistero) di Roma (1924–38), di direttore generale e riformatore delle scuole elementari del regno (1923–24), al quale incarico fu chiamato da Giov. Gentile, e di scrittore. Di lui si leggono ancora con vantaggio: *Studi platonici* (Arpino 1906), *Saggi di propaganda politica e pedagogica* (Palermo 1910), *Lezioni di didattica* (ivi 1912), *Lezioni di pedagogia generale* (ivi 1916), *Educazione e diseducazione* (Firenze 1922, 1951[3]), *Athena fanciulla: scienza e poesia della scuola serena* (ivi 1925), *Vita nuova della scuola del popolo* (Palermo 1925), *Emerson quale profeta dell'educazione nuova* (Roma 1926), *Il problema dell'educazione infantile* (Firenze 1927), *Orientamenti pedagogici per la scuola italiana* (Torino 1932), e numerosi articoli sulle riviste, da lui dirette, *Nuovi doveri* (1907–11), *Rassegna di pedagogia e di politica scolastica* (1912–13), *L'educazione nazionale* (1919–33). v. *Didattica viva. Problemi ed esperienze*, pagine scelte e ordinate a cura di E. Codignola, Firenze 1951.

La sua filosofia dell'educazione risente dell'Idealismo gentiliano (v.), il quale, peraltro, dalla sua viva sensibilità e dalla sua vasta esperienza pedagogica viene mansuefatto e adattato all'effettivo mondo infantile, pur senza fare il posto adeguato all'ispirazione cattolica. — I. Picco, *G.L.-R.*, Firenze 1951. — E. Codignola, *o. c.*, Firenze 1951. — G. Bianca, *Bibliografia pedagogica del sec. XX. G.L.-R.*, in *Pedagogia*, 2 (Catania 1952) 72 s.

LOMBROSO Cesare. v. Fisiognomia, Antropologia criminale.

LOMELLINI: — **Benedetto**, Card. (1517–1579), n. a Genova da nobilissima famiglia. D'ingegno pronto, di animo retto e pio, acquistò fama di letterato e scienziato. Recatosi a Roma, abbracciò lo stato ecclesiastico. Il card. Carlo Caraffa lo fece suo uditore e consigliere, e Paolo V lo nominò chierico della Rev. Cam. Apostolica. Dopo aver partecipato alla legazione inviata a Filippo II re delle Spagne, al ritorno fu promosso vescovo di Ventimiglia. Il 12 maggio 1565, Pio IV lo creò cardinale del titolo di S. Maria in Acquiro, e il 7 settembre 1565 lo trasferì alla sede di Luni–Sarzana. Quivi si dimostrò pastore zelante e padre dei poveri, donando agli indigenti tutti i redditi della sua mensa. Visitò con vigilanza particolare la sua estesissima diocesi, lasciandoci una relazione, che è la più antica rimasta a Sarzana dopo l'incendio dell'archivio curiale, avvenuto nel sec. XV. Da Luni–Sarzana fu traslato alla sede di Anagni.

Giovanni Girolamo, Card. (1607–1659), n. a Genova da famiglia patrizia, studiò belle lettere in Roma, filosofia, teologia e giurisprudenza a Perugia. Fatto sacerdote, entrò in prelatura. Dapprima fece parte delle legazioni di Ferrara e di Bologna; indi divenne contemporaneamente legato di dette città e di Ravenna. Ciaconius, IV, 690, ne fa meritato elogio. Richiamato poscia a Roma da Innocenzo X, fu nominato commissario generale delle armate di

terra e di mare, pretore della città e tesoriere generale. In questi uffici diede nuovi saggi della sua scienza, vigilanza e prudenza, per cui nel 1652 veniva creato cardinale del titolo di S. Onofrio, e rimandato di nuovo legato a Bologna. Tornato a Roma, vi morì.

Giulio Cesare, genovese, dei Chierici Regolari Minori. Promosso vescovo di Luni-Sarzana da Benedetto XIV nel 1757, dimostrò sollecitudine pastorale e fermezza apostolica. Fece per tre volte la visita della vastissima diocesi, infaticabile nel predicare, nel catechizzare, nell'istruire i fedeli, nel confortar i suoi sacerdoti. Al Seminario consacrò particolari cure quotidiane. Promosse le conferenze ecclesiastiche mensili. Resistette fortemente alle ingiuste richieste della potestà secolare, per cui ben gli si addice la iscrizione che il suo successore Pio Luigi Scarabelli fece apporre sotto la sua effigie nel palazzo vescovile di Sarzana: *Pastor bonus, pauperum pater, libertatis ecclesiasticae acerrimus vindex*. Morì in Sarzana il 24 febbraio 1791, compianto da tutti.

Nicolò, genovese, entrò giovinetto tra i Chierici Regolari Somaschi, in cui professò nel 1707. Dapprima fu professore di belle lettere, indi ministro in Roma nel Collegio Clementino. Per le sue rare doti seppe conciliarsi la stima e l'affetto di tutti. Il card. Nicolò Maria Lercari, di Taggia, segretario dello Stato pontificio, lo raccomandò a Benedetto XIII, dal quale nel 1729, a soli 33 anni, il L. fu nominato vescovo di Faenza. Quivi chiuse i suoi giorni in benedizione nell'anno 1742.

Nicolò Leopoldo, giovanissimo, il 16 gennaio 1722 veniva creato vescovo di Brugnato. Si distinse per liberalità e pietà, singolarmente amabile verso il clero. Fece erigere in insigne collegiata la chiesa parrocchiale di S. Maria di Nazareth in Sestri Levante, ed è ricordato per i grandi restauri intrapresi nella sua cattedrale e nei palazzi vescovili di Brugnato e di Pontremoli. Morì in Sestri Levante, il 20 aprile 1754.

Giacomo, patrizio genovese, vescovo di Guardia (regno di Napoli) nel 1556, di Mazara del Vallo nel 1561, poi di Isernia nel 1567, arcivescovo di Palermo dal 1571 al 1575, presenziò al concilio di Trento. Morì in Palermo nel 1575. Sotto di lui la sede arcivescovile di Monreale venne unita a quella di Palermo.

LOMENIE *de Brienne* **Stefano Carlo**, Card. (1727-1794), n. a Parigi da illustre famiglia, studiò nel collegio d'Harcourt e, ceduto il diritto di primogenitura al fratello, si fece ecclesiastico. Nel 1758 andò a Roma come conclavista del cardinale De Luynes, per il conclave in cui fu eletto Clemente XIII. Nel 1760 ottenne il vescovado di Condom, e nel 1763 quello di Tolosa: quivi, tra l'altro, fece costruire il canale di Caraman, al quale congiunse la Garonna, in un tratto interno alla città, mediante un altro canale che conserva ancora il nome di Brienne. Nel 1788 fu promosso da Pio VI alla sede arcivescovile di Sens, e nel 1788 creato cardinale. Partecipò alla vita politica del suo paese, e fu uno degli avversari più accaniti di Calonne. Come capo del consiglio delle finanze francesi, si creò molte inimicizie, tanto che Luigi XVI dovè disfarsene e chiamare a succedergli il Necker. « Prelato ambizioso e senza scrupoli, dalla vita dissipata e dalla fede equivoca, abile, insinuante e furbo » (Enc. It., XXI, 444), già legato agli enciclopedisti, a Turgot, a Malesherbes, a Voltaire, favorevole alle nuove idee fin dalla sua tesi di dottorato (1751) che aveva sollevato sospetti sulla sua ortodossia, sopravvenuti i torbidi politici in Francia, prestò il giuramento civico; per cui il Papa nel concistoro del 26 settembre 1791 lo dichiarò decaduto dalla dignità cardinalizia e dai privilegi annessi. L'essere caduto in disgrazia della Chiesa non lo salvò dai furori della Rivoluzione. Arrestato il 25 novembre 1793 a Sens, fu messo nella prigione della città; fu fatto uscire poco dopo, ma coll'obbligo di starsene in casa. Arrestato nuovamente il 15 febbraio 1794 a Sens, il giorno seguente fu trovato morto nel suo letto, non di suicidio, come scrissero alcuni, ma pei cattivi trattamenti dei soldati e per un accesso di apoplessia. — I. Perrin, *Le card. L. de B. Ses dernières années*, Paris 1896. — Enc. It., XXI, 444 s. — L. Dutil, *Philosophie ou religion. L. de B., archévêque de Toulouse*, in *Annales du Midi*, 61 (1948) 33-70.

LOMÜLLER Vittorio, S.J. (1852-1902), n. a Mutterscholz, entrato fra i Gesuiti nel 1884, sacerdote nel 1889, missionario in Cina, lavorò indefessamente con molto frutto nella provincia di Tche-li. Catturato dai Boxers, incontrò per la fede una morte crudele. È in atto il processo informativo sulle sue virtù. — Cf. *Chine, Ceylan, Madagascar*, periodico missionario della provincia di Champagne, 1902-1904.

LONATI Bernardino, Card. († 1497). Nativo di Pavia, ad istanza del card. Ascanio Sforza fu da Alessandro VI, il 21 settembre 1493, creato cardinale diacono di S. Ciriaco, e nel 1496 legato *a latere* nella guerra contro gli Orsini ed altri baroni confederati, i quali con numeroso esercito volevano attaccare Roma. Contro costoro alla testa delle truppe pontificie, si portò il cardinale, accompagnato dai duchi di Gandia e di Urbino, ed espugnò l'Anguillara, Galera, Bassano, Sutri, ed altre terre ch'erano in loro potere. Venne in appresso trattenuto nel Palazzo apostolico per ordine del Papa. Ottenuta la libertà, abbandonò Roma, insieme col card. Sforza, senza farne motto nè col Pontefice, nè con altri. Morì nell'assedio di Bracciano e fu sepolto nella chiesa di S. Maria del Popolo, in un superbo mausoleo lavorato col gusto antico: la statua del cardinale pontificalmente vestito giace sul feretro, sotto cui leggesi un magnifico elogio. — Ciaconius, III, 182.

LONGCHAMP (*Longus Campus*), abbazia reale di Clarisse, in dioc. di Parigi, a 2 leghe da Parigi, fondata nel 1232, sotto il titolo dell'« umiltà della Beata Vergine M. » da Isabella (v.), sorella di San Luigi IX di Francia. Molti Papi confermarono con varie bolle la fondazione e concessero immunità e privilegi.

A incrementare la vita religiosa vennero chiamate, a mezzo del generale dei Minori, 5 suore di S. Chiara di Reims, che rimasero poi sempre a L. Il 23-6-1260, vennero vestite 60 novizie; S. Luigi assistette alla funzione e tenne un discorso edificante.

L'osservanza continuò molto a lungo in questo monastero di nobili, che annoverò tra i suoi membri anche principesse. La B. Isabella, la fondatrice, non fu mai clarissa, ma aveva un'abitazione contigua al monastero. — L. H. Cottineau, I, col. 1644.

LONGHIN Andrea Giacinto, O.M. Cap. (1863-1936), vescovo di Treviso, arcivescovo titolare di

Patrasso, n. a Campodarsego, m. a Treviso. Cappuccino dal 1879 (in Bassano del Grappa), ordinato sacerdote (in Venezia 1886), fu incaricato subito dell'insegnamento, prima ginnasiale, poi liceale e finalmente teologico, maestro assai stimato per dottrina e per virtù, non solo dall'Ordine, che lo elesse agli uffici più alti, ma anche dal clero secolare, specialmente dal card. Sarto, che, salito alla cattedra apostolica nel 1904, volendo fare un dono alla sua diocesi nativa, lo nominò vescovo di Treviso. Qui L. dimostrò esimie virtù d'apostolo, curando indefessamente, con criteri adeguati ai tempi, il Seminario diocesano e la formazione del clero, l'insegnamento della dottrina cristiana ai piccoli e ai grandi, lo sviluppo dell'Azione Cattolica, la predicazione al popolo e tutte le opere pastorali, meritandosi il lusinghiero appellativo fiorito sulla bocca dei suoi fedeli: « il nostro santo vescovo ». Durante la guerra 1915–18, con fortezza e carità eroica, sotto tempeste continue di proiettili, L. rimase impavido tra le macerie della città e della diocesi ad aiutare e confortare i superstiti, guadagnandosi la croce di guerra e la commenda dei SS. Maurizio e Lazzaro. Nelle convulsioni politiche e sociali del dopoguerra, curò la ricostruzione delle chiese distrutte, e guidò, con sicura sapienza, la rinascita spirituale di Treviso. La fiducia della S. Sede gli affidava, in momenti difficili, l'amministrazione apostolica di Padova e di Udine. Il card. La Fontaine, patriarca di Venezia, lo chiamava « la gemma dell'episcopato veneto », e Pio X « un vescovo dei tempi antichi ».

Della sua dottrina e attività pastorale lasciò documenti importanti in opere già edite o in via di pubblicazione, molto stimate e ricercate, fra cui: *De resurrectione mortuorum; Lettere pastorali; Panegirici; Discorsi; Il sacerdote alla scuola di Nazareth; I grandi misteri cristiani; Le virtù cristiane; Ritiri al clero; Esercizi al clero; Esercizi alle religiose.* — *Annali dei Cappuccini*, vol. VI–VII. — *Bollettino* della diocesi di Treviso dal 1912 al 1936. — *Nel 25° dell'episcopato*, Treviso 1929. — *In memoria*, ivi 1936. — Bernardino da Cittadella, *Quattro secoli di vita francesc.*, Padova 1936. — *Analecta O.F.M. Cap.*, 53 (1937). — G. Cris. da Cittadella, *Bibliot. dei Fr. Min. Capp. della prov. di Venezia*, Padova 1944.

LONGINO, S. Antiche tradizioni lo considerano un personaggio evangelico (benchè il suo nome non compaia nei Vangeli), identificandolo ora con quell'*unus militum* che con la lancia trafisse il costato di Gesù in Croce (Giov XIX 34), ora col *centurio*, di cui parlano i sinottici (Mt XXVII 54, Mc XV 39, Lc XXIII 47), che, morto Gesù, riconobbe in lui il Figlio di Dio (Mt, Mc) o un uomo innocente (Lc). Di fatto, poi, la leggenda attribuisce la stessa sorte al « soldato » di Giov e al « centurione » dei sinottici. Il nome L. poteva facilmente esser creato dalla lancia (greco λόγχη) che il soldato e il centurione usavano.

Gentili e pittoresche leggende ampliarono a dismisura i magri dati evangelici. L.–centurione, (chiamato L. negli *Acta Pilati* B 11, 1), dopo aver riconosciuto Gesù come Figlio di Dio, subì il martirio per la sua fede: infatti abbandonò l'esercito e si ritirò nella Cappadocia, sua patria, per predicarvi il Vangelo, ond'è che, accusato presso Pilato, fu fatto decollare a Sandale o Sandrale presso Tyana. Il fatto che il Centurione Cornelio (v.), battezzato da S. Pietro, sia detto il primo convertito dal paganesimo (Atti X–XI 18) non era tale da creare imbarazzi alla leggenda, la quale poteva sempre supporre che L. fosse il primo pagano ad avere una fede incoata, imperfetta (senza battesimo) e ricevesse, col battesimo, la fede perfetta solo dopo Cornelio, che fu il primo pagano ad avere il battesimo. In Cappadocia L. fu anche vescovo di Cesarea (secondo una tradizione già riportata da S. Gregorio Niss., *Epist. XVII*, PG 46, 1061–64, v. nota n. 48).

Di L.–soldato, poi, si narra che nell'atto di colpire il petto di Gesù con la lancia, divenne cieco. Una goccia di sangue divino cadde sui suoi occhi e riebbe la vista. Il miracolo gli strappò la professione di fede. Battezzato dagli Apostoli, fu missionario in Cappadocia, dove sostenne per la fede un atroce martirio.

Secondo una tardiva, ben più infondata leggenda di Mantova, L. soldato sarebbe venuto in Italia portando gocce del sangue di Gesù e avrebbe subito il martirio presso Mantova. Si mostrano sue reliquie a Mantova, a Praga, a Lisbona, a Roma, in Sardegna e altrove.

Tranne questo racconto mantovano, tutte le tradizioni concordano nel fare di L. un martire in Cappadocia. Diversificano tra loro in quanto per le une il martire L. è il centurione (un Esichio di Gerusalemme, PG 93, 1545–60; Simeone Metafr., PG 115, 32–44; S. Gregorio Niss., *l. c.*), mentre per le altre è il soldato (*Acta Pilati* A 16, 7). Il Martir. Rom. segue quest'ultima tradizione. Festa 15 marzo. — Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 15, p. 376–90 (con Atti antichi, il racconto di Esichio e l'invenzione del capo di L.). — F. J. Dölger, *Antike u. Christentum*, IV (1933) 81–94. — Acta SS. *Nov.* II–2 (Brux. 1931) *Martyr. Hieron.*, p. 146, 568 (L. è celebrato anche l'1 sett., il 17 e 23 ott., il 21 e 22 nov.). — Per la *Lancia di L.*, v. Passione (*Strumenti e reliquie della*).

LONGO Bartolo o *Bartolomeo*, **Ven.**, O.P. (1841–1926), n. a Latiano (Brindisi), m. a Pompei, notissimo apostolo della Valle di Pompei. Studiò giurisprudenza a Lecce (1861), e a Napoli (1863). Quivi avvocato (1865), diventò incredulo e fu convertito dal padre Alberto Radente (v.). Dal 1866 si diede ad una vita di attivo apostolato, abbandonando la carriera forense. Nel 1871 s'iscrisse tra i Terziari domenicani. Nel 1872 iniziò la multiforme attività di bene in Valle di Pompei, incentrandola nel culto alla Madonna, onorata nel quadro famoso donatogli dal padre Radente (1875). Sorse così prima il periodico *Il Rosario e la nuova Pompei* (1884), in seguito il santuario, che ebbe la prima consacrazione nel 1891, e poi, ampliato e abbellito, fu nuovamente consacrato nel 1934. Attorno al santuario il L. fece fiorire molteplici opere: l'orfanotrofio per le orfanelle (1885), per i figli dei carcerati (1892), per le figlie dei carcerati (1922), asili, scuole e laboratori. Nel 1897 istituì la Congregazione delle ***Figlie del Rosario.***

Una nuova città, la Nuova Pompei, sorse così per l'attività del L. Notissime la *Novena* (1879), *Quindici sabati* e la *Supplica* (1883), recitata da tutti i fedeli il giorno 8 maggio e la prima domenica di ottobre; dal 1914 anche il Sommo Pontefice si associa alla pia pratica. È iniziato

(1934) il processo informativo per la beatificazione.

Bibl. — Scotto di Pagliara, *B. L.*, Pompei 1927, 1929². — Id., *B. L., e il santuario di Pompei*, ivi 1943. — P. M. Frasconi, *Don B. L.*, Alba 1941. — E. M. Spreafico, *Il servo di Dio B. L.*, Pompei 1944-47, finora 2 voll. sui 4 progettati. — A. A. Rossi, *I primi passi di B. L. nella vita interiore*, ivi 1938. — Id., *La vocazione sociale di B. L.*, ivi 1942. — G. G. Pironi, *I quindici sabati secondo il metodo del Servo di Dio B. L.*, ivi 1942. — G. D. Mori, *La cittadella vivente della carità*, ivi 1942. — *Il piccolo gigante*, in *L'Osserv. Rom.*, 10-X-1942.

LONGO Francesco, O. M. Cap. (1562–1625), da Corigliano Calabro, m. a Roma, provinciale di Cosenza (1612-15), visitatore della provincia di Lione (1616). Scrisse: *Summa theologiae* secondo le divisioni della Somma tomistica, ma nello spirito di S. Bonaventura (dei 7 progettati voll. fu pubblicato solo il primo, *De Deo uno et trino*, Roma 1622); *Breviarium chronologicum Pontificum et conciliorum omnium* (Lione 1623), cronaca annuale da S. Pietro al 1600, con particolare riguardo alla dottrina (concili, definizioni, eresie, ecc.); *Summa conciliorum omnium* (Anversa 1623; completata, Parigi 1639, 1645³), da S. Pietro a Gregorio XV; interessanti i *Prolegomena de conciliis* che costituiscono una specie di trattato *de Ecclesia; De conciliis generalibus approbatis et reprobatis compendium* (Roma 1624); *Tractatus de casibus reservatis* (Lione 1616, Colonia 1619, Lione 1623³); *Horologio spirituale* sulla Passione di Gesù (Venezia 1621) e sui misteri di Maria (Roma 1625); *Expositio in bullam Clementis VIII de largitione munerum omnibus regularibus utriusque sexus interdicta* (Lione 1623). — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 647 s. — P. Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 925 s. — Melchior a Pobladura, *Hist. gener. O. M. Cap.*, 1-2 (Roma 1948) 246, 345 s, 363 s, 425, 427 s. — Francesco da Vicenza, *Gli scrittori cappuccini calabresi*, Catanzaro 1914, p. 43 s, e *Appendice*, Umbertide 1916, p. 11-15.

LONGO Lorenzo, filologo, teologo somasco, n. a Parma nel 1603, m. sulla fine del secolo. Ha molti lavori di genere scientifico e letterario. Sono conosciute alcune sue composizioni poetiche in lingua latina di buona fattura e non prive di buon gusto. Si ricordano la *Freneides*, la *Rupelleides* (la conquista de La Rochelle), la *Vesuviades* (l'eruzione del Vesuvio), la *Aestiades* (storia degli Estensi)... Tradusse egregiamente in versi italiani i *Salmi*. — Per altre sue opere, v. P. Ferrari in *Lessico eccles. Vallardi*, III, 181. — Ir. Affò, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, V, p. 163–69.

LONGO Maria Lorenza (1463–1542), fondatrice (1538) delle Cappuccine di S. Maria di Gerusalemme in Napoli. Nata da nobile famiglia catalana, sposò un ricco napoletano della cancelleria regia, dal quale ebbe parecchi figli. Miracolosamente guarita a Loreto, si consacrò al sollievo dei poveri, dei malati, e fondò a Napoli l'*Ospedale degli Incurabili*. Accolse benevolmente i Teatini e i Cappuccini, ai quali ottenne la chiesa di S. Eusebio. Morto il marito, nel 1534 si ritirò nel monastero da lei edificato a Napoli, di cui fu prima abbadessa, e condusse vita religiosa professando la regola del Terz'ordine francescano. Affidata (1530) la cura spirituale della congregazione ai Cappuccini, per consiglio dei medesimi professò, insieme alle sue figlie, la Regola di S. Chiara, ricevendo dai Cappuccini le costituzioni e la forma dell'abito; sicchè quelle religiose si chiamarono monache *Cappuccine*.

Provata da Dio con lunga, dolorosa malattia, morì in concetto di santità. Leone XIII ne segnò la causa di beatificazione il 4-9-1892. — *Acta S. Sedis* 25 (1892-93) 432 s. — Boverio, *Annali Capp.*, Venezia 1653, p. 377 s, 448-459. — Holzapfel, *Manuale historiae O.F.M.*, Frib. in Br. 1909, p. 592. — Edouard d'Alençon, *Vita*, Napoli 1896. — Melchior a Pobladura, *Historia gen. O. M. Cap.*, I-1 (Roma 1947) 76.

LONGOBARDI Nicolò, S.J. (1565–1654), n. a Caltagirone da famiglia patrizia, m. a Pechino, gesuita dal 1582, missionario (dal 1597) in Cina, dove fondò la missione dello Schantung, successe a P. Ricci (v.) come superiore di tutta la missione cinese (1610–22) e poi di Pechino (1623–40), apostolo zelantissimo, stimato assai dall'imperatore che fece le spese dei funerali, e venerato dal popolo. Nella questione dei Riti Cinesi (v.) si mostrò di criteri rigidi e stretti. Lasciò molte opere (anche in lingua cinese, di cui era espertissimo), quali: *Preci giornaliere della S. Legge* (in cinese); *De Confucio eiusque doctrina* (vers. francese, 1701), riedito da Leibniz (nella raccolta di Kortholt, 1734, 4 voll.), tradotto in spagnolo da Navarrete (*Tratados historicos... de China*, 1676). — Sommervogel, IV, 1931-33. — Pfister-De La Servière, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine* (1932) n. 17. — M. Cordier, *L'imprimerie Sino-Europ.*, Paris 1901. — Streit, *Bibl. Miss.*, V, passim. — H. Bernard-Maître, *Un dossier bibliogr. de la fin du XVII s. sur la question des termes chinois*, in *Rech. de sc. relig.*, 36 (1949) 25–79, specialmente p. 55 ss.

LONGPRÉ, *Suor* **Caterina** *di S. Agostino* (1632-1668), n. in Normandia, entrò fra le suore ospitaliere della Misericordia di Gesù in Bayeux, dal 1648 infermiera nell'ospedale del Preziosissimo Sangue in Quebec, dove morì. La sua ricchissima vita interiore, tormentata da lotte contro i demoni e favorita da eccelsi doni mistici, è consegnata nelle sue lettere e nel suo diario. — P. Raguenau, S. J. (suo direttore spirituale), Paris 1671. — P. Hudon, *Une fleur mystique de la nouvelle France*, Paris 1929². — G. Goyau, *L'Eglise en marche*, II (Paris 1930) 70-102.

LOOS (*Callidius*) **Cornelio** (c. 1546-1595), n. a Gouda (onde fu detto *Chrysopolitanus*), m. a Bruxelles. Professore di teologia a Magonza, indi a Treviri, fu quivi imprigionato (1592) per ordine del nunzio apost. Ottavio Frangipani, a causa delle sue opinioni sulla magia espresse nelle conversazioni private, in un libro *De vera et falsa magia* (stampato clandestinamente senza autorizzazione a Colonia e subito sequestrato), e in molte lettere scritte per impedire i processi, allora numerosi, contro maghi e streghe. Fu costretto a ritrattarsi (15-III-1592). Il testo della ritrattazione, conservatoci da M. Del Rio (riportato da E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 930 s) ci fa conoscere le vedute sane e coraggiose del L. e insieme le sue temerità. Egli considerava pura fantasia, vana super-

stizione e pettegolezzo il trasporto corporale di maghi e streghe, le loro notturne corse, il potere dei demoni di prendere un corpo, di scatenare uragani, piogge, tempeste, il commercio carnale tra uomini e demoni, il patto col diavolo, il culto reso dagli stregoni ai diavoli...: è la tortura che costringe gli infelici imputati di magia a confessare di aver commesso crimini fittizi, di avere sparso sangue innocente, di aver tratto dal sangue umano oro e argento... Non esistono stregoni che negano Dio, che adorano i demoni, che scatenano tempeste, che s'impattano col diavolo e commettono i delitti a loro imputati. Del resto, magia non è maleficio: i «malefici» di Es XXII 18 non sono gli stregoni ma coloro che uccidono con veleno naturale; la *Vita di S. Ilarione*, che si attribuisce a S. Girolamo, non è autentica; i Papi non ascrivono agli stregoni delitti su riportati, e, se permettono che gli stregoni vengano perseguiti, è perchè essi stessi sarebbero accusati di magia se ciò non facessero. Sicchè i superiori sia civili sia ecclesiastici che processano e condannano gli stregoni, commettono ingiustizia e tirannia.

Dopo l'incidente, il L. si trasferì a Bruxelles, dove resse una parrocchia. Avendo espresso di nuovo il suo pensiero sulla magia, fu imprigionato come recidivo. Riavuta la libertà, la morte lo sottrasse a un terzo processo.

Di questo spirito acutamente critico, benchè talora intemperante, possediamo: scritti controversistici contro gli agitatori religiosi, eretici e conciliatori, del Belgio (*De tumultuosa Belgarum rebellione sedanda*, Magonza 1579); contro Filippo di Marnix che alla dieta di Worms del maggio 1578 aveva criticato l'amministrazione del duca d'Alba nei Paesi Bassi (*Apologia*, Lussemburgo 1579); contro il protestante Crist. Francken e gli «artolatri» o «adoratori del pane» (*Urbis et orbis defensio et vindicatio*, Magonza 1581; *Duellum fidei et rationis*, ivi 1581). Lasciò ancora: edizione purgata del commento di Giov. Ferus a S. Giov. (v. *Dict. de la Bible*, II, col. 2210); una *Epitome M. Cani de locis theol.* (Magonza s. a.); un *Illustrium Germaniae scriptorum catalogus* (ivi 1581, profili biobibiogr. di 83 scrittori tedeschi e fiamminghi); un libro di preghiere (*Thuribulum aureum*, ivi 1581): un molto interessante tentativo di purgare la lingua latina delle scuole (*Scopae latinae ad purgandam linguam a barbarie*, ivi 1582). — Bibl. presso E. Amann, *l. c.*, col. 930-33. — Soldan-Heppe, *Gesch. der Hexenprozesse*, II (1880) 22 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 186, nota 1.

LO PA HONG Giuseppe (1875-1937), n. a Shangai nel sobborgo di Tong-ka-du, da illustre famiglia cristiana. Ricevuto il baccellierato a 18 anni, entrato a 21 anni nella Congregazione di Maria Immacolata e nella Conferenza di S. Vincenzo, iniziò una vita esemplarmente cristiana nella pratica della pietà verso Dio, la Vergine e S. Giuseppe, della mortificazione, della carità spirituale e materiale più eroica, rivolta specialmente a soccorso dei poveri e dei malati. Ispirato da uno zelo incandescente, che s'alleava a una straordinaria intraprendenza nativa e a un eccezionale talento di organizzatore, per la grande gloria del buon Dio, per la salute delle anime, per il sollievo dei poveri, creò innumerevoli istituzioni, fra le quali segnaliamo le più importanti:

1) *L'Azione cattolica di Shangai*: nel 1912 egli con 9 amici cristiani progettava la creazione dell'Azione catt. in Cina, che coadiuvasse l'opera della gerarchia ecclesiastica, con la propaganda, la educazione e la beneficenza. Il progetto, approvato da mons. Prospero Paris, vescovo di Kiangnan (3-II-1913), ebbe una prima attuazione nella stessa Kiangnan. L'istituzione si propagò rapidamente in tutta la Cina e nel 1937 contava c. 50.000 membri. Il L. fu il presidente nazionale, rieletto ancora nel 1933. Essa fondò innumerevoli oratori, costruì e sovvenzionò chiese, istituì scuole, amministrò ospedali e dispensari.

2) *L'Ospizio di S. Giuseppe*, fondato da L. nel 1912 a Shangai, in sostituzione dell'inadeguato ospizio municipale, comprendeva 7 reparti: scuola, officine, infermeria, vecchi, bambini, feriti, alienati. In 26 anni (fino alla morte di L.) ricoverò 104.876 persone a carico dell'ospizio e assistette gratuitamente 2.471.859 poveri. La cura dei poveri e l'infermeria furono affidate alle Suore di carità di S. Vincenzo de' Paoli.

3) *L'Ospedale del S. Cuore*, nato da un modesto dispensario gratuito fondato da L. (1916), col permesso di mons. Paris, nel quartiere Est di Shangai, diventò nel 1924 un grandioso ospedale con 5 e poi con 7 padiglioni, affidato alle Suore Francescane missionarie di Maria. Dal 1924 al 1937 gratuitamente ospitò 32.422 indigenti e curò 1.941.424 malati poveri.

4) *Il Mercy Hospital di Shangai*, fondato da L. nel 1933, col permesso di mons. A. Haouisée, S. J., a Pei-Chiao (sottoprefettura di Shangai), inaugurato nel maggio 1933, affidato ai Fratelli della carità di Treviri e alle Suore di Maryknoll: l'unico ospedale neuropsichiatrico moderno della Cina. In 3 anni ricoverò 935 malati, cinesi e stranieri, di cui ben 317 ottennero la guarigione.

5) *L'Ospedale centrale di Peiping*, fondato nel 1918, affidato alle Suore di S. Vincenzo de' Paoli. Fino al 1937 ospitò 20.312 malati, di cui 6.770 gratuitamente, e curò 182.814 poveri; 30 dei 160 letti disponibili erano riservati ai poveri.

6) *L'Ospedale d'isolamento di Nantao*, fondato nel 1920 e affidato alle stesse Suore, ospitò 7.122 malati di morbi che esigono l'isolamento.

7) *L'Ospedale del Cuore Immacolato di Maria*, fondato nel 1936, affidato alle Suore Salesiane, con 150 letti (50 letti riservati ai malati gratuiti).

8) *Il Collegio S. Giuseppe*, fondato nel 1928, diretto dai Padri Salesiani, accoglieva, nel 1937, c. 400 alunni.

9) *Il Collegio femminile professionale del S. Cuore*, terminato nel 1937, diretto dalle Suore Francescane missionarie di Maria, capace di c. 1000 alunne.

Innumerevoli altre opere dall'inesauribile genio caritativo di L. furono fondate, sovvenzionate, incoraggiate, dentro e fuori Shangai, come l'*Ospedale di S. Giuseppe* a Sunkiang (fondato nel 1926), scuole, dispensari, orfanotrofi, sparsi dappertutto nella campagna. Egli stesso faceva ricercare e trasportare nei suoi ospedali i bisognosi di cure.

L'assistenza materiale da lui prodigata era una convincente apologetica, la propedeutica alla fede: 436.881 battesimi furono amministrati nelle sue fondazioni, senza contare quelli amministrati da coloro che egli inviava nelle campagne presso i moribondi.

Alle enormi spese faceva fronte coi redditi de-

rivantigli dalle molteplici imprese industriali e commerciali, cinesi ed estere, di cui faceva parte, e con le offerte di generosi amici cristiani e pagani. Alla morte di L. non solo il vicario apostolico di Shangai, mons. A. Haouisée (24-5-1938) e il delegato apostolico in Cina, mons. M. Zanin (17-4-1938), ma anche la Congreg. di Propaganda Fide (7-4-1938) appoggiava caldamente l'appello lanciato da un comitato di sottoscrizione, affinchè tanta messe di bene non andasse perduta con la morte del seminatore: il Papa offriva per primo L. 75.000.

Fama e simpatie mondiali accompagnarono questo eroico benefattore dell'umanità, il « Coolie di S. Giuseppe », il « Don Bosco di Shangai », l' « Ozanam della Cina », il « S. Vincenzo dell'Oriente », il « padre dei poveri », il « re dei mendicanti », il « cappellano dei briganti », come fu detto. Innumerevoli istituzioni di beneficenza e di educazione lo vollero come membro. Le più insigni onorificenze gli furono conferite: aveva la decorazione Kia-Ho del governo cinese, era cameriere segreto di cappa e spada, commendatore di S. Silvestro, della corona d'Italia, di Leopoldo II del Belgio, cavaliere di S. Gregorio M. e della Legion d'onore di Francia. — *Apôtre de la charité en Chine*, Shangai s. a. — J. Masson, *Un millionnaire chinois au service des gueux*, Tournai-Paris 1950; vers. ital., Parma 1953.

LOPATINSKIJ Teofilatto († 17-V-1741), teologo ortodosso russo. Studiò all'Accademia di Kiev e nelle università occidentali, ove assorbì il pensiero tomistico, che poi insegnò nell'Accademia eccles. di Mosca, di cui fu rettore (dal 1706). Creato arciv. di Tver e vicepresidente del S. Sinodo, lottò strenuamente contro i « rascolnici » (*Refutatio mendaciorum rascolnicorum*, Mosca 1745), contro i fratelli Lichudi (v.) e soprattutto contro l'invasione del protestantesimo, favorita dagli zar Pietro I e Anna, e guidata da Teofane Procopovič, già professore di teologia dogmatica all'Accademia di Kiev, ferocemente anticattolico. L. soccombette: i suoi scritti *Apocrisis* « *Petra fidei* » in risposta alle accuse di Fr. Budde, e *Jugum Domini suave* contro « Il giogo insopportabile » del Procopovič furono in mano ai nemici un pretesto per condannarlo alla prigione di 5 anni a Viborg e per togliergli (1738) la vicepresidenza del S. Sinodo e l'arcivescovato. Caduto il tirannico ministro Birev, riebbe la libertà (1738).

Si ricordano ancora di lui il corso *Scientia sacra... speculative et controverse illustrata* e soprattutto la gran parte avuta nella versione slava dei Settanta. — *Dict. de Théol. cath.*, XIV, col. 347 ss (la scuola latinizzante di Kiev, M. Gordillo) e IX, col. 933 (J. Sznuro). — M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orientalium*, I (Parigi 1926) 584 s (v. indice onomastico).

LOPE *de Vega Carpio* **Felice.** v. Vega Carpio.

LOPES. v. Lopez.

LOPES (*Lopez*) **Gregorio** (1542-1596), n. a Madrid, m. a Santa Fè, mistico. Continuò la vita eremitica, condotta in Navarra, anche a Città del Messico, ove si recò nel 1592. Passato a Santa Fè, senza abbandonare la contemplazione e le penitenze, si diede alla cura degli infermi e a un fecondo lavoro missionario. Scrisse di medicina, di storia naturale, di pastorale, delle sue esperienze mistiche, e un commento all'Apocalisse. Testimoniò di sè che per 36 anni la sua vita fu « un atto puro e nudo di amor di Dio, senza interruzione alcuna ». Molti suoi atteggiamenti anticipano il Quietismo (v.) e difatti Molinos (v.) e la Guyon (v.) lo vennerarono come maestro. — F. Losa e Giovanni da S. Giacomo, *Vida...*, Sevilla 1618, Madrid 1642, 1658. — G. Terstergen, *Lebensbeschreibung heiliger Seelen*, I (Elberfeld 1784) 1-52. — H. Heppe, *Gesch. der quietistischen Mystik*, Berlin 1875, p. 39 s.

LOPEZ Diego Giuseppe. v. Diego Gius. di Cadice.

LOPEZ (in cinese *Lo*) **Gregorio**, primo vescovo cinese (1616-1691), n. a Lokjahsiang, entrò nei Domenicani a Manila nel 1650. Ordinato sacerdote nel 1654, tornò ad esercitare il ministero non solo al Fukien, ma in quasi tutta la Cina, privata allora dei missionari a causa della persecuzione. Nominato vescovo, vic. ap. di Nanchino e amministratore delle provincie nordiche della Cina (1674), non potè essere consacrato che nel 1685. Morì a Nanchino. — *Mgr. Grég. Lopez*, in *Petit Messager de Niagpo*, 1933, n. 1 e 2. — B. Biermann, *Fray Greg. Lopez*, in *Missionswissenschaft und Religionswiss.*, I-2 (1938) 105-123. — J. M. Gonzalez, *Biografia...*, Manila 1946.

LOPEZ DE ANDRADA Diego, agostiniano (c. 1575-1635), n. a Lisbona. Lo chiamarono principe dei predicatori del suo tempo, e se ne loda la santa vita e la fervente divozione alla Madonna. Dietro proposta di Filippo IV, Urbano VIII, nel novembre 1623, lo nominò arcivescovo di Otranto (Puglie). Fu pastore « pieno d'integrità e carità, zelo per le anime e pel clero, onde statuì provvide leggi nel sinodo » (Moroni, *Dizionario*, L, 64, Venezia 1851). Tra le sue dotte opere predicabili sono *Quaresimale sugli Evangeli*, 2 voll. (Madrid 1615-17) e *Sulle feste dei Santi* (ivi 1622) — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 511-2. — Lanteri, *Eremi Sacrae Augustinianae*, I (Romae 1874) 89-90. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Contin.*, II (Vallisoleti 1903) 88.

LOPEZ DE DICASTILLO, B. v. Maria Michela del SS. Sacramento.

LOPEZ DE GÒMARA Francesco (1512-1566), n. e m. a Gomara (Vecchia Castiglia), ecclesiastico, cappellano e segretario di Fernando Cortes il conquistatore del Messico. Nella *Hispania victrix* o *Historia general de las Indias* (Saragozza 1552 s, 2 voll.; proibita da Filippo II nel 1553; tradotta in italiano, Roma 1556, e in altre lingue; la parte concernente il Messico fu edita da Y. Ramirez Cabanas, Mexico 1943, 2 voll.), dopo aver narrato brevemente ma con precisione e buona informazione, la storia delle scoperte e conquiste spagnuole in America, si dilunga nel narrare la conquista del Messico a esaltazione del Cortes suo signore. Compilò anche una *Cronica de los Barbarrojas* (ed. in Mem. historico español, VI, 1853) e una storia di Carlo V (*Anales del emperador*, editi da R. B. Merriman, *Annales of the emperor Charles V*, London 1912). — Enc. It., XXI, 486. — E. Jos, *F. L. de G.*, in *Rev. occ.*, 18 (1927) 274 ss.

LOPEZ DE HARO Urraca, B., abbadessa (1225-1262) del monastero cistercense di Cañas (Logroño), specchio di virtù, onorata da Dio con miracoli. Fu sepolta nella chiesa abbaziale di Cañas (costruita verso il 1230, distrutta dall'uragano del 15-II-1941) in un bel sepolcro di pietra tagliata e istoriata del

sec. XIII. Cf. F. Saenz-Andres, *La beata doña U. L. de H. y su sepultura en Cañas*, Vitoria, 1941 (con le fonti d'archivio, riprodotte integralmente p. 79-111, che documentano l'attività della B. abbadessa)

LOPEZ DE MALDONADO. v. Maldonato.

LOPEZ DE RIVA v. Maria di Gesù.

LOPEZ Y VICUÑA Vincenza Maria, B. (1847-1890), n. a Cascante (Navarra), m. a Madrid, « madre delle domestiche », fondatrice (Madrid 1876) delle Figlie di Maria Immacolata per le ragazze di servizio.

Già nell'infanzia, vigilata dai buoni genitori, emerse per pietà e per amore del prossimo. Associatasi con la zia Eulalia, maritata de Riega, a Madrid (1851-73), l'aiutava nella protezione materiale e spirituale delle ragazze povere, mentre nella stessa Madrid la B. Torres Acosta (v) svolgeva la sua missione di assistenza dei malati a domicilio. Scopo originale della L. e della zia era l'assistenza alle donne di servizio che, perduto il posto per malattia o per altre ragioni, erano costrette a vagabondare elemosinando per la città, esposte a ogni sorta di pericoli. Le accoglievano in un ospizio (acquistato il 3-XII-1873), le provvedevano del necessario, davano a l esse una formazione religiosa e morale, e le collocavano presso famiglie di fiducia. Se le ragazze dovevano lasciare il servizio, sapevano di ritrovare presso le due pie donne la loro casa; ad essa ritornavano anche nelle ore di libera uscita, per ricrearsi e per coltivarsi.

A quest'opera la L. sacrificò la vita claustrale e il roseo avvenire sognato dai suoi genitori, consacrò le sue ricchezze e il suo cuore materno e forte. Per garantirne la continuità e l estenderne l'efficacia, fondò l' « Istituto delle Figlie di Maria Immac. per le ragazze di servizio », approvato dall'Ordinario di Toledo (mons. Cir. M. Sancha y Hervás vescovo ausiliare), dalla cui giurisdizione dipendeva allora Madrid, il quale diede le vesti religi se alla L. e alle due compagne (11-VI-1876). Due anni dopo la L. emise i voti semplici di religione (16-VIII-1878). Redasse le costituzioni con l'aiuto di p. Hidalgo S. J. e ricevette il decreto di lode (18-IV-1888) della S. Congr. dei Vescovi e Regolari. Nel 1889 fu canonicamente eletta superiora generale; il 31 luglio 1890 pronunciava i voti perpetui, e il 26 dicembre santamente si spegneva. Verso il 1880 si era impegnata con voto perpetuo a cercare in ogni cosa la perfezione. La sua causa, favorita da Benedetto XV, che ebbe sincera amicizia verso la Beata quando egli era segretario di nunziatura a Madrid, fu introdotta a Roma il 18-VII-1928 e si concluse il 19-II-1930 con la beatificazione: AAS 42 (1950) 242-47; ct. 35 (1943) 288-91, 42 (1950) 264-66.

L'istituzione s'affermò tra mille difficoltà (lo stesso padre della Beata era stato avverso): rapidamente nascevano le case di Saragozza (1876), di Siviglia (1878), di Barcellona (1887)... Secondo la *Statistica* della S. Congreg. dei Relig., Roma 1942², p. 58, contava 1090 religiose (di cui 94 novizie), distribuite in 51 case (e 2 di noviziato) sparse in Spagna, in Italia, in Portogallo, in Francia, in Inghilterra, nell'America del sud. Oggi l'opera protegge non soltanto le domestiche, ma anche studentesse e impiegate in collegi e pensioni. — Angelo di S. Teresa, *La serva di Dio V. M. L. y V.*, Roma 1929. — E. Federici, *La Beata V. M. L. y V.*, ivi 1950.

LORCAN. v. Lorenzo da Dublino.

LORCH (*Lorica, Laureacum*), abbazia benedettina nel Würtemberg, fondata nel 1102 dal duca Federico I di Hohenstaufen: vi sono le tombe di questa famiglia. I primi monaci vennero da Hirsau. Nel 1500 ebbe molto a soffrire per le diverse vicende belliche e le liti religiose della Germania. Distrutto il monastero nel 1525, fu ricostruito pochi anni dopo. I monaci furono cacciati e vi tornarono a più riprese, l'ultima volta nel 1629 da St. Blasien, fino alla soppressione definitiva (1648). Conserva edifici interessanti dal punto di vista artistico, che stanno in mano protestante. — L. H. Cottineau, I, col. 1653. — Kirn, *Führer durch das Kloster Lorch*, Stuttgart 1903.

LORENA (Cardinali di L.). v. Guisa.

LORENS d'Orléans. v. Lorenzo d'Orléans.

LORENZANA (*de*) Francesco Antonio, Card. (1722-1804), n. a León (Spagna), m. a Roma. Di nobile famiglia, scelse lo stato ecclesiastico e, ricevuta l'ordinazione (1765), ebbe tosto un canonicato a Toledo e l'episcopato di Plasencia (1765). Nell'anno seguente fu inviato in America per occuparvi la sede arcivescovile di Mexico (1766). Quivi raccolse gli atti dei primi tre sinodi provinciali messicani del 1555, 1565, 1585 (2 voll., Mexico 1769-70); quindi nel 1771 celebrò il IV sinodo a Mexico, le cui importanti decisioni, mandate in Spagna per l'approvazione, restarono a lungo nell'archivio reale (ed. in J. Tejada y Ramiro, VI, Madrid 1859, p. 177-313). S'occupò della storia messicana, dandoci la magnifica *Historia de nueva España* (con le relazioni di Fern. Cortez e altri documenti, Mexico 1770). Monumento della sua pietà e carità resta un grande brefotrofio istituito a sue spese. Richiamato in Spagna nel 1772, ricevette il ricco arcivescovado di Toledo, succedendo al cardinale Ximenes. Vi istituì per la città una grande biblioteca, raccolse le opere dei celebri scrittori ecclesiastici di Toledo (*SS. Patrum Toletanorum quotquot exstant opera nunc primum edita, ad cod. mss. recognita, nonnullis notis illustrata*, 3 voll., Madrid 1782-1793), raccolse le decisioni dei concilii spagnoli (Madrid 1784), curò una splendida edizione del breviario mozarabico (Madrid 1775) e del *Missale gothicum sec. regulam B. Isidori in usum Mozarabum* (Roma 1804), nella cui prefazione espose dottamente la liturgia gotica, infine curò le edizioni spagnuole del catechismo romano e dei canoni tridentini. Grande attività spiegò pure nelle opere di beneficenza fondando, tra l'altro, una casa di carità e ricostruendo a Ciudad Real la chiesa dei Fatebenefratelli. Pio VI nel 1789 lo creò cardinale e poi (1794) grande inquisitore. Nel 1797 fu inviato a Roma come ambasciatore straordinario della Spagna. Assistette il Pontefice fino al suo incarceramento. A lui si deve se potè tenersi il conclave indetto l'1-XII-1799 a Venezia, poichè fu egli che fornì le spese del viaggio ai cardinali spogliati d'ogni avere. Accompagnò poi a Roma il nuovo papa Pio VII, e rinunciò (1800) alla sede di Toledo per restare al suo fianco. A Roma fondò la nuova Accademia cattolica (1801), e fece a sue spese pubblicare a cura di F. Arevalo la grande edizione delle opere di S. Isidoro di Siviglia (v.). Lasciò eredi i poveri che già aveva largamente beneficato. — Moroni, *Dizion.*, XXIX, 192 ss. — Hurter, *Nomenclator*, V², col. 700 ss. — L. Cardella, *Memorie storiche dei cardinali*

di S. Rom. Chiesa, IV (Roma 1792). — C. Valencia Flores, *El card. L., protector de la cultura en el s. XVIII*, Toledo 1946 (con largo uso degli archivi di Toledo. — G. Sanchez Doncel, *Visita pastoral del card. L. a la plaza de Oran*, in *Hispania sacra* 4 (1951) 391–400

LORENZETTI Ambrogio († 1348), grande pittore, n. e m. a Siena. Uomo colto, di ricca fantasia, è uno dei migliori rappresentanti di quella scuola senese che risente naturalmente dell'influenza giottesca, ma che crea forme e colori tutti propri, e abbonda di grazie decorative nei vestimenti e negli accessori. Sono del L. i tre grandi e complicati affreschi allegorici nel palazzo pubblico di Siena: *Il buon governo* e *Il cattivo governo:* per sentimento e stile ricordano la pittura pompeiana, e per composizione quella giottesca. Nella loggia dello stesso palazzo è una bella *Madonna col Bambino*, soggetto che L. ripete in molte tele trattate sempre con schietta modellatura e con intimo sentimento religioso. Tutte sopravvanza la *Madonna del latte* nel Seminario di San Francesco di Siena, deliziosamente suggestiva nel suo amorevole guardare il Bambino attaccato al suo seno. Il L. si può considerare come il primo « paesista » attento e fedele della pittura italiana.

Il fratello **Pietro**, m. probabilmente nello stesso anno, è di poco inferiore ad Ambrogio. Influenzato da Giovanni Pisano, cerca nelle sue figure lo scultorio, il movimento approssimato. È il primo a sostituire nei visi le tinte rosee naturali alle ombre verdastre. Molte opere gli sono attribuite, e tra le autentiche devono annoverarsi, fra le altre, la *Storia della Passione* nella basilica inferiore di Assisi, *San Pietro* e il *Battista* alla pinacoteca Vaticana, una *Madonna* nel duomo di Cortona, la splendida *Madonna* degli Uffizi, opere tutte che celebrano in P. un temperamento di eccezionale robustezza artistica e di squisita sensibilità. — Enc. It., XXI, 496–98. — G. Sinibaldi, *I L.*, Siena 1933 (con completa rassegna bibliogr.).

LORENZINO, S. v. Pergentino e L.

LORENZO, antipapa (408–. . .). Fu eletto nello stesso giorno del legittimo Papa, Simmaco (v.), come successore di Anastasio II (v.). È noto come Anastasio II si fosse mostrato, nei riguardi dello scisma acaciano, più arrendevole dei suoi predecessori Gelasio I (v.) e Felice III (v.). Per ciò il clero e il popolo, alla sua morte, si trovarono divisi tra le due tendenze: rigorista e conciliativa. Anastasio non aveva, nel suo brevissimo pontificato, potuto raccogliere i frutti della sua mitezza così da orientare l'opinione pubblica; il suo modo di procedere, anzi, aveva dato luogo a sospetti sulla sua ortodossia: si dice che il console Festo, mandato da Teodorico a Costantinopoli, promettesse addirittura all'imperatore di poter ottenere dal Papa la sottoscrizione dell'Enoticon (v.). Il *Liber Pontificalis* ci informa con esattezza del seguito: nello stesso giorno i rigoristi eleggevano, nella basilica di S. Maria, Simmaco di Sardegna, e i conciliatoristi, in quella Costantiniana, eleggevano L. romano. La contesa divenne ogni giorno più aspra; sicchè le parti si decisero a deferire il giudizio al re Teodorico, il quale, con saggezza, stabilì essere legittimo Pontefice colui che era stato eletto prima o con numero maggiore di voti.

Il parere risultò favorevole a Simmaco. Questi convocò un sinodo, a Roma, per chiarire ulteriormente la sua posizione e creò L. vescovo di Nocera in Campania per allontanarlo da Roma.

Ma i partigiani di L. non disarmarono: non erano tutti in malafede, poichè tra i suoi aderenti S. Gregorio Magno nei *Dialoghi* (IV, 40 s) pone il diacono Pascasio, uomo di santa vita, ricordato nel Martirologio Romano, fedele a L. fino alla morte. Quattro anni dopo l'elezione, accusano Simmaco presso Teodorico, chiedendo un visitatore per Roma: cosa inaudita, non potendo la Sede Romana essere giudicata. Pietro d'Altino, nonostante le istruzioni di imparzialità dategli da Teodorico, passò subito alla parte di L., pur non riuscendo a dargli la vittoria. Difatti si tennero nel 501 tre sinodi a Roma, che alla fine si pronunciarono ancora in favore di Simmaco. Simmaco, privato dei suoi beni, rifugiato a S. Pietro, diminuito nella sua autorità dalla presenza del visitatore, cioè di un amministratore provvisorio, aveva accettato l'idea del sinodo, ma non volle riconoscere il potere di Pietro e perciò rifiutò di discolparsi. Per ciò nell'ottobre–novembre, nel terzo sinodo i vescovi decisero quanto segue: « Decernimus ut Symmachus ab huiusmodi propositionibus impetitus, quantum ad homines respicit. . . sit immunis et liber »: insomma, lasciavano il Papa al giudizio di Dio, non riconoscendo a se stessi la facoltà di giudicarlo. È questo il *synodus palmaris*, cosiddetto perchè tenuto « in porticu beati Petri apostoli, quae appellatur ad Palmaria » (*Liber Pontif.*), benchè qualcuno lo ponga invece nel Foro.

Questa decisione non mise fine alle lotte. Il *Liber Pontif.* dà quadri raccapriccianti delle brutalità commesse per le vie di Roma. Simmaco visse fino al 506 quasi assediato in S. Pietro, quando Teodorico (che in tutta la questione si comportò molto saggiamente: disse anche di non voler essere giudice in cose di Chiesa) impose a Festo la restituzione di tutti i beni a Simmaco.

Di L. non si sa più nulla. Secondo un'antica notizia, si sarebbe ritirato nei possessi di Festo. — Hefele–Leclercq, II–2, 957–9.3. — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, IV (Siena 1933) 83–96. — A. Alessandrini, *Teoderico e papa Simmaco durante lo scisma laurenziano*, in *Arch. della R. Dep. Rom. di st. patria*, 67 (1944) 153–207. — v. Simmaco papa.

LORENZO, O.S.B. († 1050), monaco di Montecassino, poi arcivescovo di Amalfi. Dottissimo nelle lingue latina e greca, « Ildebundum [poi papa Gregorio VII, v.] discipulum habuit, quem in divinis humanisque litteris erudivit » (Ughelli, VII, 195 B). Cf. ivi, col. 195–98. — Cappelletti, XX, 603 (le date sono discordanti). — Per la sua enigmatica personalità e per i suoi scritti, v. W. Holtzmann, *Laurentius v. A. Ein Lehrer Hildebrands*, in « Studi gregoriani », I (Roma 1947) 207–36. — La *Vita S. Zenobii* vesc. di Firenze scritta da L. è in Ughelli, III, 11 ss e in Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 251, p. 524 ss.

LORENZO *Opimo* (*maestro*), dei Servi di Maria († dopo il 1392), nativo di Bologna. Già lettore di teologia, commentò le Sentenze (c. 1370) a Parigi, dove si licenziò (1374) e probabilmente anche si addottorò in teologia. Rientrato in Italia (1379), fu vicario del priore generale dell'Ordine e maestro di teologia a Bologna, dove risiedette anche dopo che fu eletto (1387) vescovo di Traù. I suoi commenti *super quattuor libros Sententiarum*, con

originali, interessanti sviluppi, furono editi da Dom. Dorti (Venezia 1532) che qualifica L. come « doctor ordinatissimus ac ingeniosus ». — S. Bernardo, *Il dottor ordinatissimo Ven. L. Opimo*. Bologna 1932. — Corr. Berti, *La santificaz. dell'anima e il merito secondo Maestro Lor. da B.*, Gembloux 1939 (pp. 41).

LORENZO da Brindisi, Santo, O.F.M. Cap. (1559-1619), è per la famiglia dei Cappuccini quello che fu S. Bonaventura per tutto l'Ordine minoritico nei primordi, cioè l'autentico francescano, il maestro impareggiabile, il superiore modello, l'uomo di fiducia dei Romani Pontefici. Sintetizza in sè tutte le glorie dell'Ordine: predicatore potente come S. Antonio e S. Bernardino, cappellano delle armate cristiane contro i Turchi come S. Giovanni da Capistrano, innamorato cantore di Maria come il Dottore Serafico, apostolo, controversista, diplomatico, che percorre tutta l'Europa, accosta principi e corti con le mansioni più varie e difficili, e pur sempre umile e penitente, modello d'ogni virtù.

I. Vita. Nato a Brindisi dalla nobile (?) famiglia (veneziana o brindisina?) dei *Rossi* o *Russo Mezosa* (*Mezossa*, non *Mendoza*), ancor giovinetto si portò a Venezia, dove fu educato dallo zio paterno. Il 28-2-1575 in Verona vestì l'abito cappuccino cambiando il nome natale di *Giulio Cesare* con quello di L. Compiuti gli studi filosofici e teologici nei conventi di Padova e Venezia, nel 1582 fu ordinato sacerdote. Per i suoi doni straordinari di pietà e di scienza fu chiamato a tutti gli uffici dell'Ordine: insegnante negli studi teologici, superiore locale di vari conventi, ministro provinciale della Toscana, del Veneto, della Liguria, della Svizzera, custode, per tre volte visitatore generale e definitore generale, due volte commissario generale in Germania, in Boemia, dove, tra gli altri, fondò i conventi di Praga, di Vienna, di Gratz, finalmente ministro generale di tutto l'Ordine che resse (1602-1605) con carità e prudenza mirabile.

Morì in Lisbona mentre si trovava in missione diplomatica il 22 luglio 1619. « Ad eius obitum tota prope Europa ingemuit », scrive un gesuita (*Bavaria Pia*, p. 168, Monaco 1628). Fu beatificato da Pio VI nel 1783 e canonizzato da Leone XIII l'8-12-1881. Festa 22 luglio, nell'Ordine 23 luglio.

II. Attività. *a*) Come *diplomatico*, L. intorno al 1600 iniziò la sua attività, che continuò poi sino alla morte. Cappellano delle armate cristiane in lotta contro i Turchi, vincendo le esitanze dei capi condusse le truppe alla battaglia, cui arrise la vittoria ad Alba Reale in Ungheria (1601). Ambasciatore dei principi cattolici tedeschi alla corte di Filippo III di Spagna, negoziò la lega contro i protestanti (1610). Fu nunzio apostolico in Baviera (1611), legato in Spagna (1618), paciere tra il duca di Parma e quello di Mantova e di Toscana, tra il duca di Savoia e quello di Milano, tra questi e quello di Mantova (1614-1618).

b) *Il predicatore*. Dovunque si trovava, missionario, cappellano dell'esercito, provinciale e generale, ambasciatore o nunzio, predicava sempre e a tutti nella lingua degli uditori. Come gli Apostoli, ebbe il dono delle lingue, attesta la bolla di canonizzazione: non solo conosceva e parlava a perfezione le lingue europee (tedesca, francese, spagnola, slava), ma anche le orientali (greca, caldaica, siriaca, ebraica). Predicò in Austria, in Boemia, in Ungheria, in Svizzera, in Francia, in Spagna, specialmente nella Germania meridionale e nell'Italia: non vi fu città o centro importante d'Italia che non avesse udito la parola del Santo. Le cronache del tempo raccontano cose mirabili della sua predicazione. Intensa e fruttuosa soprattutto in Germania e in Boemia, fu la sua predicazione agli eretici e agli infedeli. Clemente VII gli affidò in particolare il ministero tra gli ebrei, i quali, ammirati della sua conoscenza dell'ebraico e della S. Scrittura, lo ritenevano addirittura un ebreo convertito. Dinnanzi ai lontani dalla fede la sua oratoria diventava apologetica, disputa, lezione di maestro.

Non solo risentì meno degli altri i difetti dell'eloquenza sacra, allora languente, ma sopra tutti si elevò per originalità, robustezza di dottrina, tutta basata sulla Scrittura e sui Padri, per splendore di forma e per ardore apostolico.

c) *Lo scrittore*. È meraviglioso come L., pur così assorbito da tanti negozi, abbia trovato modo di procurarsi una cultura eccellente e di scrivere numerose e poderose opere che gli meritano un seggio tra gli scrittori più benemeriti della Chiesa.

L'edizione *Opera omnia* (Padova, Tipografia del Seminario 1928-1944, 9 voll. in 13 tomi di complessive 8000 pagine), curata dai Cappuccini veneti, fu salutata dal plauso universale, non solo per il severo metodo scientifico con cui fu condotta, ma anche perchè dispiegava al pubblico un immenso tesoro di scienza sacra, fin'allora pressochè ignoto, non ricordato neppure da Hurter, nè dal *Dict. de Théol. cath.*, mentre, conosciuto a tempo, avrebbe dato un contributo validissimo al progresso delle discipline religiose, in modo particolare alla mariologia, all'apologetica e alla predicazione sacra. La *Civ. Catt.* (1934-I) 263-276, a proposito di una opera di L., così si esprime: « Uscita in luce per tempo, avrebbe certamente giovato non poco alle anime; sarebbe stata in mano ai teologi ed oratori una fonte di primo ordine, e forse avrebbe già guadagnato a S. L. il glorioso titolo di dottore. Questo titolo, del resto, mentre va lasciato al solo autentico giudizio della Chiesa, sembra tuttavia inerente al merito di questa e di altre opere ... del santo cappuccino, e più ancora alle sue insigni benemerenze di predicatore, di apostolo e di difensore della fede in Germania » (p. 276).

III. Opere. — 1) *Mariale* (vol. I, 1928), discorsi 84, che compongono « una vera e solida somma mariologica », per cui « S. L. si asside tra i più grandi mariologi di tutti i tempi » (Roschini, *Mariologia*, I, p. 372); cf. *Ephem. theol. Lovan.*, 6 (1929) 102-04. — 2) *Lutheranismi Hypotyposis* (vol. II, in 3 tomi: *Hypotyposis Mart. Lutheri*, 1930; *Hypotyp. Ecclesiae et doctrinae lutheranae*, 1931; *Hypotyp. Polit. Laiseri*, 1933), è un'opera apologetica, originale, degna di stare accanto alle opere dei più grandi apologeti cristiani, per la quale « Laurentii nomen fulgebit gloriosum non tantum inter sanctos sed inter doctores Ecclesiae » (Vosté, in *Angelicum*, 13 [1936] 392); cf. P. Constantin, *S. Laurent de Br. et sa « Luther. Hypotyp. »*, in *Etud. Francisc.*, 46 (1934) 662-673; *Civ. Catt.*, *l. c.* — 3) *Explanatio in Genesim* (vol. III, 1935), commentari filologici, scientifici e teologici sul libro del Genesi. S. L. insigne rappresentante del più alto livello che l'esegesi biblica cattolica aveva raggiunta ai suoi tempi », ci ha dato un « opus magni doctoris cuius haec editio plane digna est » (Vosté, *l. c.*,

p. 133). — 4) *Quadragesimale Primum* (IV), *Secundum* (V in 3 tomi) *et Tertium* (VI, 1941) in 5 tomi. — 5) *Adventus* (VII, 1942). — 6) *Dominicalia* (VIII, 1943), commenti ai Vangeli della Quaresima e delle domeniche, « opera veramente monumentale che va sempre più illustrando i ricchi tesori di sapienza versati da Dio nell'anima grande e luminosa di S. L. » (*Civ. Catt.*, 1941-IV, p. 299), modello di predicazione cristiana, nutrita di S. Scrittura, scientificamente interpretata ed applicata, di dottrina patristica presentata nel suo vero valore, di sacra teologia accomodata alla capacità degli uditori. — 7) *Sanctorale* (IX, 1944), discorsi e panegirici su alcuni Santi particolari del calendario ecclesiastico e del « Comune ». In appendice è raccolta una breve serie di discorsi tenuti in lingua volgare, dove si ritrova generalmente la stessa erudizione e la stessa forza dei sermoni latini.

Ogni volume dell'edizione si chiude con due indici accurati: uno sintetico analitico, l'altro alfabetico dei nomi e delle cose notabili, che rendono un servizio prezioso ai lettori.

È sfuggito all'edizione un opuscolo (conservato da un ms. di Torino, in vers. greca di Massimo Margunios): *De sacris divinae Scripturae agapeticis numeris theoria*, dove il Santo, col processo «ghematria» della Kabbala (v.) e del simbolismo cristiano, illustra i significati profondi dal nome *Jahweh*. Cf. Pasquale da Bra in *L'Osserv. Rom.*, 18 febbr. 1951 e 24-25 dic. 1951.

Bibl. — A. Dasseville-I. Udulutsch, *Bibliography of St. L. of Br.*, in *Round table of franciscs. research.*, 13 (1948) 124-48. — S. Congr. dei Riti, *Positio super virtutibus*, Roma 1756 e *Positio super concessione tituli Doctoris*, Roma 1950. — *Documenta*, in *Analecta O. M. Cap.*, 1893, 1909 s, 1919 s. — *Vita...*, Roma 1710. — Bonaventura da Coccaglio, *Vita...* Venezia, Simone Occhi 1783². — Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, I, p. 317 ss, Parigi 1867. — At. Eisler, *Apostel, Feldherr und Diplomat*, Wien 1926. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI-XII, v. indice analitico. — *Liber memorialis O.F.M. Cap.*, Romae, apud curiam gener. 1928, p. 242 ss. — Hieronymus a Fellette, *S. Laurentii a Br. zelus apostolicus ac scientia. Testimoniorum elenchus*, Venezia 1937. — Bernardino da Cittadella, *Quattro secoli di vita francescana dei F. M. Capp. della provincia veneta*, Padova 1936, p. 66 ss. — *Sommario della vita del M. Rev. Padre F. L. Br.* (ms. nella Bibl. Vallicelliana di Roma, raccolta dello Jacobilli, « Vita di molti servi di Dio », IV, 114-32), composto poco dopo la morte di L., edito da Giancrisostomo da Cittadella, con prefazione, Verona 1948. — Ilario da Teano, *Ricerche storiche sul cognome e la famiglia di S. L. da Br.*, in *L'Italia franc.*, 23 (1948) 177-84: il cognome è *Russo* non *Rossi* o *De Rossi*, e la famiglia è brindisina non veneziana. Ma il problema ci sembra ancora aperto. — Antonio M. de Barcelona, *S L. de Br. y la Contra-reforma*, in *Estudios francisc.*, 49 (1948) 261-69: esame del valore apologetico delle opere del Santo. — G. Gumbinger, *The scholarship of S. L. of Br.*, in *Franciscan Studies*, 2 (1942) 113-32 (giudizi di Papi, da Gregorio XIII a Pio XII, di cardinali e vescovi). — Gabriel de Sotiello, *En torno a S. L. de Br.*, in *Estudios francisc.*, 50 (1949) 439-52. — Andrés de Palma de Mallorca, *Palà de Torroella y el recuerdo de S. L. de Br.*, Barcelona 1948. — Numerosi articoli in *L'Osserv. Rom.*, come il 31-VII-1949, 18 VI-1950, 28-I-1951... — Bernardino da Lapedona, *S. L. da Br. e i Cappuccini marchigiani* in *L'Italia franc.*, 24 (1949) 265-79, 318-33. Jérôme de Paris, *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes*, Paris 1933. — Giancrisostomo da Cittadella, *Bibliot. dei F. M. Capp della prov. di Venezia*, Padova 1944. — J. Sebastien, *S. Laurent de Br. fut-il thomiste?*, in *Et. franciscs.*, 48 (1936) 531-40. — Vincenzo da Ostra, *S L. da B e la sua scienza*, in *La Scuola Catt.*, 66 (1938) 87-93. — Benedictus a S. Paulo, *S. Laurentii Br doctrina de justificatione*, Padova 1939. — Bernardinus a Joa. Rotundo, *S. Laurentius a Br. et Immaculata Conceptio*, Isola del Liri 1939. — Andreas ab Alpe, *De operibus biblicis S. Laurentii a Br.*, in *Verb Dom.*, 22 (1942) 152-58, 183-89. — F. Spedalieri, *S. L. da Br. e la prima ediz. delle sue opere*, in *Gregor.*, 29 (1948) 304-12. — *S. L. da Br. Studi* (relazioni alla settimana in onore di S. L., Roma 8-15 maggio 1949), a cura di Clemente da S. Maria, Padova 1951. Segnaliamo: Ilarino da Milano, *La personalità di S. L. da Br*, p. 9-17 (fonti e biografie principali; aspetti della sua attività e azione in favore della riforma cattolica: spiritualità, sorgente della sua cultura: il predicatore, il controversista, il ministro generale dell'Ordine); G Cantini, *S. L. da Br. predicatore*, p 51-94 (doni naturali, preparazione biblica e patristica, uditorio, tecnica, metodo e contenuto della sua eloquenza); G Stano, *S. L. da Br controversista*, p. 97-139 (studio della *Hypotyposis*, concepito dopo la predicazione di Policarpo Leyser a Praga), v. P. Paschini in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951) 420 s; cronache del a settimana in *L'Osserv. Rom.* — Mauricio de Begona, *S L. de Br. Su vida, personalidad y sus obras*, Madrid 1951. — C. Gumbinger, *S. L. of Br. exegete*, in *The cath. bibl Quarterly*, 8 (1946) 265-80. — Theophilus ab Orbiso, *Undecim priora capita Geneseos a S. L. Br. explanata*, in *Antonianum*, 25 (1950) 443-74, 26 (1951) 61-82. — Id. *S. Laur Br quaedam de theologia biblica quaestiones*, in *Coll franciscs.* 22 (1952) 251-85 (Trinità, Maria, Angeli nell'A. Test.). — I. Mausolf, *Biblical index to the works of. S Laur of Br.*, Marathon (Wisc.) 1951, 2 voll. — G. Roschini, *La mariologia di S. L. da Br.*, Padova 1951. — Lazaro de Aspurz, *Espiritualidad de S. L. de Br.*, in *Est. franciscs.* 53 (1952) 221-34 — Laureano M de S. Bartolomé, *La Asunción de Maria y las controversias actuales sobre su muerte, estudiadas a la luz de la mariologia de S. L. de Br.*, ivi, p. 397-412. — Dominic of Herndon, *The absolute primacy of Crist Jesus and his Virgin Mother according to S. Laur. of Br.*, in *Collect. franciscs.* 22 (1952) 113-19. — Julio de Amaya, *Teología josefina de S. L. de Br.*, in *Rev. españ de teol.* 12 (1952) 581-600. — Jacques de Scionzier, *S. Laurent de Br., théologien de la primauté du Christ.* in *Etudes franc.*, 4 (1953) 53 ss.

LORENZO, Santo, O.S.B., secondo arcivescovo di Canterbury († 2-2-619). Non se ne conosce il paese di origine. Lo troviamo monaco a S. Andrea in Roma quando S. Gregorio M. lo invia con S. Agostino (v.) e altri missionari a evangelizzare la Gran Bretagna. Lasciata Roma nel 595 e raggiunta l'Inghilterra, lavorò strenuamente con Agostino, ottenendo stupende conversioni, tra cui quella del re Etelberto. Nel 601 ritorna a Roma, dove riceve dal Papa incoraggiamenti e nuovi compagni. Alla morte di Agostino (604), L. gli successe nel seggio di Canterbury. Dedicò la chiesa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo e condusse innanzi l'evangelizzazione dei pagani. La leggenda e la storia si confondono nella biografia di quest'uomo straordinario. Fu sepolto accanto al suo predecessore nella chiesa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo. Il suo nome, ricordato in tutti i Martirologi, è sempre stato in

venerazione nel Kent. Festa 2 febbraio (in Inghilterra 3 febbraio). — Beda, *Hist. eccl.*, II, 4-7, PL 95, 86 ss. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 2, p. 289-94. — Acta SS. O. S. B., II (Ven. 1733) 56-58. — A. Zimmermann, *Kalend. Benedict.*, I (1933) 155-57

LORENZO di Credi, n. (1450 o 1459-60) e m. (1537), a Firenze, pittore, scultore, orafo, allievo del Verrocchio (v.), conobbe, nella bottega di questi, Leonardo (v.), del quale assorbì qualche influenza, come nella sfumata delicatezza di taluni fondi di paese. Nei molti dipinti di soggetto sacro, la sua maniera dolce e accurata tende a cristallizzarsi in ben composti schemi formali e in una piacevole seppur monotona tipologia. Analogo difetto di energia caratterizzatrice si nota anche nei suoi lavori di scultura e di oreficeria, per altro assai sensibili e fini. — Enc. It., XXI, 500 s. Aggiungi M. Trombetti Brioli, *Disegni inediti di L. di Cr.*, in *L'arte*, 1931, p. 320-32.

LORENZO di Dublino, Santo (verso il 1123-1189), attivo riformatore della vita cristiana, costruttore di chiese e zelante pacificatore. Il suo vero nome, in antico 'irlandese, è *Lorcán Ua Tuathail* (in inglese L. *O' Toole*), tradotto in latino in modo accomodatizio con L. Nato da Muirchertach, capo degli Ui Muiredaig nell'attuale contea di Kildare, da giovane fu dato in ostaggio al re d'Irlanda Diarmait. Nel 1148 fu eletto abbate di Glendalough e nel 1162 arcivescovo di Dublino; nel 1167 fu al sinodo di Athboy. Nel 1175 fu in Inghilterra a trattare l'accordo tra Enrico II, a cui avea già fatto omaggio nel 1171, e il re di Connaught. Fu in questo viaggio ch'ebbe luogo contro di lui un attentato a opera di un pazzo. Nel 1179 fu al III conc. Lateranense, dove Alessandro III lo confermò legato d'Irlanda. Ciò mise in sospetto Enrico II, che, ritornando L. in Inghilterra per altri negoziati presso il re di Connaught, non gli permise di rientrare in Irlanda. Presso Eu, L., colpito da febbri, morì. Nel 1225 avvenne la canonizzazione, sotto Onorio III, e nel 1226 la traslazione solenne. Festa 14 novembre. — Surio, *De probatis SS. histor.*, VI (Coloniae Agripp. 1575) 310-324. — C. Plummer, *Vie et miracles...* in *Analecta Bolland.*, XXXIII (1914) 121-186, con introduzione critica e testo. — J. F. O' Doherty, *L. von Dublin und das irische Normannentum*, Maynooth 1933. — L. Gougaud, *Les Saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain-Oxford 1936.

LORENZO di Durham (*Dunelmensis*). v. L. di Westminster.

LORENZO di Farfa. v. L. Siro.

LORENZO *de'* Medici. v. Medici (famiglia).

LORENZO, Santo, arcivescovo di Milano, primo di questo nome e XXIII nell'elenco († 510-511), fu parente ed amico di Ennodio (v.), che, suo segretario, compose per lui un *Elogio*, utile come fonte biografica. L. fu eletto successore di Teodoro nel 489 e ebbe occasione di mostrar la propria forza in difesa della libertà, rigettando la proposta di parteggiare per Odoacre contro Teodorico. Quasi nel medesimo tempo un'invasione (di Rugi?) mise a soqquadro la città e L. fu tra i prigionieri. Rimesso in libertà, pensò con grande zelo a rimediare ai mali dell'invasione e a ripristinare nella città la vita normale. Allo scopo riparò chiese, ne costruì di nuove, e costruì anche delle case. Di papa Simmaco (v.) egli fu convinto sostenitore contro l'antipapa Lorenzo (v.), specialmente durante il concilio tenuto in Roma per ordine di Teodorico. Accompagnò S. Epifanio presso Teodorico a perorare la causa degli Italiani che s'erano mischiati nei moti contro il re.

Fu sepolto nella basilica dei SS. Ippolito e Cassiano 27 luglio. — Acta SS. *Jul.* VI (Ven. 1749) *die* 25, p. 435-443. — Ennodio, *Dictio I. In natali L. episcopi mediolan.*, PL 63, 263-267 e 361-364; *Dictio IX*, ivi, col. 281 s; *Epistolae*, II, 14, ivi, col. 45 s; IV, 1, ivi, col. 69 s; *Carmina*, II, 8-9, ivi, col. 336; 56-60, ivi, col. 344 s. — Ughelli, IV, 54 s. — Cappelletti, XI, 111 s. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I, Milano-Firenze 1913, p. 185-217. — Lanzoni, II, 1021-1023.

LORENZO di Novara, S. (sec. VI), venuto dalle parti occidentali (probabilmente d'Italia), si stabilì a Novara, dove svolse benefica, celebrata attività di catechista e maestro, valido collaboratore di S. Gaudenzio (v.), che era stato suo discepolo. Era semplice prete e non fu vescovo di Novara. Ma dalla sua scuola uscirono numerosi vescovi (v. Cappelletti, XIV, 433 s, 442). Non lungi dalla città fu ucciso (dai pagani?) con una schiera di fanciulli da lui educati. Sul luogo della morte gli fu eretta una chiesa, fuori le mura della città. Quando fu abbattuta per fortificare la città, le sue reliquie furono trasferite (1552) nella cattedrale e riposte sotto l'altar maggiore (15-XII-1595). Festa aprile.

A lui furono attribuite tre omelie (v. L. Mellifluo) e un *Trattato sui santi Evangeli* che si credette perduto e fu ritrovato all'inizio del secolo scorso nell'archivio della cattedrale di Novara. Ma il problema dell'attività letteraria di un L. da Novara è tuttora aperto. — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 30, p. 763 s.

LORENZO (*Lorens*) di Orléans, O. P. (c. 1220-1300), confessore di Filippo l'Ardito (uno a dopo il 1282), priore del convento (di S. Giacomo?) di Parigi (già prima del 1270), inquisitore, lettore a Tours. Dietro domanda di re Filippo compose (1277) in francese la *Somme-le-Roi* o *Somme des vices et des vertus*, che ebbe straordinaria fortuna se si giudica dal numero di versioni (provenzale, italiana, catalana, spagnola, fiamminga, inglese) e dal numero dei mss. che la trasmisero prima delle edizioni del 1495 e 1502. Con chiarezza e solidità scevra da sottigliezze espone la dottrina morale, in sei parti: i dieci comandamenti, articoli di fede, i sette peccati capitali, le virtù (precedute da un trattato sull'arte di ben morire), il « Pater noster », i sette doni dello Spirito S. e le virtù corrispondenti. Sembra che soltanto le due ultime parti siano dovute a L. Oltre la Bibbia e i Padri (specialmente Agostino, Gregorio M., Girolamo, Ambrogio), cita anche teologi medievali (come Bernardo, Ugo da S. Vittore, Anselmo) e filosofi pagani (come Cicerone, Seneca, Platone). — Quètif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 386-88. Altra bibl. presso M.-D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 934 s. — M. W. Nelson Francis ha pubblicato una anonima versione inglese del sec. XIV, secondo i tre mss. che la conservano: *The book of vices a. virtues. A XIV cent. english translation of the « Somme-le-Roi » of Lorens d'O.*, London 1942, con importante introduzione e 4 appendici (dove si danno diverse redazioni parziali).

LORENZO da Parigi, O.M. Cap. († 12-4-1631), cappuccino dal 7-10-1581, guardiano, definitore, provinciale, professore di filosofia e di ebraico nell'Ordine, m. nel convento di Meudon. Scrisse *Le palais d'amour divin de Jésus et de l'âme chrétienne* (Paris 1602, 1614), mediocre trattatello, cui toccò la fortuna di essere ben giudicato da S. Francesco di Sales e dal card. Bona. Sviluppando l'immagine del « palazzo » spirituale, L. aveva in animo di trattare *La salle* e poi *Le cabinet de l'amour divin*. Ci diede, invece, solo *Les tapisseries du divin amour* (ivi 1631), ove tratta della Passione di Cristo « selon la vérité de l'histoire » con la stessa ridondanza e reboanza retorica, con lo stesso cattivo gusto. — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 11 s.

LORENZO *di Giovanni*, canonico di Pisa (1391-1465), n. a Terricciuola, m. a Firenze. A Pisa e poi a Firenze si dedicò all'arte dell'orafo. A Firenze, nella scuola libera di S. Spirito, studiò latino e teologia. A. Traversari gli apprese il greco. Lasciò Firenze per Bologna e Ferrara, dove attese alle arti liberali e alla teologia. Nel gennaio 1429 era addetto alla basilica fiorentina di S. Lorenzo, e (dal 1431) canonico di essa. Nello stesso periodo deve aver avuto un canonicato a Pisa. Nel 1431 fu designato da Firenze « ad legendum librum Dantis » con uno stipendio di 25 fiorini. Dopo essere stato a Roma (1432-34) « cubicularius » di Nicolò V, fu di nuovo a Firenze (esponendo Dante nel 1435, con uno stipendio di 35 fiorini), donde non si allontanò più, come pare. Si conservano di lui alcune opere mss. Dotto umanista, « particolarmente colto nelle lettere greche », era « spiritualmente un moralista platonizzante »; « dimostra larga informazione di problemi filosofici e teologici delle scuole e dell'età, ma nulla attesta originalità di pensiero e tanto meno impronta d'arte » (A. Mancini, *Laurentius canonicus pisanus*, estratto da « Bull. stor. pisano », Pisa 1932).

A un L. di Pisa (in due mss. è detto *da Verona*) è attribuito da alcuni codici il Liber Majolichinus (v.) — Enc. It., XXI, 502.

LORENZO di Portogallo, o *Lusitano* O.F.M. († c. 1270), capeggiò l'ambasciata di missionari francescani spedita nel 1245 (bolla 7-VIII-1246) dal conc. di Lione in Tartaria, dove trasse alla fede molti infedeli, fra cui il re Sartaco e altri principi del regno. Fu in seguito penitenziere papale (1246-50), incaricato da Innocenzo IV di trattare con gli scismatici orientali la riunione con Roma. Nel 1256 lo troviamo in Spagna a predicar la crociata. Nel 1266 era vescovo di Ceuta nell'Africa settentrionale. — M. Roncaglia, *Fr. Laurent de P. et sa légation en Orient (1245-1248 environ)*, in *Bollett. della badia gr. di Grottaferrata* 7 (1953) 33-44.

Fu spesso confuso con un Lorenzo Ortano che verso il 1255-70 era vescovo di Antivari. — L. Oliger, *I Penitenzieri francescani a S. Giovanni in Laterano*, Firenze 1925, p. 17-19. — Id. in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 417 s.

LORENZO da Ripafratta (B.), O.P. (1359-1457), n. a Ripafratta (Pisa), m. a Pistoia. Si fece domenicano a Pisa nel 1379; ivi conobbe il beato Giovanni Dominici (v.), e divenne ardente fautore della riforma. Fu per lunghi anni maestro dei novizi nel celebre convento riformato di Cortona, e da ultimo priore a Pistoia. Tra i suoi novizi si contano S. Antonino, B. Pietro Capocci, B. Angelico, ecc. Fu beatificato da Pio IX nel 1851. Festa 28 settembre. — Acta SS. *Oct.* I (Brux. 1859) *die 1*, p. 424, « in praetermissis ». — Mortier, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, IV, 12-22 e passim. — V. Marchese, *Cenni storici del B. Lorenzo*, Firenze 1851. — Id., *Scritti vari*, II (Firenze 1860) 239-61. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 39.

LORENZO della Risurrezione (al sec. *Nicola Herman*), carmel. scalzo (1614-1691), n. ad Hériménil (Lorena), m. a Parigi. Fratello laico (dal 1640) nel Carmelo di Parigi, occupato nei più umili servigi, ebbe ricche esperienze mistiche, che espose in *Massime spirituali*, in *Trattenimenti* e nelle *Lettere*, scritti che ebbero larga diffusione negli ambienti quietistici e tra i protestanti. In verità, nell'intento di accentuare il totale abbandono amoroso in Dio, la semplicità dell'amore puro e la fuga di ogni turbamento spirituale, lascia in ombra il valore delle « opere buone » e degli « esercizi ascetici », che pure non nega, e sembra svalutare la speranza della retribuzione celeste. — Nuove edizz. di L. Van de Bossche, Bruges 1934 e di S. M. Boucheraux, Paris 1947, nelle quali l'ortodossia di L. è rivendicata.

LORENZO di Roma, S. († 10-VIII-258), martire celebre in tutta la cristianità. Festa 10 agosto, di precetto fino ai primi del sec. XIX.

A) Gli *Atti*, non autentici (*Passio Polychronii*), lo dicono spagnuolo; ma nel prefazio della Messa XII del Sacramentario leoniano (ed. C. L. Feltoe, Cambridge 1896, p. 98) è detto « cittadino » romano; il che concorda con molti altri indizi.

Si narra che L. era diacono di Sisto II (257-258); spesso è chiamato « arcidiacono » della Chiesa di Roma, incaricato di custodire le ricchezze della Chiesa, che egli distribuiva ai bisognosi. Riaperta la persecuzione dal secondo editto (258) dell'imperatore Valeriano (« episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur »), S. Sisto fu il primo ad essere colpito. Mentre veniva condotto in carcere L. lo seguiva piangendo perchè si vedeva abbandonato dal proprio vescovo e privo dell'onore di morire per Cristo. Sisto lo consolò assicurandolo che lo avrebbe seguito dopo tre giorni. Sisto fu eseguito il 6-VIII-258 sul cimitero di Callisto, con i diaconi Gennaro, Magno, Vincenzo, Stefano, Felicissimo e Agapito. Allora L. radunò schiere di poveri e distribuì loro tutti gli averi della Chiesa e gli stessi vasi sacri che temeva cadessero nelle mani degli empi. S. Massimo di Torino dice che furono queste grandi elemosine la causa del suo arresto. Il tiranno, sperando di impadronirsi delle ricchezze della Chiesa, fece tradurre L. innanzi al giudice. Questi impose a L. di consegnargli tutti i tesori che custodiva. E il diacono, confessando che la Chiesa possedeva grandi ricchezze, gli promise di consegnarle ove gli fosse stata concessa una breve dilazione. Ottenutala, corse a raccogliere i poveri, che in numero grandissimo venivano nutriti dalla carità della Chiesa; aggiunse ad essi le vergini consacrate e le vedove, sovvenute pur esse dalla Chiesa. Condusse dinanzi al giudice quella turba: quelle erano le ricchezze, i tesori dei cristiani. Allora il giudice, deluso, infuriò contro L., gli comandò di rinunciare a Cristo e lo fece flagellare. Vedendo inutile quella tortura, fece stendere L. su una graticola infuocata, sotto la quale

fece porre dei carboni ardenti: voleva aumentare il supplizio facendolo durare lungamente. Il Santo rimaneva superiore a tutti i tormenti. La sua libertà di spirito e la sua eroica costanza convertirono molti dei presenti, fra cui una guardia, Ippolito. I neofiti, canta Prudenzio, vedevano bellezza e luce straordinaria irradiarsi dal volto di L. e sentivano un odore gradevole diffondersi da quel corpo martoriato. La tranquillità della sua anima era sì grande che, bruciato da una parte, domandò al tiranno, quasi per burlarsi di lui, che lo facesse volgere dall'altra.

B) Il martirio ebbe luogo il 10-VIII-258, nelle Terme di Olimpiade sul Viminale, dove sorse la chiesa di *S. L. in Panisperna*. Morirono con lui Claudio suddiacono, Severo prete, Crescenzione lettore, Romano ostiario. Il suo corpo fu deposto in una cripta del cimitero del campo Verano sulla via Tiburtina, che di L. prese il nome (più tardi quello di Ciriaca). Cf. P. Guidi, « *Coemeterium Cyriacae* » o « *Coemeterium Laurentii* », in *Riv. di arch. crist.* 26 (1950) 147-80 (il titolo « coemeterium Laur. » è anteriore a quello di «coem. Cyriacae»). Le sue reliquie e gli strumenti del suo martirio si conservano nella basilica di *S. L. in Campo Verano*, fatta costruire da Costantino, onorata come una delle principali basiliche di Roma (« patriarcale », a partire dal sec. XII). Quivi sorsero poi altre basiliche: una *maior*, non identificata, una *ad corpus* per opera di Pelagio II (579-90), un'altra per opera di Onorio III (1216-27). Cf. W. Frankl-E. Josi-R. Krautheimer, *Le esplorazioni nella basilica di S. L. nell'Agro Verano*, in *Riv. di arch. crist.*, 26 (1950) 9-48.

C) La storia epica e tremenda di L. è narrata con lussureggiante abbondanza di particolari meravigliosi nella romanzesca *Passio Polychronii*, rimaneggiata varie volte a partire dal sec. V (ediz. critica della redazione ultima, a cura di H. Delehaye, *Recherches sur le légendier romain*, in *Anal. Bolland.*, 51 [1933] 72-98, con importante introduz. critica, p. 34-72). Di essa van ritenuti come storici almeno i fatti confermati da concordi testimonianze antiche: la qualità di L. come diacono della Chiesa Romana, l'incontro con Sisto II, la presentazione dei poveri al tiranno, il supplizio del fuoco (inflitto ad altri Santi sotto lo stesso Valeriano) sulla graticola, la fierezza e il sarcasmo del Santo contro il carnefice. Ne sono eco, commossa ed encomiastica ma non per questo sospettabile, già nel IV e V sec., S. Ambrogio (*De officiis*, I, 41, II, 28, PL 16, 84-86, 140-41; *Epist. 37*, 36-37, PL 16, 1093 B; *De XLII mansionibus filiorum Israël*, V, PL 17, 17 C; *Sermo 48*, 10, PL 17, 704 C; *Hymnus de S. Laurentio*, PL 17, 1216-17), S. Agostino (*In Joannis evang. tract.* XXVII, 12, PL 35, 1621; *Sermones 302* [alias *111*], *303* [alias *123*], *304* [alias *37*], *305* [al. *26*], *In solemnitate* e *In natali martyris Laurentii*, PL 38, 1385-93, 1393-95, 1395 97, 1397-400; *Sermo 296* [al. *106*], 5, PL 38, 1355: il corpo di L. è a Roma; *Sermo 322* [al. *30*], PL 38, 1444: un miracolo avvenuto alla « memoria » di L. « recentemente eretta presso Ravenna »; *Sermo de IV feria*, 4, PL 38, 689), Prudenzio (*Peristephanon, Hymnus II, Passio S. Laurentii*, PL 60, 294-340), S. Pier Crisologo (*Sermo 135*, *In D. Laurentium*, PL 52, 565-67), S. Leone M. (*Sermo 85* [al. *83*], *In natali S. Laurentii martyris*, PL 54, 434-37), S. Massimo di Torino (*Sermones 70, 71, 72, 73, De natali S. Laurentii levitae et martyris*, PL 57, 675-82; *Homiliae 74, 75, 76*, PL 57, 408-14). L'iscrizione damasiana in S. L. al Verano (*Verbera carnificis, flammas, tormenta, catenas*) e quella, creduta damasiana, in S. L. in Damaso, sono generiche, ricordano il fuoco senza ricordare gli altri fatti della passione laurenziana, ma non li contraddicono; e non è escluso che fossero sottaciuti perchè dovevano essere narrati da cicli di storie di S. L. posti in quelle chiese (cf. A. Ferrua, *Epigrammata damasiana*. Città del Vaticano 1942). L'antica tradizione su, martirio di S. L. nei particolari sopra detti, è tel stimoniata, oltrechè dal culto e dai libri liturgici,

Vetri (1, 2, 3. 4, 6) e gemma (5) antichi (IV-VI sec.) raffiguranti S. Lorenzo (da *Memorie della vita, del martirio . . . di S. Lorenzo*, Roma 1766.

anche da numerosi antichi monumenti iconografici e archeologici. Citiamo: la medaglia plumbea di Successa (fine del sec. IV) e il musaico del mausoleo di Galla Placidia a Ravenna (metà del sec. V), dove il martirio di L. sulla graticola sembra chiaramente indicato; le rappresentazioni nell'arcosolio di Celerina nel cimitero di Pretestato a Roma, nel cimitero di S. Gennaro a Napoli e il musaico di S. Maria di Capua Vetere; molti vetri dorati (dove talora L. è posto tra S. Pietro e S. Paolo). Suoi attributi iconografici sono la croce (L. « stauroforo »), come già appare nel citato musaico di Ravenna il libro dei Vangeli, insegna del suo ufficio di diacono (più tardi anche la dalmatica), la graticola a ricordo del suo martirio. (Nei cicli posteriori delle storie di S. L. si darà rilievo anche al suo incontro con papa Sisto e alla sua misericordia, verso i poveri). v. illustrazioni.

D) Il martirio di L. fu celebrato nella Roma antica come il definitivo suggello della vittoria cristiana contro la civiltà pagana. Il paganesimo continuò

la persecuzione, ma il tremendo olocausto di L., canta Prudenzio, vv. 509 ss, PL 60, 328 ss, determinò la fine dell'idolatria: Vesta vide abbandonato il suo Palladio, i Quiriti, già seguaci di Numa, si affollano ora davanti ai templi di Cristo e sciolgono inni di gloria ai suoi martiri ..., il pontefice pagano getta le bende per arruolarsi sotto il vessillo della Croce e la vestale Claudia abbandona la casa di Vesta per il chiostro . . .

L. era considerato, per dignità, il «protomartire di Roma», glorioso parallelo di S. Stefano: «quam clarificata est Yerosolyma Stephano, tam illustris fleret Roma Laurentio» (S. Leone M., *l. c.*, col. 437 A). L., canta lo stesso Prudenzio, v. 413-84, PL 60, 321-26, rivolge l'ultimo pensiero a Roma: «O Cristo, unico Dio, autore di ogni potere, tu hai voluto riunire in una sola legge popoli diversi per lingua, costumi, genio e religione e hai costituita Roma signora del mondo affidandole la missione di fondere in unità, sotto l'impero del tuo nome, l'universo intiero. O Cristo, per i tuoi Romani, fa cristiana la città che hai destinata a ricondurre le genti all'unità sacra e invia il tuo Gabriele per illuminare

Recto e verso della medaglia plumbea di Successa (sec. IV).

i figli dei Giulii, affinchè riconoscano il vero Dio Vedo venire un imperatore [Teodosio I] ossequiente a Dio, che libererà Roma dalla schiavitù dei numi; egli chiuderà i templi con sbarre di bronzo e metterà al bando le empie soglie».

Roma volle tosto manifestare la sua gratitudine al grande eroe. Il nome di L. fu incluso nel canone della Messa (tra Cipriano e Crisogono, mentre nel canone ambrosiano è posto tra Sisto e Ippolito), la commemorazione del suo martirio ottenne i privilegi propri delle feste dei SS. Pietro e Paolo, e, in ordine di precedenza, veniva subito dopo i principi degli Apostoli. Ad es., S. L. apriva l'ordine stazionale (Settuagesima), seguito da S Paolo (Sessuagesima) e S. Pietro (Quinquagesima); il mercoledì di Pasqua i neofiti erano portati a S. L., dopo essere stati a S. Paolo (martedì) e a S. Pietro (lunedì). La sua festa, «dies Romae solemnissimus», era preceduta da vigilia (basilica di S. L. al Verano) e seguita da ottava; in suo onore le settimane seguenti sono chiamate, in alcuni libri liturgici, *I, II, III, IV... post S. Laurenti*. Infatti «de solemnitate Laurentii peculiarius prae coeteris Roma laetatur» (prefazio *Messa XII* del Sacram. Leoniano, ed. C. L. Feltoe, cit.). Già il *Chronographus anni 354* nel *Feriale Ecclesiae Romanae* (*Depositio Martyrum*) registrava al «III idus Aug.: Laurenti in Tiburtina» (Kirch, *Enchir. fontium*, n. 544). In ogni luogo che, secondo la storia, la tradizione o la fantasia, fu santificato dalla presenza di L., sorsero basiliche, chiese e oratori, che l'Armellini fa ascendere fino a una quarantina. Il titolo *in Panisperna* ricorda il luogo del suo supplizio: la chiesa *in Fonte* presso la Suburra, il carcere e la sorgente miracolosamente scaturita per battezzare Ippolito; quella *in Miranda* a S. Cosma e Damiano, la sede del tribunale che condannò L. (così opina anche Marucchi. *Miranda* sarebbe poi il nome di una pia matrona che nel sec. X si rese benemerita della chiesa. Ma forse il nome significa le «stupende» cose che vi «si ammirano», dalle rovine pagane alla veneranda «S Maria Antiqua», dal magnifico portico della stessa chiesa di S. L., già pronao del tempio di Faustina e Antonino, al quadro di Pietro da Cortona rappresentante il martirio del Santo). Nel sec. IV furono erette in suo onore le tre basiliche:

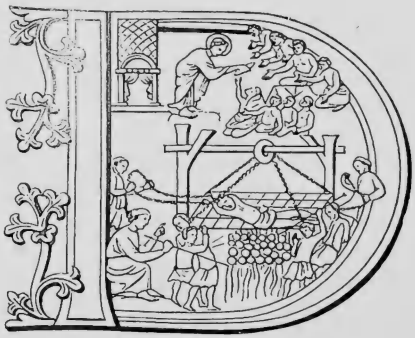
1) **S. L. in agro Verano** sulla via Tiburtina, patriarcale. Il sepolcro di L. occupa il punto d'intersezione degli assi longitudinale e trasversale dell'edificio orientale. Al singolarissimo monumento ogni età diede il suo contributo. Vi si venerano anche le reliquie di S. Stefano. Si ammirano l'altare papale eretto sul sepolcro di L., la sepoltura di Pio IX, il secondo fondatore della basilica, gli affreschi del Fracassini eseguiti durante i restauri di Pio IX. Il bombardamento del 14-VII-1943 l'hanno di molto rovinata, ed è in restaurazione: cf. E. Josi in *L'Osserv. Rom.*, 18-VII-1946 Questa basilica sorta presso il cimitero di Ciriaca, dove Ippolito e Giustino, come si narra, deposero il corpo di L., fu il maggior centro romano del culto verso L. A Costantino si attribuisce la costruzione del primitivo edificio (330). Assunto il grado di basilica patriarcale, con quelle del Laterano, del Vaticano, della Liberiana e della Ostiense, costituì l'appannaggio del Pontefice quale espressione della sua giurisdizione universale e immediata su tutte le Chiese, in rappresentanza dei patriarcati di Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme. Pelagio II (579-590) collocò nella stessa urna di L. il corpo di S. Stefano portato a Roma da Costantinopoli. Nel 1217 Pietro di Courtenay vi cingeva la corona d'Oriente e Carlo IV nel 1355 quella d'Occidente. L'edificio, rifabbricato da Pelagio, fu trasformato da Adriano I (772-795) nel 772 con lo spostamento degli ingressi. Ilario (461-68) vi aveva stabilito un monastero di monaci, per cui la chiesa ebbe il titolo di basilica abbaziale cardinalizia e l'abate cardinale di S. L. fu sempre annoverato tra i primari di Roma;

2) **S. L. in Damaso** («titolo» eretto da papa Damaso sulla proprietà paterna). Cf. A. Prandi, *Il luogo dell'antica basilica di S. L. in Dam. e l'Itinerario di Einsiedeln*, in *Arch. d. Soc. romana di st. patria* 74 (1951) 161-67 (la descrizione dell'Itinerario non contrasta con la comune opinione sull'ubicazione della basilica);

3) **S. L. in Lucina** dalla matrona Lucina (v.), detto anche *basilica ad craticulam* perchè vi si conserva parte della graticola, eretto in titolo da Sisto III (432-40).

Già prima di queste basiliche, la cappella pala-

Fondi di coppe dorate (sec. IV-VI) che servivano per le agapi di S. Lorenzo (a sinistra), di S. Lor. e Cipriano (a destra).



A sinistra, miniatura della iniziale D del Sacramentario di Drogone († 855), figlio di Carlomagno: L. fa elemosina ai poveri; supplizio di L. – A destra, medaglia di bronzo, sul cui verso è probabilmente raffigurato S. Lorenzo.

Facciata di S. Lorenzo fuori le mura.

Proprietà riservata.

Musaico nel mausoleo di Galla Placidia, a Ravenna (sec. V). Sembra a molti che vi sia rappresentato S. L.

Musaico dell'arco trionfale di S. L. fuori le mura. A sinistra, S. L. presenta a Cristo papa Pelagio II che tiene nelle mani il modello della basilica.

Proprietà riservata

Disegno dell'antico musaico od affresco nell'abside di S. L. in Lucina (Collezione dal Pozzo).

Beato Angelico: Sisto II consegna a L. i tesori della Chiesa (Cappella di Nicolò IV, in Vaticano).

Proprietà riservata.

Ces. Fracassini: S. L. distribuisce l'elemosina ai poveri (sopra). S. L. mostra al console pagano i «tesori» della Chiesa (sotto). Affreschi nella basilica di S. Lorenzo.

Fr. Grandi: S. L. condotto alle catacombe. Roma, Galleria d'Arte Moderna.

Affreschi nel portico di S. L. fuori le mura (sec. XIII): incontro di L. con Sisto; supplizio di L. – Affresco nella basilica di S. Clemente in Roma (sec. XII): L. lava i piedi ai poveri.

Proprietà riservata.

tina al Laterano (v.), che nel sec. IX assunse il titolo di *Sancta Sanctorum*, si chiamava oratorio di S. L. (*S. L. in Palatio*). Il papa Gregorio IV (837), avendovi costruito la sua abitazione, lo destinò a suo oratorio privato. Si ritiene che L. risiedesse lì vicino e per l'esercizio del suo ministero e per la custodia dei tesori della Chiesa.

E) Da Roma, dopo il sec. IV, il culto di S. L. si diffuse in tutte le Chiese della cristianità occidentale e orientale: a Cartagine, a Ippona e in altre località dell'Africa (già al tempo di S. Agostino), a Ravenna (v. S. Agostino, *Sermo 322*, PL 38, 1444, e il musaico del mausoleo di Galla Placidia a metà del sec. V: cf. G. Bovini, *Il cosiddetto mausoleo di Galla Placidia*, Città del Vaticano 1950), a Milano, dove, nel sec. V, venne dedicata a L. una grande basilica (forse la « Portiana ») e dove sorsero poi più di quaranta chiese (cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*. I, *Milano*, Firenze 1913, p. 775, nota 2), a Costantinopoli (chiesa eretta da Pulcheria nel sec. V), a Lione (sec. V?). E oggi non v'è diocesi nel mondo che non abbia consacrato al martire romano almeno una chiesa.

F) Fra i panegiristi antichi, oltre gli scrittori citati, ricordiamo: Beda (*Homiliae subdititicae*, 91, PL 94, 491-94), Paolo diacono (*Hom. 40, 41, 42*, che ripetono S. Leone, S. Massimo, S. Agostino, PL 95, 1490), Rabano Mauro (*Hom. in epist. et evang. 145* e *146 in vigilia S. Laurentii, 147* e *148 in natali S. Laur.*, PL 110, 427-33), Aimone di Halb. (*Hom. de Sanctis, 4*, PL 118, 763-65), S. Brunone di Segni (*Hom. 116*, PL 165, 837-39), Goffredo di Admont (*Hom. festivales, 62*, PL 174, 950-57).

G) L'arte figurativa dedicò a L. affreschi, quadri, miniature, musaici, sculture, vetri, gemme, lavori di oreficeria... in numero stragrande. v. alcune illustraz. a presso. Citiamo qualche nome a caso: Masolino da Panicale e aiuti (chiesa della collegiata di Castiglione d'Olona presso Milano), B. Angelico e aiuti (cappella di Nicolò V in Vaticano), Andrea d'Assisi, Pietro da Cortona, Alvise Vivarini, Lorenzo Monaco, Ghirlandaio, Pinturicchio, Donatello (busto in terracotta, S. L. a Firenze), Tiziano, G. Santacroce, Spagnoletto, Franc. Grandi, Serpotta, Ces. Fracassini.

Anche il folklore è ricco di ricordi di S. L., che appare in varie costumanze, in pratiche di pietà, in proverbi, in canti popolari, in narrazioni miracolose. Egli è invocato contro le scottature e gli incendi, protettore dei pompieri, cuochi, rosticceri, carbonai e di tutti coloro che hanno a trattare col fuoco. Ricordiamo soltanto una gentile leggenda romana. La consuetudine di far celebrare il mercoledì una Messa per i defunti sull'altare privilegiato del Santo nella sua basilica all'Agro Verano sembra originata da un fatto straordinario riferito dal Piazza nel suo *Menologio Romano*. Nel sec. XI un monaco addetto alla custodia vide nella notte precedente un mercoledì di agosto entrare nel tempio un sacerdote accompagnato da diacono e suddiacono, per celebrare la Messa solenne, davanti a una grande folla. Al monaco stupito il diacono rispose: « Il celebrante è S. Pietro e io sono L., che in giorno di mercoledì, nel quale Gesù fu tradito, ho patito per amor suo tante pene; e però in memoria del mio martirio siamo venuti oggi a fare questa solennità. Il suddiacono è S. Stefano i ministri sono gli Angeli, gli altri sono apostoli, martiri, confessori e vergini venuti ad onorarmi. E perchè questa mia solennità sia nota a tutto il mondo ho voluto che tu la veda. Manifesta al Papa ciò che vedi e gli dirai da parte mia che venga in questa chiesa col suo clero a celebrarvi, dando al popolo quell'indulgenza perpetua che gli parerà ». A prova della sua presenza L. lasciò al monaco il suo cingolo. Questo fu subito portato all'abate e da questi al pontefice Alessandro II (1061-1073), il quale si affrettò a recarsi sul luogo per celebrare la Messa. « Per istrada si incontrarono con un morto che era portato a sepoltura, e il Papa volle fare sperienza del cingolo, ponendolo sopra il morto, che subito risuscitò ». Convintosi dell'accaduto, celebrò il S. Sacrificio e concesse un'indulgenza perpetua a tutti coloro che il mercoledì visitassero una chiesa dedicata a S. L. in qualunque parte del mondo. — Di due consimili visioni si conserva la tradizione. Il Marangoni, riferendosi ad antiche fonti, narra che nell'ottava dell'Assunta S. Pietro celebrò la Messa solenne nel *Sancta Sanctorum*, con i diaconi L. e Vincenzo, lasciando a testimonianza il calice e la patena sull'altare. La copertura d'argento dell'immagine del Salvatore riproduce a sbalzo questa scena. Lo stesso Marangoni scrive « che l'imperatore Enrico II ebbe un'analoga visione in S. Maria Maggiore, assistendo ad una Messa celebrata da N. S. Gesù Cristo con gli stessi diaconi L. e Vincenzo ».

Bibl. — Acta. SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 10, p. 485-532; *Synax. Eccl. Constantin.*, Brux. 1902. col. 881-84; *Nov.* II-2 *Martyr. Hieronym.* (Brux, 1931) 431-33. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, VIII-2 col. 1917-61 e (sul supplizio) VI-2, col. 1827-31. — P. Allard, *Les dernières persécutions du III s.*, Paris 1887, p. 76 ss, il secondo editto di Valeriano (258) e la sua esecuzione; p. 88-92, martirio di S. L. — Tillemont, IV, 38-45, 596-601. — P. Franchi de' Cavalieri, *S. L. e il supplizio della graticola*, in *Röm. Quartalschrift*, 14 (1900) 159 ss. — Id., *Assum est, versa et manduca*, in « Note agiografiche », V (Roma 1915). — Per altra bibl. v. indici di *Analecta Bolland.* — P. Courcelle in *Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen-âge*, Paris 1948, p 29-39, conferma la tesi che ravvisa la graticola di S. L. nel citato musaico di Ravenna. — E. Hosp, *Die Heiligen im Canon Missae*, Graz 1926, p. 74-102. — M. Armellini-C. Cecchelli, *Le chiese di Roma*, Roma 1942, 2 voll. — C. Huelsen, *Le chiese di Roma*, ivi 1927. — L. Duchesne, *Le sanctuaire de S. Laurent*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 39 (1921) 3 ss. — A. Muñoz, *La basil. di S. L fuori le mura*, Roma 1944. — W. Frankl-E. Josi, *Descrizione sommaria di altri trovamenti presso S. L. sulla via Tiburtina*, in *Riv. di arch. crist.*, 26 (1950) 48-50. — Giuseppe da Bra, *S. L. fuori le mura*, Roma 1952. — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933², v. indice dei nomi dei Santi. — P. Vuilleumier-A. Audin, *L'église et la nécropole S. Laurent dans le quartier lyonnais de Choulans*, Lyon 1949: nel 1947 in quel luogo fu scoperta una chiesa dedicata a S. L., il cui insieme è del sec. VII-VIII ma alcune parti potrebbero risalire al sec. V.

LORENZO di Sabina. v. L. Siro.

LORENZO di Schnifis o *Schnüfis*, al secolo *Giov.* (*Martin*, O. M. Cap. (1633–1702), n. a Schnifis Vorarlberg), m. a Costanza. Dapprima pastore e poi cantore ambulante, rivelò un'autentica vena di poeta, per cui fu scelto direttore di teatro a Innsbruck (1659–61), fino a che si fece prete (1661)

Entrato fra i Cappuccini (Zug 1665), passò metà della vita (dal 1668) nel convento di Costanza, dandoci numerose raccolte di melodie e di poesie, di schietta e profonda ispirazione religiosa, spesso stampate: *Des Miranten* [Mirant è l'anagramma del suo cognome Martin] *wunderlicher Weg zur ruhseligen Einsamkeit* (1675), *Mirantisches Flötlein* (1682), *Mirantische Waldschalmey oder Schule wahrer Weisheit* (1688), *Mirantische Maultrommel* (1696), *Mirantische Mayenpfeiff* (1692), *Vielfältiger Himmels tulipan* [lat. *Clavis coeli*] (1700), *Mirantisches Wunderspiel der Welt* [lat. *Ephebia mirantica*] (1713). — A. Ulmer, Bregenz 1900.

LORENZO detto *Majorano*, di Costantinopoli, Santo († 546 circa). Si narra che fu inviato dall'imperatore Zenone, di cui era parente, come vescovo di S. Maria di Siponto, presso Manfredonia nelle Puglie, e consacrato come tale da papa Gelasio I verso il 492. Gli si attribuirono le costruzioni delle chiese di S. Maria, di S. Giov. Battista, dei SS. Apostoli, e specialmente di quella di S. Michele sul Monte Gargano, sul quale, durante l'episcopato di L., sarebbe avvenuta la famosa apparizione dell'Arcangelo. È da notare che, delle due *Vite* di S. L., nemmeno la più antica è scevra d'interpolazioni e mende, di cui sovrabbonda quella più tardiva. Abbiamo anche, in onore di S. L., un ufficio liturgico in versi, la cosiddetta *Vita metrica:* cf. in Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 7, p. 56-63.

L. è patrono della città e diocesi di Manfredonia, alla cui cattedrale fu trasferito dalla vecchia Siponto. Festa 7 febbraio. — Ughelli, VII, 815-818 con la *Legenda Principis Angelorum*. — Cappelletti, XX, 579 s. — Lanzoni, I, 278-284 e 291-294. — R. d'Azzeo, *Andria nel I millennio e il Gargano nel V sec.*, Subiaco 1938, tra l'altro, vi si esprime l'ipotesi, non fondata, che San L. sia l'autore della *Apparitio Principis Angelorum*.

LORENZO di Spoleto. v. L. Siro.

LORENZO da Villamagna, Beato, O.F.M., al secolo *Aurelio de Masculis*, n. a Villamagna (Abruzzi) il 15-5-1476, m. a Ortona il 6-6-1535. Vincendo la resistenza del padre, che perfino lo chiuse in una torre, e ottenutone finalmente il consenso, professò la Regola francescana nel convento di S. Maria delle Grazie ad Ortona. Si fece gran nome come predicatore, instancabile missionario apostolico per città e paesi d'Italia. Uomo di intensa preghiera, di austera mortificazione e di ardente carità, fu favorito dal carisma profetico. Il suo culto di beato venne confermato da Pio XI il 28 febbraio 1923. Festa 7 giugno (in diocesi di Ortona), 8 giugno (nell'Ordine). — AAS XV (1923) 129, 170-73. — Acta O.M., 1906, p. 127-130; 1924, p. 218-221. — G. d'Agostino, *Vita del B. L. da V.*, Lanciano 1923.

LORENZO da Villavicencio. v. Villavicencio.

LORENZO da Vinci, fratello di Leonardo (v.), figlio della terza moglie di ser Pietro, compose (tra il 1522 e il 1527) un *Confessionario*, trattatello in volgare sull'arte di ben confessarsi, conservato autografo alla Riccardiana di Firenze, importante per la conoscenza delle pratiche ascetiche del tempo. — D Pacetti, *L. di ser Piero da V., fratello di Leonardo, e il suo «Confessionario» autografo*, Quaracchi 1952.

LORENZO *di Jacopo di Pietro Paolo*, da Viterbo (c. 1437-dopo il 1476), pittore, nella cui opera, peraltro poco conosciuta come la biografia dell'artista, si risentono le influenze di Piero della Francesca, Melozzo da Forlì, Benozzo Gozzoli. Gli appartengono con certezza gli affreschi della cappella Mazzatosta in S. Maria della Verità a Viterbo datati 1469, recentemente restaurati dopo i danni subiti dall'ultima guerra (scene della Vergine sulle pareti laterali e di fondo, Santi sulla volta), la tavola della *Vergine in trono* col Bambino e due Santi scoperta a Cerveteri (firmata e datata 1472). Alcuni gli danno anche gli affreschi di Palazzo Orsini a Tagliacozzo (c. 1465), e gli *Evangelisti* nella volta della cappella S. Michele in S. Maria Maggiore a Roma. L'arte di L. è piena di animazione e di energia, netta nel disegno, sicura nella prospettiva, forte nel colore. — C. Brandi, *Mostra dei frammenti ricostituiti di L. da V.*, Roma 1946.

LORENZO, O.S.B., monaco di *Durham*, poi abbate di **Westminster** († 1154), oratore più veemente che facondo, buon poeta, copioso e vario scrittore, cui si attribuiscono: 8 libri *Hypognosticon* in versi esametri, memoriale del Vecchio e del Nuovo Test., dedicato al suo predecessore a Westminster Gervasio; vi sono aggiunti altri carmi, a modo di libro IX, circa diversi argomenti, circa Santi inglesi e specialmente S. Cutberto; *Consolatio* in morte del suo maestro Pagano; *Exempla ad Hathewisam; Orationes, Sermones* e *Homiliae;* 4 libri di *Dialoghi*, circa le tribulazioni della diocesi di Durham; trattatello *de conscribendis epistolis;* poemetto *de dissuasione coniugii;* Vita di S. Brigida (Acta SS. *Febr.* I [Ven. 1735] *die* 1, p. 172-85); *Epistola ad Alienorem* [Eleonora] regina d'Inghilterra (D'Achery, *Spicilegium,* III, Parigi 1723, p. 528) dove invoca l'intervento della regina per ristabilire la disciplina nel monastero di Malmesbury. Appartiene a un altro L. di W. la *Epist. ad Alexandrum III papam* (PL 200, 1452 s) dove si invoca la clemenza del Papa (1159-1181) verso Gilberto di Londra (v.). Peraltro la paternità di questi scritti e la figura di L. di W. attendono ancora un esame critico. — Oudin, *De script. eccl.,* II (Lipsiae 1722) 1022 s. — Acta SS. *l. c.,* p. 102, n. 15. — Fabricius, *Bibl. lat.,* IV (Patavii 1754) 248 s, 251. — F. E. Croydon, *Abbot L. of W. and Hugh of St Victor,* in *Mediaeval a. Renaissance studies,* 2 (1950) 169-71. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII s.,* II (Bruxelles-Paris 1946) 214, 219 nota 39, 220; a p. 214 nota 37, e 219 nota 39, indicazione di edizioni. — G. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La renaissance du XII s.,* Paris-Ottawa 1933, p. 25 s.

LORENZO il Corazzato. v. L. Loricato.

LORENZO Giustiniani. v. Giustiniani L.

LORENZO Illuminatore. v. L. Siro.

LORENZO Ispano, canonista, oriundo di Spagna. Studiò a Bologna sotto Azone; indi vi fu egli stesso maestro (ebbe discepoli Giovanni Teutonico, Tancredi, Bartolomeo da Brescia). La congettura che egli divenisse più tardi (1218-48) vescovo in Spagna (la diocesi di Orense è la sola che in questo periodo ha un vescovo di nome L.) è molto plausibile. «In utroque jure peritus», compose a Bologna prima del conc. Laterano (1215) glosse sul diritto romano, sul *decretum* di Graziano (v.) e sulle prime tre *Compilationes antiquae* delle Decretali (v.). Le sue glosse, molto apprezzate, ora spiegano parole e cose, ora criticano testi e fonti,

ora discutono dichiarazioni pontificie, ora segnalano usi particolari e locali. Egli cita la Bibbia, i Padri, filosofi antichi, poeti latini, collezioni e commentatori di diritto romano e canonico, le sue stesse glosse anteriori. Alcune sono molto importanti anche dal punto di vista dottrinale, come quelle relative al potere indiretto del Papa, al matrimonio, al peccato, al potere di dispensare. — F. Gillmann, *Lanfrancus oder Laurentius*, in *Archiv f. kath. Kirchenrechts*, 109 (1929) 598-641 e 110 (1930) 157-86. Cf. Lanfranco di Cremona. — Id., *Bruchstücke des Laurentius Hispanus-Apparats zur Compilatio III in der Landesbibliothek zu Kassel*, ivi, 117 (1937) 436-52. — Id., *Des L. Hispanus Apparat zur Compilatio III auf der staatl. Biblioth. zu Bamberg* [cod. can. 19. P. II, 6]. *Nebst einer Würdigung des Apparats*, Mainz 1935. — Post Gaines, *The socalled Laurentius-Apparatus to the Decretals of Innocent III in Compilatio III*, in *The jurist* 2 (1942) 5-31: vede nell'*Apparatus glossarum* alla Comp. III l'opera di diversi decretalisti bolognesi e critica i metodi del Gillmann (senza riuscire, peraltro, a distruggerne le conclusioni sostanziali sopra da noi esposte).

LORENZO Loricato, S., O S B. (+ 16-8-1243), monaco ed eremita, nativo di Fanello nelle Puglie, avendo accidentalmente commesso un omicidio, ne ebbe tale dolore, che intraprese prima un pellegrinaggio a Compostella e, al suo ritorno, nel 1209 col permesso dell'abbate di Subiaco andò ad abitare in una grotta posta sopra quella di S. Benedetto. Quivi visse in estrema povertà e asprissima penitenza, non cibandosi che di erbe, non vestendo che cilizi e usando strumenti di mortificazione degni più di ammirazione che di imitazione. Quivi morì e fu sepolto. Di lui si conservano molte *Orazioni*, raccolte nel *Liber orationum Beati L. Loricati*, ed. W. Gnandt, Paderborn 1903. La fama della sua santità e dei suoi miracoli gli valse un culto ab immemorabili e la beatificazione per opera di Innocenzo IV. Festa 16 agosto. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 16, p. 302-9.

LORENZO Lusitano. v. L. di Portogallo.

LORENZO Majorano. v. di Siponto.

LORENZO Maria di S. Franc. Saverio, al secolo *Salvi*, passionista (1782-1856), n. a Roma da cospicua famiglia, dopo una adolescenza studiosa e pia entrò fra i Passionisti (14-XI-1801), fra i quali, fatta la professione solenne e salito al sacerdozio, brillò per esemplarità e prudenza di governo nelle cariche direttive di cui fu insignito, per profonda disciplina, per viva pietà specialmente nella recita dell'Ufficio e nella celebrazione della Messa, per ardente zelo nel ministero delle confessioni, della predicazione, delle missioni presso monasteri, Seminari, città e villaggi. Con l'esempio, con la appassionata parola, con gli scritti (lettere; *L'anima innamorata di Gesu Bambino*, Roma 1838², in 4 voll., compendiati poi in un sol volume per favorirne la diffusione, Roma 1870⁶; un'altra opera di titolo e di contenuto analogo, Roma 1923), fu apostolo, specialmente presso i fanciulli e i giovani, della devozione a Gesù Bambino che egli aveva appreso fin da piccolo frequentando Aracoeli.

Spossato dalle infermità e dalle fatiche apostoliche morì in Capranica (Viterbo) e fu sepolto a Vetralla. È introdotta (20-II-1923) la sua causa: AAS 15 (1923) 173-75. — Biografie dei passionisti Andrea (Viterbo 1906) e Amedeo (Roma 1923).

LORENZO il Mellifluo. Sigeberto di Gembloux riferisce: « Laurentius Mellifluus scripsit librum de duobus temporibus, idest uno ab Adam usque ad Christum, altero a Christo usque ad finem saeculi; declamavit etiam homilias ore quasi mellito, unde agnominatur Mellifluus » (*De vir. ill.*, 120, PL 160, 572). Chi era costui? Fu identificato ora col prete L., ora con L. vescovo di Milano (v. sopra), ora con un *L. di Novara* collaboratore di S. Gaudenzio (v.), G. Morin attribuisce a un L. di « Novae » gli opuscoli teologici attribuiti a L. di Novara (*L'évêque Laurent de « Novae » et ses opuscules théologiques attribués à tort à un L. de Novare*, in *Rev. des sciences philos. et théolog.* 26 [1937] 307-17). Savio (*Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Torino 1899) ignora l'esistenza di un vescovo L. di Novara.

Delle omelie ricordate da Sigeberto, la prima tratta *De paenitentia* (riportata in PL 66, 89-105): alle due età, da Adamo a Cristo e da Cristo alla fine dei secoli, corrispondono due peccati: il peccato originale comune a tutti gli uomini e il peccato attuale dei singoli. Il primo si rimette nel battesimo, con l'acqua, per grazia; il secondo con la penitenza, nel pianto, per la misericordia divina. Come avviene spesso ai predicatori e ai moralisti, alcune espressioni suonano pelagianesimo in quanto mettono tra parentesi l'intervento della grazia e il ministero sacramentale del sacerdote per esaltare il potere del libero arbitrio e l'efficacia della penitenza-virtù nella remissione dei peccati commessi dopo il battesimo: « post baptismum remedium tuum in te ipso statuit, remissionem in arbitrio tuo posuit ut non quaeras sacerdotem cum necessitas flagitaverit...: aqua intus est, ablutio in arbitrio est, sanctificatio in solertia est; remissio in rore lacrymarum » (PL 66, 92 C): « haec est privata remissio, intimo corde provocata et poenitudine acquisita » (ivi, col. 93 B). L'eterodossia di questo discorso si toglie se esso si intende come esaltazione della efficacia sanatrice della virtù di Penitenza (v.) fuori del sacramento quando manchi il sacerdote (*cum necessitas flagitaverit*). — La seconda omelia, *De eleemosyna* (ivi, col. 105-16), presenta l'elemosina, fatta con spirito evangelico, come la « radice di ogni bene » (ivi, col. 106 A), un mezzo potente di remissione dei peccati e di salvezza (già nell'omelia precedente era detto: « aqua et ablutio et remissio in eleemosyna largientis est », ivi, col. 97 D): chi fa misericordia, se è giusto moltiplica i suoi meriti, se è peccatore riceve l'assoluzione dai peccati, se è ammalato viene sollevato dai suoi dolori (ivi, col. 106 C). — La terza omelia, *Liber de muliere Chananaea* (ivi, col. 116-24), non è che la traduzione latina del discorso di S. Giov. Crisostomo εἰς τὴν ἐπίλυσιν τῆς χαναναίας (PG 52, 449-60). S. Haidacher, riscontrandovi spunti pelagiani, la attribuisce al diacono Amano di Celeda (principio del sec. V): cfr. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 30 (1906) 183.

Lo stile di L., vivacissimo, vario, ricco di immagini, di scatti, di effetti, dimostra che il titolo di « mellifluo » non era immeritato e ci fa rimpiangere che della sua produzione sì poco ci sia pervenuto. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 246. — U. Moricca, *Storia della letter. lat. crist.*, III-2 (Torino 1934) 1553-55.

LORENZO Monaco (1370 o 1371-1425), di Siena,

pittore. Venuto a Firenze, entrò (1390) nel convento camaldolese di S. Maria degli Angeli, ove professò l'anno seguente. Nella sua copiosa produzione, la più significativa di quell'epoca di transizione fra il '300 e il '400, si distinguono due forme. Nella prima si risente l'influenza senese di Sim. Martini e dei Lorenzetti associata all'influenza fiorentina, specialmente orcagnesca che fondeva l'ispirazione senese con l'arte di Giotto (miniature, v. A. M. Ciaranfi, *L. M. miniatore*, in *L'Arte*, 1935, p. 265-317; affreschi nel monastero delle Oblate e nell'ospedale di S. Maria Nuova a Firenze; *Vergine con Santi*, 1404, pinacot. di Siena; *Madonna in trono* con Santi, c. 1402-04, museo di Berlino; *Madonna con Santi*, 1404, duomo di Empoli; *La Pietà*, 1404, accad. di Firenze; *La Vergine dell'Umiltà*, 1405, collez. Berenson). — v. H. D. Gronau, *The earliest works of L. M.*, in *The Burlington Magazine*, 92 (1950) 183-88, 217-22, con illustraz.

Nel secondo periodo, il più importante e personale, L. s'accosta sempre più al goticismo (*L'agonia nell'orto*, 1409, Louvre; miniature del corale 3 della Laurenziana; pala per Monte Oliveto, 1408-10, ora agli Uffizi; un trittico nel museo di Prato; *Annunciazione*, accad. di Firenze; miniature al codice H. 74 di Bargello, 1412-13; *Incoronazione*, 1413, Uffizi: pala d'altare e affreschi, con *Storie di Maria*, nella cappella Bartolini in S. Trinità a Firenze, c. 1420-22; Crocifissi; miniature al cod E. 70 di Bargello). Molti artisti fiorentini subirono la sua influenza. — Enc. It., XXI, 502

LORENZO il Siro, Santo. In Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 3, p. 361-365, si narra di un L. detto l'Illuminatore venuto nel sec. VI dalla Siria a Roma, ivi fatto sacerdote e missionario, poi eletto vescovo di Spoleto e, rinunciata la sede, fondatore della famosa abbazia di Farfa. In realtà sembra che vengano, così, confusi due personaggi distinti; 1) un L. che ebbe, in antico, gran culto in Umbria e appare al primo posto nella lista dei vescovi di Spoleto, in epoca incerta, ma antica; 2) e un L. che, forse di nazione straniera, fors'anche proprio Siro, fu con molta probabilità fondatore di Farfa, ma non però con altrettanta probabilità, vescovo di Sabina, della quale in seguito sarebbe stato rinunciatario e sarebbe morto nel 576. Il primo è festeggiato a Spoleto il 3 febbraio; il secondo in Sabina e Farfa l'8 luglio.

Molti elementi leggendari fluirono nella suaccennata narrazione confusa dalla così detta *Passio XII fratrum*, del sec. VII-VIII, la quale congiunse insieme arbitrariamente con vincoli di consanguineità dodici Santi venerati nell'Umbria e paesi vicini, raccontando che si sarebbero recati nell'Umbria da Roma e in Roma dalla Siria. — Ughelli, I, 156 s. — Cappelletti, IV, 341 s. — Lanzoni, I, 350-356; 428-434, 443 s. — Schuster, IX, 142. — Id., *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma 1921.

LORENZO Veneziano, pittore, formatosi alla scuola di maestro Paolo (1333-58), sensibile anche all'influenza della pittura bolognese, e pure originale nel fondere insieme la maniera bizantina con le eleganze gotiche e qualche accento senese. Le sue opere conosciute, datate dal 1336 al 1373, sono tutte ancone d'altare, piene di splendori, di grazia e di devozione. Ricordiamo: grande ancona (ora alle gallerie di Venezia) con *Annunciazione e Santi* (17 tavole) fatta nel 1356-57 per la chiesa di S. Antonio di Castello; *Sposalizio mistico di S. Caterina*, 1359, gallerie di Venezia; *La morte della Vergine con Santi*, 1365, duomo di Vicenza; *Consegna delle chiavi a S. Pietro*, 1369, museo Correr; la magnifica *Vergine in trono* (1373) del Louvre. Alcune opere, come l'ancona di S. Giacomo a Bologna (parte centrale con *L'incoronazione della Vergine*, al Brera), per il prevalere della maniera bizantina, si preferisce restituirle a maestro Paolo. Bibl. presso Enc. It., XXI, 503.

LORENZONI Francesco, da *Vicenza*, O.M. Cap. (1804-1880), architetto, n. e m. a Vicenza. Fattosi cappuccino (1829) tra i fratelli laici, si affermò subito come valente architetto con la costruzione del convento e della chiesa dei Cappuccini sul colle di S. Giusto a Trieste; edificò chiese e conventi nell'Istria e in Iugoslavia; suo è il disegno di Mostar; gettò un grande ponte di nove arcate sul fiume Uladi; eresse conventi, collegi, chiese a Humak, a Siroch-brig, in Corsica. In Brasile, dove svolse la sua ultima attività, costruì, tra l'altro, il tempio di N. Signora della Penna in Pernambuco, sormontato da una grande cupola.

Il municipio di Vicenza lo dichiarò cittadino benemerito e collocò la sua salma nella cappella degli uomini illustri della città. L'elogio funebre fu tenuto dall'abate poeta Zanella. Era membro dell'Accademia Olimpica. — G. Zanella, *Elogio di Fra Francesco da Vicenza*, detto al teatro olimpico, Vicenza 1880. — Bernardino da Cittadella, *Quattro secoli di vita francescana dei Frati Min. Capp. Veneti*, Padova 1936.

LORETO. — *I.* La traslazione della S. Casa.

A) *Il fatto secondo i documenti primitivi*. Le prime relazioni sulla tr. della S. Casa abitata a Nazaret dalla Vergine, dove avvenne l'Incarnazione di G. Cristo e dove abitò per molti anni la S. Famiglia, risalgono al sec. XV.

1) Il Teramano (così soprannominato perchè oriundo da Teramo negli Abruzzi), *Pier Giorgio Tolomei* († 1473), prevosto della S. Casa dal 1450 al 1473 (era a L. fin dal 1430, col prevosto Andrea da Atri), redasse tra il 1460 e il 1473 la *Translatio miraculosa ecclesiae B. Mariae Virginis de Loreto*. Secondo l'A., un giorno, di data imprecisata, una chiesa senza fondamento, con una statua della Vergine, sorse miracolosamente presso Recanati, in un bosco appartenente alla nobildonna Loreta. Avendo l'afflusso della gente attirato dei briganti nel bosco, la chiesa fu allora trasportata sulla collina dei « due fratelli », i quali, questionando tra loro per la spartizione dei proventi, provocarono un nuovo volo della S. Casa sino alla via in cui si fermò definitivamente. La Vergine, apparsa in sogno ad un santo uomo nel 1296 (unica data del racconto), rivelò che la chiesa altro non era che la casa di Nazaret, trasformata dagli Apostoli in chiesa e trasvolata, dopo la conquista islamica, in Dalmazia presso Fiume. Non avendo quivi ottenuto il rispetto che si meritava, venne portata a L. Una deputazione di 15 notabili recanatesi, portatisi a Nazaret, potè constatare la perfetta rispondenza della casa con le fondamenta ivi esistenti. Questo racconto fu riferito al Teramano da due « buoni huomini.... chiamati l'uno Paulo Rinalducci et l'altro Francesco... Priore », che l'avevano appreso dal nonno proprio, il quale a sua volta lo aveva conosciuto dal rispettivo nonno (dall' « avolo de l'avolo suo, avus avi »).

2) Di circa 20 anni posteriore è la relazione del Mantovano (*Beato Battista Spagnoli*), superiore dei Carmelitani a L. (1479-89), la quale coincide con quella del Teramano, con la sola variante che l'autore avrebbe desunto le notizie da una tavoletta, quasi rovinata dal tarlo e dalla polvere, appesa a una parete della S. Casa (forse tra il 1322 e 1347 da P. Moluzi vesc. di Macerata).

3) La relazione classica, del sec. XVI, deriva da Gerolamo Angelita, che, nel libro *Virginis Lauretanae historia* (1525), ci riferisce pure i dati cronologici: notte 9-10 maggio 1291, trasl. a Tersatto, presso Fiume; 10 dic 1294, trasl. a Recanati; 8 mesi dopo, passaggio alla collina dei « due fratelli »; poco dopo, volo a circa 100 metri più lungi, sulla pubblica via.

Tali relazioni furono poi accolte anche da Pontefici, che, per esempio con la bolla di Giulio II del 1507, riferiscono il fatto secondo il Teramano, e, con Innocenzo XII, ordinano che nell'anniversario della trasl. (10 dicembre) si ricordi il miracolo per tutta la provincia picena con la Messa e l'ufficiatura propria, ora estesa a tutta l'Italia.

B) Valutazione delle relazioni *La trasl. della S. Casa non è un fatto dogmatico o di fede.* L'INFALLIBILITÀ della Chiesa (v.), nell'approvare l'ufficiatura o nel riferire il racconto non è in causa: infatti non si tratta di documenti ufficialmente diretti a tutta la Chiesa, nè di argomenti che concernono la fede ed i costumi, nè di fatti dogmatici. Come ben nota il bollandista DE SMEDT (v. bibl.), vescovi e Pontefici tollerano credenze, usi popolari, purchè non siano contrari alla fede ed ai costumi, e si esprimono necessariamente secondo il grado della critica storica possibile ai loro tempi. Del resto, non mancano espressioni, per esempio nella succitata bolla di Giulio II (1507), declinanti la responsabilità sulla veridicità del racconto (*ut pie creditur et fama est*). Rimane quindi sempre possibile una critica storica che indaghi il valore delle relazioni riferite.

a) Secondo una tesi, la trasl. è un fatto storico. Corifeo di tale opinione è il RINIERI (v. bibl.), da cui attingono tutti gli altri suoi seguaci. Gli argomenti sono vari:

1) la integrità e la somma prudenza del Teramano e del Mantovano, i due primi relatori;

2) la documentazione storica della S. Casa in Oriente prima e dopo la sua trasl. a L. A Nazaret i documenti dei primi pellegrini mostrano una piccola grotta racchiusa nella grande basilica ivi eretta, situata dietro l'altare di sinistra, attigua e comunicante per il lato destro con la piccola casetta (*oikía, cella*) della Vergine. I primi testi, risalenti al sec. VI (Anonimo Piacentino), accennano con sicurezza alla chiesa edificata a Nazaret in onore della Madonna; e nel sec. VII (Arcolfo, vescovo francese) si ricordano due basiliche, una dedicata alla nutrizione del Salvatore, l'altra alla Annunciazione nel luogo *ubi illa fuerat domus construcla* (GEYER, *Itinera ierosolymitana*, pagina 274). Al sec. XII-XIII vari documenti (monaco russo Daniele, nel 1106-1107; Belardo d'Ascoli, 1112-1120; monaco greco Giov. Foca, 1177) distinguono esplicitamente la grande basilica, lo speco e lo stanzino o *cella* della Vergine. Tale cella, opera in muratura, secondo i sostenitori della presente opinione fu trasportata a L. dopo che fu occupata Nazaret dal sultano del Cairo Bibars Bondokdari, che vi distrusse nell'aprile 1263 la grande basilica, secondo la stessa accorata comunicazione di papa Urbano IV a S. Luigi re di Francia (23 agosto 1263). La cella, rimasta intatta, era ancor ivi visibile nel 1288, secondo Bouchard de Barby (*Descriptio Terrae Sanctae*), e anche attorno al 1290, secondo Ricoldo di Montecroce. Invece le relazioni dei pellegrini del XIV e XV secolo non distinguono più la *cella* dalla *grotta*, ma parlano solo di questa, pur chiamandola con nomi vari (cella, camera, caverna), il che supporrebbe una mutazione della S. Casa e precisamente il fatto della sua reale traslazione.

3) La sosta della S. Casa in Dalmazia. Mancano testimonianze dirette, ma vi sono argomenti indiretti. G. Angelita, segretario della città di Recanati dal 1509 al 1561, attesta che verso il 1516 gli fu inviato un estratto degli annali di Fiume, in cui era narrata la storia della dimora della S. Casa a Tersatto. Di ciò era informato Leone X, che accenna a questa testimonianza nella bolla dell'agosto 1518 (*Gloriosissimae Virginis*, Arch. Vat. 1195, Leone X, fol. 349). Sono prova indiretta i legami esistenti tra L. ed i Dalmati, per cui nel 1575 Gregorio X istituì a L. il collegio Illirico per la educazione gratuita di 30 chierici dalmati e ai tempi di Paolo III vi si eresse la confraternita degli Schiavoni destinati a suffragare i Dalmati defunti.

4) La prova archeologica. Prescindendo dalle antiche deputazioni che asseriscono di aver constatato la perfetta rispondenza delle mura con le dimensioni delle fondamenta della Casa di Nazaret (rispondenza ora indimostrabile a causa dell'attuale basilica eretta al posto della Annunciazione), si nota che la S. Casa di L. manca delle fondamenta, poggiando su un terreno polveroso (relazione del 1751, sotto Benedetto XIV: cf. *Annali della S. Casa*, maggio 1927; ricognizione dell'aprile 1921, secondo una lettera inviata a M. Andreoli vescovo di L., nov. 1922, dal comm. Mannucci sottofuriere dei Palazzi apostolici). Le pietre che formano il muro sono chimicamente affini a quelle di Nazaret (relazione 1857 del chimico Ratti, prof. alla Sapienza in Roma) ed il cemento adibito è di impasto orientale risultando di « calce ossia gesso... impastato con pezzi di carbone vegetale »

5) Si adducono in favore anche le testimonianze dei Papi, che possono riassumersi nella sentenza di PIO XI: « Ci sono molte ragioni per confermare la tradizione; nessuna seria per negarla ». Per restare ai tempi più recenti, PIO IX (bolla 26-VIII-1852) esaltava la S Casa come « consacrata dai misteri divini, illustrata da miracoli senza numero », e LEONE XIII (enc. *Felix civitas lauretana* 23-I-1894) come « uno dei monumenti più sacri della fede cristiana ». Lo stesso Leone XIII approvava la costituzione della *Congregazione universale della S. Casa*, e il S. PIO X (breve 31-VII-1906, un mese dopo la pubblicazione del libro demolitore di Chevalier) la arricchiva di nuovi favori spirituali. BENEDETTO XV estendeva (1916) a tutta l'Italia e alle isole adiacenti e a tutte le altre diocesi che ne avessero fatto richiesta, l'ufficio e la Messa della S. Casa (10 dicembre), già concessi al Piceno da INNOCENZO XII, e, accogliendo i voti di vescovi e di fedeli di tutto il mondo, dichiarava (24-V-1920) la Madonna di L. principale patrona degli aviatori. PIO XI donava alla S. Casa una nuova

immagine della Vergine da lui fatta scolpire nel tronco di un cedro del Vaticano per sostituire l'antica distrutta dall'incendio del febbraio 1921, e per il trasporto nominava legato «a latere» il card. Pietro Gasparri (lett. 17-VIII-1922); nel 1930, celebrandosi il X Congresso eucar. nazionale, esortava i fedeli «a venerare quella Casa tanto sacra, nella quale, in seguito all'annunzio dell'arcangelo Gabriele, il Redentore fu concepito dalla Vergine Maria». Con lettera del 6-VIII-1936 concedeva ai pellegrini di L. nuovi privilegi e indulgenze, oltre quelli già concessi (17-I-1905) ai pellegrini di Lourdes e di Terrasanta: AAS 29 (1937) 50-52. Pio XII benedisse statue della Madonna di L. destinate agli emigrati italiani, concesse al Santuario il privilegio

Silografia della Madonna di Loreto e della chiesa primitiva (da *Elisianum fragmentum* [di Elisio G. Batt., medico, filosofo, astrologo napoletano del sec. XV] *praesagitionis Bononiensis adversus quorumdam putativum diluvium anni MDXXIII ac MCXXIIII*, Neapoli XXV Martii MDXXIII et in originali Bononiensi VIII Sept. MDXII).

delle Messe continuate dalla mezzanotte del 24 alla mezzanotte del 25 marzo (festa dell'Annunciazione).

Segno di questo favore dei Papi è anche il *Palazzo apostolico* da essi costruito accanto al tempio di L. (fatto singolare che non si riscontra in nessun altro santuario del mondo).

6) Infine, l'autenticità della S. Casa «celeberrima totius orbis veneratione, tum continua miraculorum virtute et cœlestium beneficiorum gratia comprobatur» (lez. VI del Mattutino). Nonostante le guerre e i saccheggi perpetrati dai ghibellini recanatesi, la S. Casa esercitò un'attrattiva speciale sui popoli vicini e lontani, come provano gli ininterrotti pellegrinaggi (fra i pellegrini si contano 45 Santi e 25 Beati), numerosi lasciti e copiose elemosine, destinati a migliorare le vie d'accesso al Santuario, ad assicurare il rifornimento idrico, a garantire l'assistenza dei pellegrini poveri e malati, ad abbellire i complessi architettonici del Santuario.

Il primo ospedale fu fondato, sembra, dal ricordato parroco Andrea da Atri. L'attuale magnifico ospedale fu costruito con i mezzi forniti dal Santuario ed assiste anche i cittadini poveri del comune. L'*Istituto Opere Laiche Lauretane* fondato nel 1934 amministra quella parte dei beni del Santuario che, dopo i Patti del Laterano, fu devoluta esclusivamente per le opere assistenziali a beneficio della popolazione di L. Accanto a tali opere fioriscono molteplici istituzioni religiose e caritative: orfanotrofi maschili e femminili, istituti per gli orfani degli aviatori (Istituto Baracca) e per gli orfani delle guardie di finanza, asili infantili, oratorii maschili e femminili, rifugio per le giovani pericolanti, noviziati e studentati religiosi...

La S. Casa (lunga m. 9,52, larga m. 4,10, alta m. 4,32) poggiante su terreno smusso e senza fondamenta, era stata incorporata in un modesto edificio rettangolare con tetto a due spioventi e con campanile a ventaglio (v. illustrazioni). Per garantirne la stabilità, i Recanatesi l'avevano circondata con un secondo muro poggiante su «bono et grosso et optimo fundamento» (Teramano). Su questo muro, già nel sec. XIV si costruirono dei portici. In seguito, crescendo l'affluenza dei pellegrini, il vescovo diocesano (l'Angelita non dà nomi né date) abbattè i portici e iniziò la costruzione di un grande edificio gotico rettangolare, che coprisse la S. Casa e contenesse anche l'abitazione del clero. Sulle linee maestre di questo edificio nel 1468 il vescovo Nicolò de Astis cominciò i lavori della basilica nuova. Il primo architetto è rimasto ignoto (Giuliano da Maiano, secondo il Vasari; Marino di Marco Cedrino, secondo Vogel; per altri, Giorgio da Sebenico; per altri, Giovanni Alberi, semplice mastro muratore lombardo). Paolo II (che probabilmente aveva fatta propria l'iniziativa dal vescovo Nicolò) nel breve 2-XI-1469 parla di un nuovo progetto più grandioso. (Lo stesso Papa, appena eletto, nell'enciel. del 19-X-1464 aveva espresso la sua gratitudine verso la Madonna di L., testimoniando prodigi che egli stesso «aveva esperimentato nella sua persona»). Sappiamo che i Papi inviavano a L. i più grandi artisti assunti al loro servizio, come Giuliano da Maiano, Melozzo da Forlì, Luca Signorelli, Giuliano da Sangallo, Bramante, Sansovino.

La cupola del tempio è di Giuliano da Sangallo, affrescata da Cesare Maccari (con storie del dogma dell'Immacolata e delle litanie lauretane). Nella navata destra si ammirano dipinti di C. Maratta e di T. Ridolfi. La sacristia di S. Marco fu affrescata da Melozzo da Forlì. Sul braccio del transetto, con la ricca cancellata disegnata dal Sacconi e il tabernacolo bronzeo del Maccagnani, vi sono affreschi di M. Faustini e il musaico da tela del Barocci. Nella sacristia di S. Giovanni, importanti affreschi di L. Signorelli ed aiuti. Nell'abside, statue attribuite a G. B. della Porta. Nella sacristia di S. Luca, bella terracotta robbiana. Nella navata sinistra, musaici da tele del Reni e del Domenichino. Il magnifico fonte battesimale è di T. Vergelli. I portali hanno preziosi bassorilievi in bronzo. Il campanile è del Vanvitelli. Nella sala del tesoro, affreschi del Pomarancio e del Parmigianino. Nel Palazzo apostolico, v'è il museo della S. Casa, con tele di L. Lotto, arazzi, maioliche, oggetti preziosi e di devozione.

b) Secondo la tesi opposta la trasl. della S. Casa è pura leggenda criticamente insostenibile. Così Chevalier e, dopo di lui, Hüffer H. Leclercq...

1) Certo, il Teramano (il Mantovano dipende da lui) non va considerato come un falsario; e tuttavia la sua relazione, posteriore al miracolo di quasi due secoli, si basa su una testimonianza non abbastanza fidata: un sogno riferito da un *avus avi*. La molteplicità delle traslazioni da un posto all'altro non può che lasciare perplessi. L'affresco di Gubbio risalente alla seconda metà del sec. XIV non sicuramente riferisce la trasl. della S. Casa, potendo anche essere pittura simbolica di qualche episodio francescano.

2) Le precedenti documentazioni storiche della S. Casa in Nazaret suppongono come provata una casa in muratura, mentre il vocabolo *cella* usato dai testi sembra indicare una cripta sotterranea in comunicazione con la prima grotta, un vano scavato nella roccia e non costruito con sassi. Il Suriano (trattato *De Terra Sancta*, sec. XV) espressamente dice che la «casa vera della Vergine è cavata nel monte, lo qual è di tupho, et è sotto terra, grande per quadro sedeci braza, *cum duo stanziolete*. E quella casa medesima che era in quel tempo, quando la fo annontiata, è al presente. Nè non se poteria asportar nè levare, salvo chi. no portasse el monte» (Venezia, Bindoni 1524).

3) Le relazioni della trasl. della S Casa in Dalmazia son tutte posteriori a quella del Teramano e sembrano da questa dipendenti. I contatti tra L. e Dalmazia si possono ben spiegare con la semplice vicinanza delle due sponde.

4) La parte superiore della Casa è di mattoni cotti (e quindi non primitiva), la inferiore di piccole mattonelle di calcare. Secondo il Leclercq, il calcare sarebbe di particolare struttura, proveniente dal monte Conero posto a circa 2 ore di strada da L. Originariamente la S. Casa, che si considera come la parte anteriore della grotta scavata nella roccia secondo il costume di Nazaret, aveva a detta di tutti una sola porta. Se questa doveva servire per mettere in comunicazione con lo speco, da che parte si poteva in essa penetrare? il Rinieri gratuitamente ricorre al compromesso di un piccolo corridoio intermedio tra casetta e grotta.

5) Prima della data della trasl. già esisteva presso Recanati una chiesa di N. Signora di L. (ecclesia S. Mariae *quae est sita* [quelli dell'opposta sentenza correggono il testo in *qua exitus*] in fundo Laureti), donata, con le sue proprietà, a Marco, priore camaldolese di S. Croce di Fonte Avellana (doc. 4 genn. 1194: cf. pure doc. 11 marzo 1285). L'afflusso dei pellegrini a questa chiesa pare dovuto a qualche circostanza meravigliosa della sua costruzione (bolla 12 febbr. 1470 di Paolo II, *Mirabiliter fundata*: forse perchè priva di fondamenta?) ed a una statua della Madonna ivi miracolosamente trasferita dagli Angeli (bolla succitata). Forse la tradizione della trasl. potè sorgere popolarmente per trasformazione del plurale: *domus Sanctae Mariae* (= le case di proprietà del santuario), nel singolare (= la casa della Vergine), e nel trasferire alla chiesa la circostanza della trasl. della statua. I sostenitori della miracolosa trasl. negano che i documenti relativi alla chiesa di L., anteriori alla trasl., alludano alla detta chiesa, mentre ad essa alluderebbero solo quelli posteriori alla data della trasl.

Sin che verranno alla luce documenti più decisivi, le due opinioni si contenderanno il campo senza possibilità di dare al problema una soluzione definitiva.

Bibl. — In favore dell'autenticità: Rinieri, *La S. Casa di L.*, 3 voll., Torino, Marietti 1910. — Eschbach, *La vérité sur Lorette. Exposé historique et critique*, Paris, Lethielleux 1909 e *Lorette, L'ultimatum de M. U. Chevalier*, Paris, Deselée 1915. — G. Kresser, *Die Warheit über L.*, Graz, Styria 1926. — Utili sono i vari articoli che si vanno pubblicando sugli *Annali della S. Casa di L.*, e la *Breve storia critica e guida artistica del santuario della S. Casa di L.* (Loreto, Marchesini 1939) che si dice preparata dallo stesso vescovo C. Malchiodi. — *Il santuario di L. Notizie storico-critiche*, Loreto 1951. — Emidio d'Ascoli, *L., la casa materna di Gesù*, in *Ecclesia*, 11 (1952) 454 s.

Contro l'autenticità: U. Chevalier, *Notre Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la S. Casa*, Paris 1906. — G. Hüffer, *Eine geschichtkritiche Untersuchung der Frage des Heiligen-Hauses*, 2 voll.. Münster i. W. 1913-21 (è, crediamo, lo studio più esauriente sinora apparso). — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, IX, col. 2473-2511. — P. de Smedt, *La S. Casa de Lorette*, in *Anal. Bolland.*, 25 (1906) 478-94.

Altri studi. G. Antici Mattei, *La S. Casa di Nazaret in L. ed il S.M.O. Gerosolimitano*, in *Rivista del Sovr. Ord. Mil. di Malta*, 4 (1940) fasc. 10, p. 9-13, fasc. 11-12, p. 15-17 (difesa di L. contro le scorrerie dei Turchi). — *La S. Casa di L. nel 1797*, in *L' Italia francescana*, 16 (1941) 210-26 (due relazioni inedite circa il rapimento del tesoro di L., circa la riapertura della S. Cappella). — Bartolomeo da S. Severino, *Privilegi lauretani. Studio storico giuridico sugli altari privilegiati e le Messe nel santuario di L., con sommario dei privilegi spirituali del medesimo*, Loreto 1950.

Suore di Loreto *ai piedi della Croce*: Congregaz. relig. di diritto pontif., fondata nel 1812; casa generale a Louisville. Nel 1942 contava 1018 membri (di cui 41 novizie), in 66 case (di cui 1 di noviziato).

I Cavalieri di Nostra Signora di L., ordine militare che si dice fondato da Sisto V nel 1586 (più probabilmente fu erotto o restaurato da Paolo III), avevano il compito di difendere la Chiesa e in particolare L. e la S. Casa contro i pirati che infestavano la costa adriatica. Il loro numero fissato in 200, salì a 240 e poi a 260. I cavalieri lauretani godevano di vari privilegi: la dignità cavalleresca dello Speron d'Oro, i titoli di conti palatini e commensali del Papa (del quale in alcune circostanze avevano il diritto di reggere il baldacchino); i loro figli erano cavalieri aurati, se laici, e, se ecclesiastici, avevano diritto all'abito prelatizio dei Notari apostolici. L'insegna era un medaglione ovale di oro, che aveva nel recto l'immagine della Madonna e nel verso lo stemma di papa Sisto V.

Quando il sodalizio si estinse come ordine, il titolo rimase annesso ad alcuni uffici della Dataria. Attualmente la Croce Lauretana non ha alcun significato cavalleresco ma è data «benemerentibus quibus cordi est decor domus lauretanae» (come si legge sul rovescio) e specialmente a chi si dedica all'opera dei pellegrinaggi di L. I decorati di ambo i sessi, distinti in tre gradi, in passato chiamati anche *Guardie* e *Dame della S. Casa*, godono di grandi favori spirituali.

L'insegna è una croce a 8 punte: lo scudo di centro reca la Madonna di L.; 4 nodi d'oro sono intercalati alle braccia della croce.

Litanie della Madonna di L. v. Litanie Lauretane.

LORETO. v. Recanati. Eretta in diocesi nel 1586, le fu poi unita la sede di Recanati (1591). Nel 1929 la basilica di L. passò alla S. Sede. La sede di L. fu soppressa (1934) e il suo territorio passò a Recanati. Nel 1935 la giurisdizione dell'amministratore apostolico della basilica fu estesa alla città di L.: AAS 28 (1936) 71-73.

LORGNA Giocondo Pio, O.P. (1870-1928), n. a Tresana (Massa Carrara), m. a Venezia. Trascorsi alcuni anni nel Seminario di Parma (1883-1889), vestì l'abito domenicano a Bologna (1889), e compì il noviziato ad Ortonovo (Massa Carrara), ove professò. Compiuti gli studi a Bologna, fu ordinato sacerdote nel 1893. Lettore dal 1897, insegnò per qualche tempo a Bologna; fu poi confessore delle suore claustrali domenicane di Fontanellato (Parma), da ultimo parroco ai SS. Giovanni e Paolo di Venezia (1905-23). Partecipò al capitolo generale del 1926, quale socio del definitore della provincia lombarda. Nel 1922 fondò la Congregazione delle *Suore Domenicane Imeldine*, che presto raggiunse un grande sviluppo. «Domenicano perfetto nell'equilibrio dell'insegnamento e della vita, parroco arso dall'amore delle anime e realizzatore di provvide iniziative, fondatore di una famiglia verginale a cui diede i palpiti di una squisita paternità e la preziosa eredità del suo spirito, il P. L. continua a sopravvivere nell'Ordine dei Predicatori, che ne custodisce il ricordo e gli esempi di santità e ne perpetua il doppio spirito, domenicano ed eucaristico» (card. Piazza, in prefazione alla biografia di Portaluppi). Si spera d'introdurre presto il processo di beatificazione. — G. Leporati, *Aurora consurgens. Fanciullezza e adolescenza del Padre G. P. L.*, Fidenza 1934. — P. Lorgna, *Un'anima domenicana. Padre G. P. L.*, Firenze 1937. — *Analecta O. P.*, 18 (1927-23) 655-658. — A. Portaluppi, *P. P. G. L.*, Venezia 1949.

LORICHIUS o *Lorich* (propriamente *Lurkas*, latin. *Lurkaeus*) Jodoco (*Justus*), certosino (c 1540-1613), n. a Trarbach sulla Mosella, m. nella certosa di Friburgo in Br. Quivi studiò all'università, indi fu professore di poetica (1568), poi di teologia (1574-1605), 9 volte rettore, 17 volte decano della facoltà teologica, benefattore (considerato fondatore) e direttore della « Haus zum Frieden » (per studenti di teologia), canonico della cattedrale di Basilea. Dimessosi nel 1605, si fece poi (1610) certosino. Con le sue molteplici opere ascetiche e teologiche fu assai benemerito della restaurazione del cattolicesimo e della difesa cattolica contro la Riforma e il calvinismo. Ricordiamo: *Thesaurus novus utriusque theologiae*, teorica e pratica, 2 voll., Frib. 1609 (lessico teologico); *Catenula praecipuorum articulorum fidei*, Colonia 1576; *De oratione ejusque speciebus*, Frib. 1577; *De vera et falsa libertate credendi*. Ingolstadt 1577; *De ecclesiastico coelibatu...*, Frib. 1583; *Triumphus B. Mariae V.*, Frib. 1610; *Flagellum contra horum temporum haereses novum*, Frib. 1608[1], 1609[2] (nella ediz. precedente 1606 col titolo: *Fortalitium christianae fidei ac religionis*); *Evangelium, de vi, natura et scopo evangelii*, Ingolst. 1580; *Religions Fried*, Colonia 1583, Frib. 1610. Tradusse il *Combattimento spirituale* dello Scupoli in tedesco. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 446 s. — S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 935-37. — Altra bibl. presso H. Straubinger in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 647.

LORIN Enrico (1857-1914), sociologo, n. e m. a Parigi. D'antica famiglia di alta borghesia, studiò con ottimo successo al Politecnico di Parigi e viaggiò assai (fino nel Tibet). Si diede poi agli studi sociali, amico e collaboratore di La Tour du Pin (v.) e De Mun (v.) nell'opera dei « Circoli Operai » e nell'« Unione di Friburgo », fu in relazione coi più eminenti sociologi e scienziati del suo tempo d'ogni nazione. La sua vita fu definita tutta un apostolato intellettuale e sociale. Studiare scientificamente i fatti, e, per capirli, guidarli e possibilmente migliorarli, ispirarsi alle regole di pensiero e di azione del cattolicismo: ecco il suo pensiero fondamentale, esposto specialmente nella serie di discorsi inaugurali alle varie Settimane sociali di Francia, nelle lezioni di scienze sociali e politiche dell'univ. catt. di Lilla, e in vari articoli per riviste sociali. — E. Duthoit, *H. L.*, Lille 1914, conferenza. — P. Six in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 514.

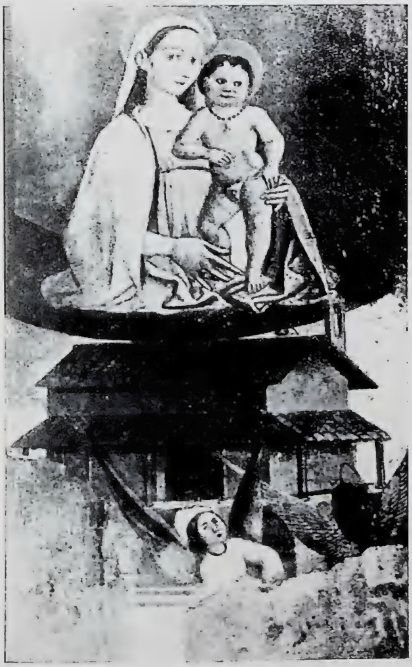
LORINSER Francesco (1821-1893), n. a Berlino, m. a Breslau, dove, ordinato prete nel 1843, era stato direttore spirituale nel Seminario, parroco (1858) e canonico del duomo (1869). Tradusse egregiamente in tedesco molte opere di Calderon de la Barca e di Balmes (conosceva bene la Spagna, sulla quale scrisse: *Reiseskizzen*, 2 voll. 1855, e *Neue Reiseskizzen*, 2 voll. 1858). Più che per i suoi scritti teologici (*Geist u. Verwaltung des Busssacramentes*, 1860, 1883[2]; *Geist u. Beruf des kath. Priestertums*, 1858, 1896[2]; *Entwicklung u. Fortschritt in der Kirchenlehre*, 1847), si guadagnò fama per il suo *Buch der Natur* (Regensburg 1876-80, 1882[2], 7 voll.), dove, contro la scienza incredula, s'industria di mostrare l'armonia tra sapere scientifico e rivelazione. — Autobiografia, *Aus meinem Leben*, Regensburg 1892, 2 voll. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 1437.

LORIN(US) (*de*) **Giovanni**, S.J. (1559-1634), n. ad Avignone, m. a Roma, gesuita dal 1575, rettore per 24 anni e teologo del generale, dotto, pio, zelante religioso, si distinse nell'insegnamento della filosofia (a Roma), soprattutto della S. Scrittura (a Parigi, a Milano, a Roma). Lasciò, oltre i *Commenti sulla logica* di Aristotele (1620), eruditi e chiari *Commenti* ai diversi libri della Bibbia (*Atti, Eccl., Sap., Lettere cattoliche, Salmi, Num., Deut.*), che ebbero parecchie edizioni. — Sommervogel, V, 1-6. — P. Bliard in *Dict. de la Bible*, IV, col. 362. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 796 s.

LORSCH (*Lauresham, Laurissa, Lorsse*), grande abbazia imperiale nell'elettorato di Magonza, fondata nel 764 dal conte Cancor e da sua madre Willisvinda. Il vescovo Crodegango di Metz vi chiamò i monaci da Gorze. Ben presto dotazioni e privilegi imperiali fecero di L. una delle abbazie più in vista dell'impero franco; i suoi abbati erano Principi. Con gli abbati commendatari del IX sec. declinò la disciplina; poi, essendovisi introdotta la riforma di Gorze, il monastero tornò al suo antico splendore, che nei secoli X e XI toccò il suo apogeo. In seguito, le lotte delle investiture, l'incapacità di alcuni abbati ed altre disgrazie, fecero diventare arbitri e padroni dell'abbazia i vescovi di Magonza.

Allora L. divenne una semplice prepositura. I monaci O.S.B. che fecero resistenza a queste usurpazioni, dovettero prima lasciare il posto ai Cistercensi e poi ai Premostratensi. Nella lotta tra Ma

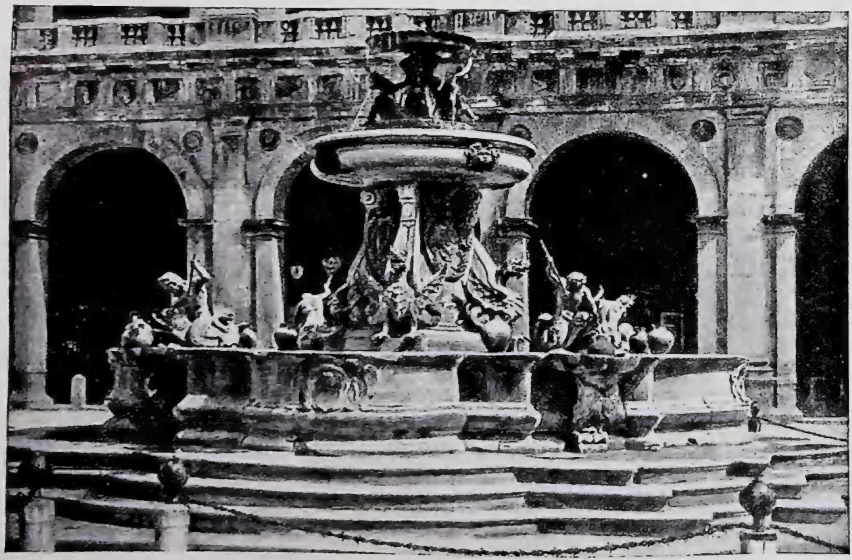
Veduta generale.



Affresco del duomo di Atri (c. 1430) rafligurante la traslazione della S. Casa.

Nuova statua della Madonna di L. (modellata da Enrico Quattrini, scolpita in legno di cedro da Leopoldo Celani), donata da Pio XI.

Proprietà riservata.



Facciata della basilica; a sinistra le logge del Palazzo apostolico. – (Sotto) Fontana nella piazza della basilica.

Proprietà riservata.

L'interno della S. Casa.

La Madonna d'L., di Raffaello e di aiuti (Franc. Penni). Esposta in S. Maria del Popolo a Roma per ordine di Giulio II (che attribuiva alla Vergine di L. la salvezza nell'assalto al castello di Mirandola), dopo varie vicende fu donata al santuario di L. da Gir. Lotterio. Del quadro si conoscono una trentina di copie.

Proprietà riservata.

1

2

3

1, Separazione di L. e Abramo (musaico di S. Maria Maggiore a Roma. - 2, Luca Cranac il Vecchio L. e le figlie (quadro nel Kaiser Friedrich Museum di Berlino). - 3, F. A. Saverio Grue, Storia di L. (piatto di ceramica nel Museo Filangeri di Napoli). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

gonza e il Palatinato Renano, l'antica abbazia ebbe ancor più a soffrire e nel 1563 cessò di essere una casa religiosa. Nel 1700 i Premostratensi tentarono bensì di tornarvi, ma non vi riuscirono.

L. fondo nella sua epoca di splendore molte altre abbazie. I suoi edifici, magnifici, furono distrutti quasi totalmente dalle truppe spagnole in lotta col conte palatino Federico V. Vi restano ancora un celebre atrio dell'epoca carolingia, una cripta con tombe di re e principi e pochi altri avanzi. Ancora più importanti sono i documenti scritti che ci sono rimasti: diversi *Annales*, *Cronache* del monastero, con notizie preziose di storia medioevale. La biblioteca, una volta ricchissima, ha subìto molte perdite; il resto, dopo molte vicende, si trova ora alla Vaticana. — Cottineau, I, col. 1656-58. — Falk, *Geschichte des ehemaligen Klosters L.*, Mainz 1866. — D. Neundörfer, *Studien zur ältesten Geschichte des Klosters L.*, Berlin 1920. — *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 1912, 181-51. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét et de Lit.*, IX, col. 2516-20. Cf. anche VI-2, col 2589 s, 2591 (annali e cronache di L.), 2337-40 (la chiesa). — F. Behn, *Die karoling. Klosterkirche von L.*, Berlin-Leipzig 1934. — Id., *Kloster L.*, Mainz 1936. — Id., *L., das Reichskloster der Karolinger*, in *Jahrbuch f. das Bistum Mainz*, 3 (1948) 321-32 (risultati degli scavi del 1927-37). — La raccolta di L. è una collezione epistolare di Worms (cod. Vat. Pal. lat. 930), pervenuta a L. poco dopo la sua composizione. Contiene lettere del secondo quarto del sec. XI. A L. ebbe addizioni (altre lettere, lessico giuridico, botanico, due poemi di Eugenio di Toledo, due raccolte di sentenze filosofiche). Fu edita da W. Bulst, *Die ältere wormser Briefsammlung*, Weimar 1949 (Mon. Germ. Hist. Die Briefe der deut. Kaiserzeit, III).

LOSA Isabella († 5-III-1564), di Cardona in Catalogna. Rimasta vedova di un distinto militare, si laureò in teologia, e, divenuta badessa clarissa, venne con suor Elisabetta Rosella di Barcellona a Vercelli, ove nel 1553 stabilì un collegio per le orfane in S. Maria di Loreto. Distrutto durante la guerra, il collegio venne trasferito nel 1617 in S. Pietro della Ferla, indi nel 1645, in una casa fabbricata di nuovo a S. Giuseppe (divenuta poi caserma dei carabinieri). Sembrando quella costruzione troppo ristretta per l'aumentato numero delle orfane, l'istituto passò nel soppresso monastero delle Cistercensi di S. Bernardo a S. Spirito, acquistando nel 1832 il locale dagli Oblati di S. Andrea, a cui era stato ceduto da re Carlo Felice. Le ossa della fondatrice, dopo aver seguito l'istituto nelle sue peregrinazioni, furono deposte nella chiesa di S. Spirito, ora di S. Giuseppe.

LOSANA Gian Pietro (1793-1873), n. in Vigone. Laureato in teologia, fu aggregato al collegio della facoltà in Torino (1815), professore di teologia a Casale e nell'università di Torino. Creato da Leone XII (27 genn. 1827) vescovo di Abido *in partibus* (consacrato vescovo in Roma il 22 ag. 1827), vicario apostolico in Aleppo, delegato al Monte Sion, la sua missione si estese anche a Cipro, Egitto, Arabia, Siria (dove contribuì a rialzare il prestigio del Piemonte e dell'Italia) quando fu trasferito da Gregorio XVI (1833) a Costantinopoli, coi titoli di vicario patriarcale e arcivescovo. Desiderato in Italia da Carlo Alberto, fu eletto (1833) vescovo di Biella in seguito a richiesta del re, il quale nel 1841 lo fregiava della commenda mauriziana. Fu autore delle scuole di metodo ed insegnamento elementare istituite da Carlo Alberto con editto 10 luglio 1834, e poste da lui sotto la direzione dell'abate Ferrante Aporti. Si mostrò favorevole nel 1847 all'emancipazione degli ebrei, e non contrario alla concessione di libertà di culto ai Valdesi, per quanto vi ravvisasse grave pericolo. Sostenne doversi riformare l'insegnamento teologico nelle università e nelle province, per meglio addestrare il clero cattolico. Proclamato lo Statuto di Carlo Alberto (1848), il L. benedisse le bandiere, auspicando glorie per la religione e per la patria; percorse Biella illuminata in mezzo al popolo, e nella lettera circolare ebbe grandi elogi per il re Carlo Alberto. Mandò al municipio biellese 1200 lire raccolte dal clero e 5 fucili offerti dai chierici del Seminario per le guardie nazionali. Nel 1859 ebbe tratti d'affettuosità paterna pei Cacciatori delle Alpi di passaggio per Biella. Partecipò al concilio Vaticano, schierandosi fra gli antiinfallibilisti; ma riconobbe e accettò il dogma, non appena fu proclamato. — P. Visetti, *Apostolato di Barberia e Levante di mons. L.*, Torino 1834. — B. Negri, *Mons. P. L.*, in *Rivista univers.*, marzo 1873, p. 336-44. — Enc. It., App. I, 803.

Matteo, zio del precedente (1758-1833), n. in Vigone, studiò a Pinerolo e a Torino, dove ricevette gli Ordini sacri e si laureò in teologia, venendo accolto tra i dottori della facoltà (6-VIII-1785). Si addentrò nello studio delle lingue orientali e specialmente dell'ebraico, nella quale lingua pubblicò qualche dissertazione teologica. Parroco a Lombriasco, si dedicò alle scienze agrarie, istituì una scuola d'agricoltura per i parrocchiani, e scuole per fanciulli e fanciulle, facendone le spese del proprio. Creato membro della Società agraria, le mandò un aratro di nuovo modello e memorie. Altri scritti trasmise in seguito all'Accademia delle scienze e ad altre società di cultura. Nell'aprile 1799 fu calunniato presso il governo austro-russo come partigiano dei Francesi, e ingiustamente rinchiuso, con altri ecclesiastici, prima nel Seminario di Torino, poi nel castello di Verrua. Liberato nel 1800, ritornò a Lombriasco, festegriatissimo. Venne quindi chiamato ad insegnare teologia speculativa nell'università di Torino, ma nel 1802 fu soppressa la cattedra dai commissari francesi. Nel maggio 1804 fu onorato della medaglia d'oro dalla Società libera dell'agricoltura del dipartimento della Senna. Il 15 gennaio 1805 comunicò all'Accad. delle sc. una memoria sugli insetti, e il 26 marzo una monografia sulle formiche ed altri insetti. Quindi pubblicò *Note e memorie pratiche ad uso del coltivatore*. Il 13 febbraio 1808 inserì negli atti della suaccennata Accad. una memoria sul vermicello della rosa. Il 3 marzo 1809 pubblicò una memoria sugli occhi attribuiti alle lumache, e nel 1810 le *Recherches entomologiques et observations météorologiques* fatte a Lombriasco nei primi mesi del 1809. Nell'anno 1811 coll'opera *Delle malattie del grano in erba*, lavoro classico tradotto in varie lingue, ottenne di esser ammesso alle Accademie di Padova e Verona. L'anno 1816 compose il *Breviario del fedele* ad uso dei parrocchiani. Tradusse poeticamente in italiano i cantici latini della Chiesa, e perciò ebbe da Leone XII una medaglia in bronzo. Nell'anno 1823 inserì negli atti dell'Accad. delle sc. la dissertazione *De animalibus*

microscopicis infusoriis, combattendo la generazione spontanea. Presentò poi all'Accad. osservazioni sopra la milza e sopra le sue funzioni in alcuni rettili afidiani, dimostrando la scoperta della milza in questi animali doversi attribuire ad Aristotele e non al Cuvier. Nell'anno 1832 venne nominato membro libero dell'Accad. delle sc. di Torino, e il giorno della nomina lesse un saggio sopra le formiche indigene del Piemonte.

LOS RIOS *de Alarcón* Bartolomeo. v. Rios.

LOS VON ROM (= via da Roma!). È il motto di un movimento antiromano, anticattolico delle province tedesche dell'impero austro-ungarico (*Los von Rom Bewegung*). Questo cominciò nel 1897 a Vienna sotto la spinta dell'anticlericalismo radicale germanico, che mirava all'unione politica di tutti i tedeschi (pangermanismo) e vedeva nel cattolicismo l'ostacolo principale. Si cercò di allontanare i cattolici dalla Chiesa, seminando la diffidenza verso il clero e verso la Chiesa di Roma. I capi erano G. von Schönerer, V. Eisenkolb, F. Meyer; l'organo principale era *Die Wartburg* (dal 1905); il centro maggiore era Innsbruck (dove sorse la lega « Ulrich Hutten »). La campagna era indirizzata da alcuni settori anche contro gli ebrei, e il *L. v. R.* si associava al *L. v. Juda* o *L. v. Jérusalem*.

Il movimento, favorito dal protestantesimo germanico, trovò energica opposizione nell'episcopato austriaco, nel clero e nei fedeli. Un complesso di organizzazioni culturali, sociali (*Volksbund*), caritative (*Charitasbund*), editoriali (*Piusverein*) e politiche promosse dal partito cristiano-sociale (fondato dai viennesi Luigi von Liechtenstein e Carlo Lueger, divenuto poi il più forte in Parlamento) stroncava le velleità del *L. v. R. B.*, che in verità, ebbero mediocre fortuna. — Bibl. presso K. Algermissen in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 652-54. — Aggiungi: G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, IV (Paris 1909) passim. — Weil, *Le pangermanisme en Autriche*, Paris 1902.

LOT, figlio di Aran e nipote di Abramo (v.), con cui da Ur nella Mesopotamia trasmigrò ad Harran e poi nel Canaan, dove, per le risse dei servi a causa dei pascoli, si separò dallo zio scegliendo per sè la fertile regione orientale del Mar Morto e stabilendosi a Sodoma. Durante l'invasione dei quattro re nella Pentapoli, L. venne fatto prigioniero da Kedhor-la'omer re di Elam, ma fu liberato dallo zio che, con tattica beduina, inseguì pazientemente le truppe vittoriose sino a Dan, attaccandone poi nottetempo la retroguardia con il bottino.

Nell'accogliere i due Angeli in forma umana che visitavano la Pentapoli, L. mostrò un animo ospitale, ma una strana morale, essendo disposto a lasciar violare le figlie pur di impedire danni agli ospiti. Per fortuna costoro, secondo il racconto biblico, si liberarono dalla violenza con l'accecamento dei viziosi. Dietro insistenza dei messi divini, L., con le figlie e la moglie, fuggì verso la montagna, fermandosi però nella piccola oasi di Zoar, mentre un terribile cataclisma subissava l'intera zona di Sodoma (v.). La moglie, attardatasi imprudentemente per via, veniva poi raggiunta e soffocata dalle esalazioni saline del maremoto, divenendo, secondo la poetica figura biblica « una statua di sale ». Da L., per un duplice incesto ad opera delle figlie rimaste sole e timorose di una totale distruzione del genere umano, provennero i capostipiti delle due tribù degli Ammoniti e dei Moabiti (Gen XIII 1-XIX 38). — v. Abramo.

LOTARIO, diacono. v. Innocenzo III.

LOTTA di classe, *L. sociale* ... v. Comunismo II, *b*, Lavoro, Marx, Sociologia. È prima la Chiesa a riconoscere che la distinzione delle classi sociali fra ricchi e poveri è spesso troppo marcata e fondata su ingiustizie: « Per lungo tempo certamente il capitale troppo aggiudicò a sè stesso. Quanto veniva prodotto e i frutti che se ne cavavano, ogni cosa il capitale prendeva per sè, lasciando all'operaio tanto che bastasse a ristorare le forze » (Pio XI, *Quadragesimo anno*). Ma bisogna riconoscere che le classi dei ricchi e dei poveri possono essere legittime e sono insopprimibili nella società. Il passo evangelico: *Pauperes semper habetis vobiscum* (Mt XXVI 11) non è la legittimazione di un'ingiustizia, ma l'espressione di un fatto naturale ineliminabile. Nella *Rerum novarum* Leone XIII chiaramente espone le ragioni della necessaria coesistenza di classi distinte, che si riducono a questa: le attitudini naturali sono diverse negli uomini.

Da queste inevitabili differenze nasce di necessità la differenza delle condizioni sociali. « Ciò torna a vantaggio sì dei particolari, sì del civile consorzio, perchè la vita sociale abbisogna di attitudini varie e di uffici diversi; e l'impulso principale che muove gli uomini ad esercitare tali uffici è la disparità dello stato » (ivi).

Anche il bolscevismo russo, che s'era proposto di abolire tutte le disuguaglianze, dopo un inutile esperimento, ritornò ad ammetterle, facendo diverso trattamento secondo le capacità e il rendimento.

Sicchè è sconcio, scrive ancora Leone XIII, « supporre l'una classe sociale nemica naturalmente dell'altra, quasicchè i ricchi e i proletari li abbia fatti natura a battagliare con duello implacabile fra loro ». Contro la teoria marxista della L. di cl. come unico mezzo per ottenere giustizia, osserviamo con Pio XII che: « la violenza sa abbattere, non innalzare, accendere le passioni, non calmarle; accumulare odi e rovine, non affratellare i contendenti » (discorso agli operai nella Pentecoste 1943). Anche prescindendo dagli errori filosofici che sono alla base della dottrina marxista, il sistema della violenza è inaccettabile come: *anticristiano*, avendo alla sua radice l'odio, mentre la legge fondamentale del Vangelo è quella della carità; *antisociale*, perchè non fa che dividere gli animi, suscitare rancori, vendette e spostare le ingiustizie; *antieconomico*, anzitutto perchè « nè il capitale può stare senza lavoro, nè il lavoro senza capitale » (*Rerum novarum*), mentre il sistema della violenza è di sua natura livellatore e non sa distinguere tra un capitale ingiusto e quello legittimo e indispensabile; inoltre perchè di regola sostituisce i violenti ai competenti, con danno grave nel campo della produzione. Ciò che è accaduto in Russia nei primi anni della rivoluzione bolscevica dovrebbe costituire una buona lezione.

Si obbietta che la violenza è l'unico mezzo per far valere efficacemente il diritto dei proletari. Si risponde che le vie della persuasione, quando questa si può ottenere, sono, secondo tutti, le migliori e più sicure. Non si può escludere che la pubblica opinione, come può essere influenzata dalla predicazione dell'odio, così lo possa essere, almeno a

pari, da quella della carità e della giustizia. Non tutti, è vero, hanno l'animo aperto alla persuasione. Per questi possono rendersi indispensabili anche misure drastiche come un intervento forte dello Stato e, in casi eccezionali e nelle debite forme, anche lo Sciopero (v.). E un mezzo valido di difesa dell'operaio è pure il Sindacato (v.).

Non bisogna, poi, dimenticare che la questione sociale non si esaurisce in una pura questione economica: è anche e soprattutto questione morale, di concezioni e di aspirazioni, che sono proprie non solo del ricco, ma anche del povero, e che non si possono sanare con la violenza. Vi concorrono inoltre elementi economici indipendenti dalla buona volontà sia dei datori di lavoro, che degli operai, come povertà di materie prime, mancanza di mezzi di trasporto, ecc. Contro questi elementi, la violenza non è giovevole, ma peggiora il male.

« Solo una evoluzione progressiva e prudente, coraggiosa e consentanea a natura, illuminata e guidata dalle sante norme cristiane di giustizia e di equità, può condurre al compimento dei desideri e dei bisogni onesti dell'operaio » (Pio XII, discorso cit.). — *Cattolici e azione di classe*, in *Aggiornamenti sociali*, dic. 1953, p. 401–14, con bibl. moralistica.

LOTTA per l'esistenza. v. Demografia, Malthus; Trasformismo.

LOTTERI Angelo (1760–1840), n. a Bollate (Milano), m. a Milano, celebre matematico, dei Gerolamini del B. Pietro da Pisa (dal 1779). Pubblicò *Principi fondamentali del calcolo differenziale; integrale, appoggiato alla dottrina de' limiti*; due *Memorie*, una *Sulle curve parallele*, e l'altra *Sull'iscrizione continua de' cerchi nei poligoni, e delle sfere nei poliedri; Trattato delle serie e delle equazioni*, dettato con mirabile chiarezza; *Dottrina degli interessi, delle anticipazioni e delle pensioni annuali*. Fu ripetitore, professore di matematica (dal 1800) nell'università di Pavia, rettore della medesima, e membro dell'Ateneo di Brescia.

LOTTERIA. v. Fiere di beneficenza.

LOTTI Antonio (1667–1740), musicista, n. e m. a Venezia, allievo del Legrenzi, organista e maestro di cappella in San Marco. Ottima per ispirazione e per tecnica è la sua produzione di genere chiesastico, tutta pervasa di intensa lirica e di profonda sensibilità religiosa, degna di venire collocata accanto alle classiche produzioni dei tempi precedenti. Il L. lascia oratori (*Gioas*, *Giuditta*), *Mottetti*, *Messe*, *Miserere* (famoso, a 4 voci), *Crucifixus* a 6, 8 e 10 voci, *Laudate pueri* a 3 voci di donna e quartetto, che consolidano per il L. una fama imperitura. — Bibl. in Enc. It., XXI, 521.

LOTTINI Giovanni, O.P. (1860–1951), n. a Jolo presso Prato, fattosi domenicano nel 1875, e ordinato sacerdote nel 1883, fu per molti anni professore di teologia dommatica nel convento di S. Domenico di Fiesole e di filosofia nel Seminario diocesano. Ricoprì le cariche di priore del suo convento, di vicario della Congregazione di S. Marco di Firenze, di visitatore apostolico in varie diocesi. Dal 1919 fu commissario generale del S. Ufficio. Scrisse un *Compendium philos. scholasticae* (Roma³ 1911–12, 3 voll.), una *Introductio ad sacram theologiam* (Firenze 1902), e *Institutiones* di *Theologia dogmatica* (Roma² 1908–10, 3 voll.). Inoltre compilò una riduzione della Somma Teologica alle parti essenziali, conservando sempre il testo stesso di S. Tommaso (Torino, 1925–27, 3 voll.). Rivide e discusse l'opera del Luotto e alla domanda *Fu veramente scomunicato il Savonarola?*, fondato sui documenti pontificii, diede risposta negativa (Milano 1898). Tradusse e distribuì in letture per ciascun giorno dell'anno *L'Imitazione di Cristo* (Roma³ 1950). — M. Castellano in *L'Osserv. Rom.*, 11–II–1951.

LOTTO Lorenzo (1480–1556), pittore, n. a Venezia, m. a Loreto. Lavorò a Roma, a Venezia, a Loreto e a Bergamo, dove si trattenne per lunghi anni. È in questo periodo che il L. si libera dalle influenze giambelliniane e raffaellesche e si afferma con precisa e magnifica personalità. Colorito, composizione, tecnica della più autentica scuola veneziana, sono plasmati da un temperamento passionale e drammatico e da un sentimento profondamente religioso, così che i suoi dipinti sacri, affreschi o tele, riescono capolavori di bellezza ideale, sia nella scrupolosità descrittiva alla Carpaccio, sia nella luminosità iridescente alla Correggio, sia nella squisitezza inventiva alla Tiziano. Le sue moltissime opere sono sparse nelle principali gallerie del mondo, e con gli affreschi di Roma, Bergamo, Recanati, Loreto, formano un complesso che rende il L. immortale. Delle sue tele, tutte luminose e potenti, ricorderemo il *S. Pietro Martire* ad Alzano Maggiore (prov. Bergamo), le pale di S. Spirito e di S. Bernardino in Bergamo, lo *Sposalizio di S. Caterina* all'Accademia Carrara pure in Bergamo, una *Madonna con Santi* a Jesi, la *Glorificazione di S. Nicola* ai Carmini in Venezia, la *Madonna del Rosario* a Cingoli, la *Crocifissione* a Monte S. Giusto. Del L. si ha pure una serie numerosa di ritratti sparsi ovunque (a Bergamo, Milano, Venezia), che fanno di questo grande pittore uno dei più meravigliosi ritrattisti di ogni epoca. — B. Berenson, *L. L.*, London 1905². — Enc. It., XXI, 524 s. — L. Coletti, *L.*, Bergamo 1953. — T. Pignatti, *L. L.*, Milano 1953. — *Mostra di L. L.*, Venezia 1953. — A. Boschetto, *L. L.*, cataloghi, con saggio di A. Banti, Firenze 1953. — P. Zampetti, *L. L. nelle Marche*, Urbino 1953.

LOTZE Rodolfo Ermanno (1817–1881), n. a Bautzen, m. a Berlino, medico e filosofo, professore di filosofia a Lipsia (1840), dove aveva studiato, indi a Gottinga (1844–81).

La sua opera principale *Mikrokosmos* o idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità (Leipzig 1856–64, 3 voll.; vers. ital., Pavia 1911–14), fu preparata da *Medizinische Psychologie* o fisiologia dell'anima (ivi 1852), da *Logik* (ivi 1843) e *Metaphysik* (ivi 1841), e sviluppata in *System der Philosophie* (I, *Logik*, ivi 1874; II, *Metaphysik*, ivi 1879). Notevole è anche *Gesch. der Aesthetik in Deutschland* (München 1868, Leipzig 1913).

Il L. definisce il suo sistema come « idealismo teleologico ». Il mondo è una macchina diretta a realizzare il bene. Il meccanicismo è la legge rigorosamente universale del mondo, ma nel tempo stesso è, per importanza, del tutto secondario: è solo un mezzo per realizzare, nell'organizzazione universale, un piano razionale, il fine ultimo, anzi la sostanza del mondo, che è il bene. Il Finalismo (v.) s'accorda col Meccanicismo (v.) della Scienza positiva moderna (v.). Del resto la natura meccanicistica è puro fenomeno: i suoi atomi sono punti immateriali di forza, come le monadi di Leibniz (v.), e la necessità meccanica della natura

è apparente. Non v'è altra realtà tranne lo spirito (*spiritualismo*), come insinua anche l'*evoluzionismo* scientifico moderno per il quale il processo naturale tende a produrre e a conservare la vita spirituale dell'uomo. Perciò i sentimenti, le aspirazioni, le speranze, i bisogni dell'anima hanno diritto di essere considerati come criteri della ricerca e termine di essa. Lo spiritualismo deve poi far luogo al *teismo*. Dio è inevitabile come ultima condizione dell'esistenza finita e come realtà implicita nell'affermazione stessa dell'ideale (« vi è una certezza *immediata*, dice il L., *Mikrokosmos*, III, p. 557, che l'essere più grande, più bello e più ricco di valore non è un puro pensiero, ma deve essere realtà . . . : se l'essere più grande non esistesse, non sarebbe il più grande »: ripresentazione del vecchio argomento Ontologico [v.]). La *religione* deve dunque essere la coscienza della nostra condizione di creature, della finitezza e caducità del mondo, e insieme coscienza del valore e dell'unità teleologica spirituale del mondo, senza la quale la nostra esistenza sarebbe senza significato e disperata.

In polemica con il psicologismo, L. distingue l'atto psicologico temporale del pensare dal contenuto logico intemporale del pensare, cioè dal « significato » dei termini logici. Egli chiama questo significato *validità*. La quale peraltro è puramente interna al pensiero, e non ci fa conoscere la realtà in se stessa. L. rimane schiavo del *fenomenismo* nella sua forma primitiva prekantiana. E tutto il suo sistema resta inquinato da *agnosticismo*.

L. esercitò qualche influsso sulla filosofia posteriore, specialmente sul neocriticismo di Marburgo (H. Cohen, P. Natorp) e di Heidelberg (W. Windelband, H. Rickert). — N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, II-2 (Torino 1950) 336-39; p. 367, bibl. Aggiungi: E. v. Hartmann, *L.'s Philosophie*, Leipzig 1888. — R. Falkenberg, *H. L.*, I (Stuttgart 1901). — Sickel, *Das Verhältnis des Pantheismus zum Theismus in L.'s Philosophie*, in *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, 1907, p. 113-40. — H. Borner, *Die Grundlage der L.schen Religionsphilos.*, Erlangen 1914. — G. Gesé, *L.'s Religionsphilosophie*, Halle 1916. — J. W. Schmidt-Japing, *L.'s Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung*, Göttingen 1925. — H. Breilmann, *L.'s Stellung zum Materialismus*. Münster 1925. — Fr. Rosendahl, *Aus d. Philos. L.'s*, Paderborn 1925. — M. Wentscher, *L.'s Optimismus*, in *Festgabe f. Ad. Dyroff* (1926) 147-63. — Hil. Rodriguez Sanz, *El concepto de valor en la filos. de L.*, in *Philosophia*, 5 (1948) 88-108.

LOUDUN (dioc. di Poitiers). Nella comunità delle Orsoline di L. (fondata nel 1626 dalle Orsoline di Poitiers, Congregaz. di Bordeaux, con un pensionato per fanciulle) avvennero (1632-38) i celebri fatti di « possessione diabolica », di cui fu vittima, prima di tutte, la priora Giovanna degli Angeli (v.). È certo che l'ossessione era in più di un caso associata ad isterismo, dilatata da suggestione epidemica, dalla arroventata polemica che ne nacque e dagli incauti interventi di esorcisti e di autorità laiche. v. U. Grandier, J. J. Surin.-A. Bleau, *Précis d'hist. sur la ville et les possedées de L.*, Paris 1877. — H. Bremond, V, 178 ss, 397. — A. Huxley, *The devils of L*, London 1952: ricostruzione romanzesca dei fatti e interpretazione di un libero pensatore.

LOURDES. v. B. Soubirous; Santuari Mariani; Maria (nel culto).

Per le famiglie religiose maschili e femminili intitolate alla Vergine Immacolata di L., v. Religiosi VI, 36; VII F 3, 6; S 25, 41; — Istituti Relig. 17.

LOUTIL Edmondo (*l'Abbé L.*), meglio noto sotto il pseudonimo letterario di Pierre l'Ermite, n. il 17-XI-1863 a Mohon, dioc. di Reims (Ardennes), prete dal 1888. Nel ministero pastorale a Clichy, a S. Jean de Montmartre, e (dal 1919) a S. Francois de Sales in Parigi, trovò tempo di consacrarsi alla stampa, che considera un prolungamento del ministero sacerdotale, dandoci innumerevoli articoli (uno per settimana su *La Croix* dal 1890), una trentina di romanzi fortunatissimi (da *La grande Amie* a *En perte de vitesse*), conferenze, opuscoli vari.

Grande giornalista, efficace polemista popolare, eccellente scrittore, suscitatore di opere e di ideali, ravvivatore di speranze, questo vegliardo, che giovanetto parve condannato a morte precoce dalla tisi, fu il popolare crociato, noto in tutto il mondo, della causa di Dio, della giustizia, della carità, della verità cristiana. Solo Dio saprà misurare la massa di bene seminata da questo ardente e insigne campione della stampa cattolica.

LOU TSENG-TSIANG Pietro Celestino, abate O.S.B. (1871-1949), n. a Shangai in Cina, m. a Bruges in Belgio. Il padre, catechista protestante, l'aveva fatto battezzare dalla *London Missionary Society*. Terminati gli studi alla scuola di lingue estere di Shangai e al collegio pechinese di Tong-Wen, fu inviato (1892) come interprete di quarta classe presso la legazione cinese di Pietroburgo, dove rimase per 14 anni; poi fu per 4 anni all'Aja, dove, nominato ministro plenipotenziario, aveva ricevuto l'incarico di aprire una legazione cinese. Intanto, nel 1901, aveva sposato una cattolica del Belgio, che accelerò la conversione di quest'anima profondamente religiosa e onesta. A Pietroburgo — dove nel 1911 era ritornato quale commissario speciale per la revisione del trattato di commercio, terrestre tra Russia e Cina del 1881 — entrò nel cattolicesimo (25 ottobre 1911).

Instaurata la repubblica cinese (12-2-1912), dal Parlamento provvisorio fu richiamato in Cina e gli fu affidato il ministero degli esteri. Fu capo della delegazione cinese alla conferenza della pace di Versailles e, dignitosamente, si rifiutò di firmare clausole ingiuste per la Cina. In tempi calamitosi, diresse il ministero con saggezza, con giustizia e con carità cristiana; fu anche attivo e benemerito vice-direttore dell'« ufficio soccorsi » agli affamati.

Nel 1922 abbandonò definitivamente la Cina per ritemprare la salute malandata nella Svizzera. Rimasto vedovo, « condotto da Dio . . . verso la S. Chiesa, l'Ordine benedettino e il sacerdozio », com'egli stesso narrò, nel 1927 si fece benedettino; entrò in noviziato il 14-I-1928 e, dopo i voti triennali (15-I-1929), fece la professione perpetua (15-I-1932), sotto il nome di *Pietro Celestino*. Tonsurato il 10-I-1932, fu ordinato sacerdote da mons. Celso Costantini il 29 giugno 1935, nella chiesa abbaziale di S. Andrea presso Bruges: lo accompagnavano all'altare la benedizione di Pio XI e i voti di eminenti uomini politici cinesi, che auspicavano nell'unione dell'Oriente e dell'Occidente il trionfo dello spirituale sul materialismo.

La morte clemente gli risparmiò il dolore di vedere gli ultimi eventi della sua grande patria, che minacciano di dare doloroso scacco a quei voti.

Lasciò alle stampe *Ricordi e pensieri,* Brescia 1947 (vers. dal francese, Desclée, Bruges 1945), e l'opuscolo filosofico teologico *La rencontre des humanités et la découverte de l'Evangile,* Bruges 1949. — Giov. C. H. Wu, *La spiritualità dell'abate L. T. T.,* in *L'Osserv. Rom* , 3-III-1950 (cf. anche 5-XI-1949). — Id., *Dom Lou. Sa vie spirituelle,* Bruges 1949.

LOUVARD (*Louvart*) **Francesco,** O. S. B. (1661–1730), n. a Champgénéteux (Maine), m. nella certosa di Schonhoven in Olanda, dotto e austero religioso ma tristamente celebre per il suo ostinato giansenismo che seminò la discordia nella Congregazione di S. Mauro. Dall'abbazia di S. Melania in Bretagna, dove professò (1679), passò a St-Denis presso Parigi, dove attendeva a preparare l'edizione di S. Gregorio Nazianzeno, quando la costituz. *Unigenitus* (8-IX-1713) lo trovò decisamente ribelle. Denunciato (inizi del 1714), fu esiliato a Corbia (dioc di Amiens), indi a Landevenec (Bretagna), sempre irriducibile. Richiamato a St-Denis (1716), aderì ai 4 vescovi « appellanti ». Trasferito a Tulle nel Maine (dic. 1720), poi a Cormery in dioc. di Tours (febbr. 1723), a St-Laumer (Blois), a St-Gildas-des-Bois in Bretagna (sett. 1725), continuò con la parola e con gli scritti a difendere la « sana religione di Quesnel contro le eresie fabbricate dai discepoli di Loyola ». Arrestato a St-Gildas (31-X-1728), fu imprigionato a Nantes, indi (31-XII-1728) alla Bastiglia. Liberato (dic. 1733), fu trasferito nell'abbazia di Rebais (dioc. di Meaux), donde, per sottrarsi a un nuovo arresto, scappò travestito, trovando rifugio a Schonhoven in Olanda. Per gli scritti del L., v. J. Baudot in *Dict. de Théol. cath.,* IX. col. 968–71, con bibl.

LOVANIO. v. Belgio; Università; Tomismo.

LOVERDOS Agapios. v. Loberdos Ag.

LÖWENSTEIN Raimondo (*Carlo Wertheim-Rosenberg* principe di), O.P. (1834–1921), n. ad Haid (Boemia), m. a Colonia. Educato dal card. principe Schwarzenberg, studiò a Bonn. Sposatosi nel 1859, e, dopo la morte della moglie (1861), risposatosi nel 1863, ebbe otto figli. Cattolico fervente, fu per 30 anni animatore delle celebri riunioni dei cattolici tedeschi, dette *Katholikentage.* Restaurò e presiedette la lega contro il duello. Al Parlamento difese e attuò le idee politiche e sociali cristiane. È considerato uno dei fondatori del partito cattolico del Centro. Fondò l'abbazia delle benedettine di S. Hildegard (presso Eibingen) e aiutò largamente altre comunità religiose. Rimasto vedovo nel 1899, condusse vita più ritirata, finchè si fece domenicano a Venlo (Olanda) nel 1907. Nel 1908, per speciale dispensa, emise i voti solenni e nel dicembre dello stesso anno fu ordinato sacerdote. Condusse vita umile e penitente. — *Analecta O. P.,* 17 (1925) 86–88. — P. Siebertz, *Karl Fürst zu L.,* Kempten 1924. — Id. in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* VI, col. 667.

LOYSON Carlo, più noto come *Père Hyacinthe,* (1827–1912), n. ad Orléans, m. a Parigi, sacerdote (dal 1851), sulpiziano, insegnò filosofia ad Avignone, poi (1854) dogmatica a Nantes, donde passò a Parigi (1855) come parroco di S. Sulpizio. Entrò fra i Domenicani a Flavigny (1859) e 5 mesi dopo fra i Carmelitani in Braussey, assumendo il nome di *Padre Giacinto dell'Immacol. Concezione.* A Parigi si distinse come oratore, tanto da essere paragonato al Lacordaire. Nel 1869 per alcune idee temerarie fu ripreso dai superiori e chiamato a Roma per discolparsi. Ritornato a Parigi, si ribellò apertamente: in una lettera propose una sua riforma della Chiesa, contraria, tra l'altro, al celibato ecclesiastico e all'infallibilità del Papa. Scomunicato (ott. 1869), rifiutò la ritrattazione. Viaggiò in Inghilterra e in America. Nel 1871 passò ai Vecchi Cattolici, sposò (1872) una vedova americana (Emilia Meriman), già da lui convertita al cattolicesimo. Dai Vecchi Cattolici si fece nominare parroco a Ginevra (1873–75). Dopo vari tentativi, fondò a Parigi (1878) una *Chiesa Gallicana.* Viaggiò in Oriente, donde ritornò con l'idea di conciliare il cristianesimo con l'islamismo. Morì senza riconciliarsi con la Chiesa. Delle sue opere ricordiamo: *Conférences prêchées à N. Dame de Paris,* Toulouse 1867; *Du sacerdoce au mariage* (diario e lettere), 2 voll., Paris 1927; *Ni clériсaux, ni athées,* Paris 1890; *Les principes de la réforme catholique,* Paris 1878; *De la réforme catholique,* 2 voll., Paris 1872–73; *La société civile dans ses rapports avec le christianisme,* Paris 1867; *L'ultramontanisme et la révolution,* ivi 1873; *La réforme cath. et l'Eglise anglicane,* ivi 1878; *Liturgie de l'Eglise cath. gallicane,* ivi 1879, 1883[4].

Paolo Giacinto (Ginevra 1873–Parigi 1921), figlio del precedente, fu scrittore di un liberalismo vago e inconsistente, ma vivacemente polemico, di cui si ricordano *Les idées en bataille* (1910), i drammi *L'évangile du sang* (1900), *Le droit des vierges* (1904), *Les âmes ennemies* (1908) *L'apôtre* (1912). — G. Riou, *Le P. Hyacinthe et le libéralisme d'avant le concile,* Paris 1910. — A. Houtin, *Le P. Hyacinthe,* Paris 1920–24, 3 voll. (l'autore è egli stesso apostata: v. Houtin); recensione di Lanzac de Laborie in *Correspondant* 25-IV-1925. — Introduz. e note di A. Houtin e P. L. Couchoud all'ediz. di *Du sacerdoce au mariage.* — V. Martin, *Un ennemi di R. P. Hyac.,* Paris 1867. — Alex. de St-Albin, *Le R. P. Hyac.,* ivi 1867. — Enc. It., XXI, 535. — J. Schmid in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* VI, col. 667 s. — E. Vacandard in *Dict. prat. des connaiss. relig.,* IV, col. 558–60. — Norman Hill, *Mystique du libéralisme. Vie et oeuvres de Paul Hyac. L.,* Paris 1950.

LUANGA Carlo. v. Uganda (martiri dell'U.).

LUANO, S. v. Lugidio, S.

LUBENZIO, Santo, patrono della ex collegiata di Dietkirchen (Treviri) sul Lahn. Secondo la *Vita di Massimino,* vesc. di Treviri (prima metà sec. IV), sarebbe stato ordinato prete da lui. Nella chiesa collegiata si conservano le gambe di L. portatevi da Cobern sulla Mosa, dove L. aveva predicato il Vangelo e dove era morto. La esistenza storica di L. pare non doversi più mettere in dubbio. Festa 13 ottobre. — Acta SS. *Oct.* VI (Brux. 1856) *die* 13, p. 200–204.

LUBIENIECKI Stanislao (1623–1675), n. da nobile famiglia polacca a Rakow presso Cracovia, fu uno dei membri più autorevoli della setta protestante degli Antitrinitarii (v.). Accanitamente perseguitato dai luterani, morì avvelenato insieme a due figlie ad Amburgo. Fra le sue opere si ricordano: *Theatrum cometicum,* Amsterdam 1668, 2 tom. fol. (storia delle comete, in cui si prova che esse non presagiscono cosa alcuna); *Historia reformationis*

Polonicae in qua tum reformatorum tum antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et in finitimis provinciis narrantur. Freistadt 1685: opera non ortodossa ma storicamente molto importante. Parecchi scritti minori del L. sono inediti.

LUBIENSKI Bernardo (1846-1933), n. e m. a Varsavia. Educato in Inghilterra, entrò fra i Redentoristi, e, ordinato sacerdote, s'applicò al ministero in Inghilterra. Nel 1882 tornò in patria e a Mosciska fondò una casa di Redentoristi. Per il suo apostolato, continuato anche quando fu colpito da paralisi alle gambe (1886), si acquistò straordinaria fama di oratore e missionario. Morì in concetto di santità. — M. Piroźynski, *Il P. B. L.* (in polacco), Wroclaw 1946 (pp. 228).

LUBIN Agostino, agostiniano, n. a Parigi il 29 gennaio 1624, emise i voti il 12 agosto 1640. Per la sua dottrina fu scelto come difensore di tesi di teologia innanzi a rappresentanti di tutto il clero francese (1646). Formato alle discipline storiche, ben comprese l'utilità della chiarificazione e dell'approfondimento della geografia. Quindi vi impiegò tutto il tempo libero dalle altre occupazioni, e compose opere classiche in geografia ecclesiastica, illustrando il Martirologio, la Bibbia, i benefici di Francia, i vescovadi e le abbazie d'Italia, i conventi agostiniani. « Uomini dotti ed editori, preparando la stampa di libri di pregio, ricorrevano al P. L., chiedendo che li illustrasse con note e indici geografici; al che egli annuiva di buon grado » (Hurter). Scolpì anche, da sè, nitide ed accurate matrici metalliche per la stampa. Esercitò, con lode di grande prudenza e dolcezza, alti uffici di governo nell'Ordine. Sempre ammirabile per modestia e osservanza regolare, concluse la sua vita a Parigi, il 7 marzo 1695. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 514-9. — Lanteri, *Postrema saecula sex Religionis Augustinianae*, III (Romae 1860) 20-3. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici Augustiniani Contin.*, II (Vallisoleti 1903) 121. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 502-3.

LUBINO, S. v. Leobino.

LUCA (S.) Evangelista. I. Dati biografici. Il nome probabilmente è abbreviazione di *Lucano*. Era un convertito dal paganesimo (S. Paolo lo distingue da quelli che sono « dalla circoncisione », Col. IV 10-14), medico, carissimo a Paolo (ivi), che egli seguì nel secondo viaggio da Troade a Filippi (Atti XVI 10-37). Quivi sembra sia rimasto, fin quando Paolo, ripassando nel ritorno dal III viaggio, lo condusse con sè a Gerusalemme (Atti XX 5-XXI 18) e, dopo la prigionia di Cesarea, a Roma (Atti XXVII-XXVIII). Dalle lettere scritte dall'Apostolo durante la prima prigionia romana, sappiamo pure che L. lo assisteva come fedele collaboratore (Col IV 14; Filem 24). Anche nella seconda prigionia, Paolo dichiara: L. solo è con me (II Tim IV 11). A questi dati biblici la tradizione aggiunge che L. era oriundo di Antiochia di Siria (Epifanio, Eusebio, Girolamo). Qualche moderno pretende che fosse macedone (per il « noi » di Atti XVI 10), oppure cireneo (per la somiglianza del nome con Lucio di Cirene, Atti XIII 1). Non sembra che L. abbia fatto parte dei 72 discepoli di Gesù come pensa S. Gregorio Magno. S. Paolo, distinguendolo dai circoncisi sembra escluderlo dal novero dei discepoli di Gesù; il *Frammento muratoriano* attesta che L. « neppure lui (come Marco?) vide il Signore nella carne ». Da una inserzione del codice D (Beza) ad Atti XI 28, sembrerebbe che, verso il 40, abbia fatto parte della Chiesa d'Antiochia. Gli ebraismi contenuti nei suoi scritti (Vangelo ed Atti) si rivelano come dovuti alle fonti usate, non all'origine ebraica dell'autore.

II. Il Vangelo secondo L. *A) Origine*. Allo scorcio del I sec. ed all'inizio del II il Vangelo che dal titolo è attribuito a L., è conosciuto dalla *Didachè*, da S. Clemente Romano, da S. Ignazio Mart., da S. Policarpo, dalle Chiese di Lione e Vienna, specialmente da S. Giustino e da Taziano. Particolarmente espliciti sono il *Framm. muratoriano*: « Il III Vangelo è secondo L., seguace di Paolo, pose in un libro il Vangelo predicato da lui » (cf. *Adv. haer.*, III, I, 1). Clem. Aless. scrive: « Che Cristo sia nato al tempo d'Augusto è vero: sta scritto nel Vangelo secondo L. » (*Strom.* I, XXI, 145). Origene: « Il terzo Vangelo è di L. e fu raccomandato da Paolo » (*In Matt.*, I). Vi sono pure attestazioni importanti di Tertulliano, di un antico prologo del II-III sec., di Eusebio e di S. Girolamo. Si nota dal contesto che gli autori citati non conoscono altro Vangelo di L. che il nostro III sinottico.

I *criteri interni* confermano i dati tradizionali. La somiglianza di stile e di lingua con gli Atti conferma che il Vangelo fu scritto da un intimo collaboratore di Paolo, che lo seguì in diversi viaggi. Lo stile del Vangelo, le idee, specialmente quelle sulla salvezza universale apportata da Cristo, il racconto della cena pasquale, rispecchiano bene la predicazione di Paolo. La cultura ellenistica dell'autore del III Vangelo risalta specialmente dal prologo, dall'uso di premettere una dedica, dalla cura per la cronologia. Non mancano tracce del linguaggio medico poste in rilievo dallo stesso Harnack. Ad esempio, trattando dell'emorroissa, L. omette quanto in Marco (V 26) può tornare sgradito ai medici; usa termini tecnici per indicare la febbre alta (IV 38), la paralisi (V 18-24), il flusso di sangue (VIII 44) ecc.

La Pont. Comm. Biblica al 26 giugno 1912, concludeva che « il luminoso consenso della tradizione, che risale ai primordi della Chiesa, ci costringe ad affermare che Luca, medico, uditore e discepolo di Paolo fu realmente autore del Vangelo che gli si attribuisce » (Ad I, Denz. 2195).

B) Composizione. La composizione del Vangelo di L. è caratteristica. Esso inizia con un *prologo* dallo stile classico (I 1-4), per continuare con il *racconto dell'infanzia di Gesù*, dove ad un forte sapore aramaico e ad una continua dipendenza dal Vecchio Test. si unisce un lucido e classico ordinamento destinato a delineare un doppio parallelo tra Giovanni Battista e Gesù: il primo è costituito dalle due Annunciazioni (I 5-25, 26-38), il secondo dalle due Natività; tien dietro un breve quadro dell'infanzia di Giovanni nel deserto e di Gesù a Nazaret (I 57-80; II 1-52). È poi interessante notare come, pur concordando nei punti essenziali con l'analogo racconto dell'Infanzia di Gesù (v.) secondo Matteo, quello di L. si fermi su episodi differenti, sintomo di diversa prospettiva e di diverse fonti.

Segue poi la *vita pubblica* di Gesù nel suo inquadramento, classico della primitiva tradizione orale, in quattro parti: predicazione del Precursore (III 1-IV 13), ministero di Gesù in Galilea (IV 14-

IX 50), viaggio di Gesù verso Gerusalemme (IX 51-XIX 27), ultimi giorni in Gerusalemme con l'epilogo della Passione e Risurrezione (XIX 28–XXIV 53). Tale ripartizione del ministero pubblico di Gesù è sostanzialmente quella di MARCO (v.) ma L. non ne dipende che in parte, inserendo tra le sezioni marciane pericopi particolari (sui 1149 versetti del Vangelo di L. 612 gli sono propri), o completandole con notizie che gli provengono da fonti proprie (è caratteristica in questo secondo caso la maniera lucana di riassumere molto Marco), od omettendo completamente passi interi che non fanno al suo scopo (es., Mc VI 45-VIII 26).

Il *periodo galilaico* del ministero di Gesù è descritto come in un crescendo, che culmina nella elezione dei 12 apostoli (VI 12-16) e nei miracolosi interventi di Gesù che la seguono (VII 1–17 VIII 1–56, IX 18–36). Alla prima ostilità dei Nazaretani (IV 16–30) ed ai primi scontri con i farisei (V 30–VI 11), succedono l'ammirazione e l'entusiasmo popolare (VI 19, VII 15 s, IX 19). Pochi discorsi inframmezzano gli episodi, la cui ambientazione geografica è spesso vaga (V 12, 17; IX 28) e la cui successione è convenzionale, soggetta com'è a raggruppamenti artificiali, trasposizioni, eliminazioni.

Il *viaggio verso Gerusalemme* inquadra invece una larga raccolta di discorsi e di parabole di Gesù, tra cui sono notevoli quella del buon samaritano (X 29–37), del figliuol prodigo (XV 11–32), del ricco epulone (XVI 19–31), del fariseo e del pubblicano (XVIII 9–14).., tutte proprie di L. (ben 18 delle sue 24 parabole non esistono negli altri Sinottici). Siamo qui in quella che è stata definita «la grande interpolazione» del III Vangelo, quasi del tutto priva di paralleli con gli altri evangelisti, la quale da IX 51 non ritroverà Marco se non a XVIII 15. Anche qui la topografia e la cronologia sono approssimative (in realtà, nella lunga sezione si possono trovare indizi di tre successivi viaggi verso la città santa).

A Gerusalemme, invece, L. segue Marco molto da vicino, almeno fino alla celebrazione della cena. Da qui ridiventa originale: è solo a parlare del sudore di sangue nel giardino del Getsemani (XXII 43–44) e dei pellegrini di Emmaus (XXIV 13-35); sembra seguire particolari tradizioni, tra cui quella giovannea, a proposito della cronologia dei processi di Gesù e del racconto della Risurrezione. A semplici esigenze letterarie sembra, invece, obbedire la sua diversa esposizione del racconto dell'ultima cena, che pur ha presente S. Paolo (I Cor XI 23-25) nel riferire le parole pronunciate allora da Gesù.

Dal che si vede il carattere in parte artificiale e letterario di questo ordinamento. Tutto rivolto verso Gerusalemme, il III Vangelo vi porta Gesù dalla Galilea, attraverso la Samaria; in un itinerario inverso gli ATTI DEGLI APOSTOLI (v.) mostreranno i primi evangelizzatori partire da Gerusalemme per predicare in Samaria e poi nel resto del mondo.

C) **Occasione, fonti, scopo, destinazione** del Vangelo di L. L'autore stesso nel prologo c'informa: *Poichè molti posero mano ad ordinare il racconto intorno ai fatti che si sono compiuti fra noi, come ci trasmisero quelli che dall'inizio furono spettatori e ministri della parola, parve bene anche a me, che sin dal principio ho tenuto dietro a tutti con diligenza, di scrivertene con ordine, eccellentissimo Teofilo, affinchè tu ben conosca la sicurezza intorno ai discorsi con i quali sei stato istruito* (I 1–4).

L'*occasione* per cui L. scrive è indicata dal fatto che *molti* «posero mano ad ordinare» in iscritto i loro ricordi intorno agli avvenimenti compiuti tra i cristiani. Questo prologo sembra abbia di mira tanto il Vangelo quanto gli Atti degli Apostoli che alluderanno al Vangelo chiamandolo «primo discorso» (Atti I 1).

Le fonti sono «gli spettatori e i ministri della parola». Tra gli spettatori, testimoni oculari fin dall'inizio, la tradizione elenca anche Maria Vergine. Alcuni accenni (II 19, 51) sembrano favorire tale tradizione. Si può dire almeno che, se L. non udì direttamente il racconto dell'INFANZIA di Gesù (v.) dalla Vergine, lo raccolse da una fonte a lei molto vicina, forse da uno scritto, come sembra risultare dall'impronta fortemente semitica dei primi due capitoli. Altre fonti furono gli APOSTOLI (v.) e i DISCEPOLI (v.) di Gesù. Tra questi potremmo elencare Pietro che fu ad Antiochia, Giacomo incontrato a Gerusalemme, Giovanni che tenne in casa sua la Vergine; gli specialisti fanno notare talune affinità sintomatiche tra il III e il IV Vangelo. Da Paolo certamente L. apprese moltissimo, tanto sulla vita di Cristo che su quella degli Apostoli. Oltre alle fonti orali, usò pure di fonti scritte; tra i «molti» elencati all'inizio la critica ravvisa il Vangelo di Marco, quello di Matteo (sotto quale forma, collezione di Logia o vero Vangelo allo stato primitivo, si veda in SINOTTICI) ed altri scritti indeterminati.

Lo scopo esplicito è quello di confermare Teofilo (sembra un cristiano o un catecumeno illustre) dedicatario del Vangelo, nella «sicurezza» intorno alla catechesi da lui udita. I destinatari dei quali Teofilo è rappresentante, sembrano i cristiani o i catecumeni convertiti dal paganesimo appartenenti al campo della evangelizzazione di Paolo.

D) **Caratteristiche e stile.** È stato ben notato come questo Vangelo ha una portata *eminentemente sociale* (Huby), che gli dona un tono di squisita attualità. La persona umana viene specialmente difesa nei suoi diritti essenziali; e ciò impedisce di vedervi, al contrario di quanto pretese Renan (*vie de Jesus*, 13, p. 182, n. 2), qualsiasi colorazione comunista. Esso condanna l'attaccamento alla ricchezza ed esalta la povertà volontaria, ma solo in funzione di una migliore libertà di spirito; accanto e al disopra di quanto è dovuto a Cesare, pone ciò che è dovuto a Dio; addita nella donna non un essere inferiore, ma uno strumento di misericordiosi disegni divini (Maria madre di Gesù, Elisabetta, la profetessa Anna, la vedova che versa il suo obolo frutto di rinuncia, le pie donne che seguono il Salvatore, o sono ricevute nella sua intimità, anche se peccatrici), facendo perciò risaltare quel piano di uguaglianza davanti al Cristo, di cui parla S. Paolo in Gal III 28. Anche i gentili sono ammessi nell'universalità del Vangelo: vengono sottolineati con amore i tratti di benevolenza di Gesù verso di essi, come verso i peccatori.

Questo sollevamento della persona umana dalla sua miseria è del resto legato a quella *misericordiosa mansuetudine* che L., vero «scriba mansuetudinis Christi» (DANTE, *De Monarchia*, I, 16), fa insistentemente risaltare nel suo profilo di Gesù. Anche lo *Spirito Santo* e la sua azione santificatrice sono da lui posti in rilievo. Gesù è continua-

mente guidato dallo Spirito, ne è pieno (II 21; IV 1, 14; X 21); pure i fedeli sotto il suo impulso godono della gioia ed erompono in inni, di cui L. conserva gelosamente il ricordo (il *Magnificat*, il *Benedictus*, il *Nunc Dimittis*), ed in preghiere.

L'arte letteraria di L. fa scaturire tali profondità spirituali dai fatti stessi; egli non cessa mai di essere semplicemente lo storico, ma egli evita la banalità della cronaca e, quasi con superiore distacco, osserva, sottolinea colorisce, raccoglie le diverse reazioni psicologiche degli attori, soprattutto i sentimenti di Gesù.

Anche il suo stile supera in eleganza quello degli altri evangelisti, anche se il suo greco non è omogeneo: classico nel prologo, pieno di aramaismi nei racconti dell'Infanzia (dove sembra usare fonti semitiche), più conforme alla Koinè (v.) nel resto del Vangelo. Corregge spesso il suo antecessore Marco nei suoi semitismi più duri, ne evita la stucchevole paratassi, sfrutta un vocabolario più ricco.

E) Tempo e luogo di composizione. Risulta con certezza dalla tradizione che L. è il *terzo* evangelista. Dal fatto che il Vangelo fu scritto prima degli Atti degli Apostoli (v.), i quali terminano bruscamente con l'accenno al biennio della prima prigionia romana di Paolo (61–63) possiamo dire che il III Vangelo è anteriore a questa data. Non vi sono accenni nè alla distruzione di Gerusalemme (70), e neppure si può documentare la pretesa dipendenza di L. da Giuseppe Flavio. Come *terminus post quem* dobbiamo assegnare il 60, data approssimativa di composizione del Vangelo di Marco, che L. certo conosce.

Come luogo di composizione o di pubblicazione del III Vangelo si indica comunemente Roma, donde L. pubblicò pure gli Atti. Altri, con qualche prologo antico, S. Gerolamo, indicano le regioni dell'Acaia e della Beozia (PL 26, 18), altri Efeso o Cesarea. Sembra che L. abbia compilato in vari luoghi i suoi appunti e li abbia pubblicati definitivamente a Roma, durante la prima prigionia romana dell'Apostolo.

F) Integrità. Le questioni riguardanti l'Infanzia di Gesù (v.) e il Magnificat (v.) non toccano direttamente l'integrità perchè tali pericopi si leggono in tutti i codici. Solo in qualche codice secondario (*a b l* dell'antica Latina, Niceta di Remesiana) si attribuisce il Magnificat (v.) a Elisabetta.

Le parole della *consacrazione del calice* (XXII 19b–20) mancano in alcuni testimoni secondari o sono spostate. Ma tutti i mss. greci (eccetto quello di Beza, D, greco–latino), le versioni copte, la Volgata sono in favore. Anche gli editori critici (eccetto Westcott–Hort e Nestle, che li mettono tra parentesi quadre) considerano genuini questi versetti.

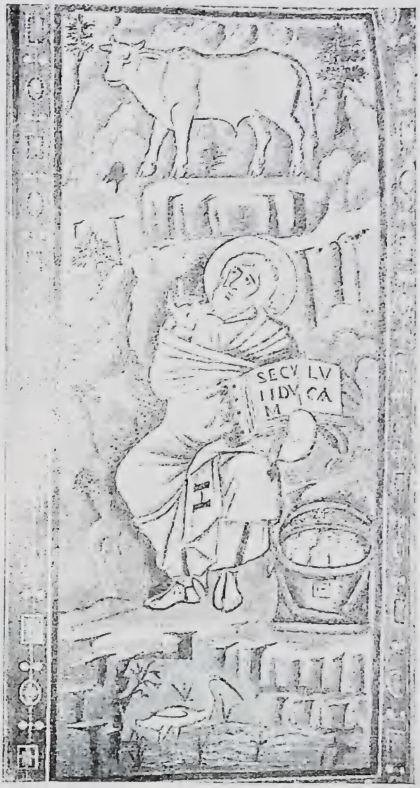
Le parole riguardanti l'*Angelo confortatore* e il *sudore di sangue* (XXII 43-44) mancano nei codici A B N R T W, in pochi minuscoli, nella maggior parte dei codici delle versioni copte (boairica e shaidica), nella siro-sinaitica e in qualche altro testimone secondario. Si trovano invece in tutti gli altri mss. unciali, in quasi tutti i minuscoli greci, nelle altre versioni. Sono citate da Giustino, Taziano, Ireneo, Ippolito, Dionigi Al., Eusebio, Atanasio, Epifanio, Crisostomo, Agostino, Efrem. La ragione della omissione in alcuni codici sembra dovuta allo scrupolo dogmatico, o al pericolo di abuso da parte di ariani.

G) Valore storico del III Vangelo. Abbiamo già detto che, opera letteraria oltrechè storica, il Vangelo di L. va sfruttato con cautela per quanto riguarda la cronologia e la topografia del ministero di Gesù. Rimane vero anche per L. quello che Schmid fa osservare a proposito dei tre Sinottici: «la creazione di una «Vita di Gesù» sul fondo della tradizione evangelica è impossibile» (*Synopse der drei ersten Evang.*, Regensburg, p. IV). Ma, pur ammettendo il suo carattere di frammentarietà, il valore della testimonianza di L. è fortissimo. Sembra persino che un suo caratteristico procedimento letterario, quello che segue la legge di reduplicazione (di parole, frasi, pericopi intere), sia studiatamente voluto per dare alla sua testimonianza quell'appoggio di almeno due testi unanimi esigito del diritto mosaico (Deut XIX 15). Cosicchè la critica lucana di questi ultimi anni mostra di essere vittima di un pregiudizio quando ritiene che formule letterarie ben definite siano incompatibili con la storicità. Invece di prendere sul serio le dichiarazioni del prologo del Vangelo, essa ha voluto fondarsi esclusivamente sulla comparazione del testo di L. con quello di fonti già conosciute, denunciando una deformazione della verità storica da parte di L. ovunque notasse delle divergenze. Ha dimenticato così che L. presenta tutto ciò che occorre per fare un buon storiografo: uomo di posizione elevata, colto, maestro del greco ed egualmente capace di conservare il suo sapore originale ad un discorso pronunciato in aramaico, preoccupato di lavorare con tutta la cura ed il disinteresse d'uno storico serio (cf. prologo), attento a collegare gli avvenimenti con il quadro più generale della storia profana (I 5; III 1 s., 23), padrone delle sue fonti diligentemente cercate ed appurate. Solo chi dimentica che per gli antichi, specialmente per i Greci, la storia non è pura riproduzione fotografica di documenti e di fatti, ma è anche opera di scelta, di gusto, di creazione letteraria, può pensare che L. abbia potuto tradire con la sua arte la verità. Si veda, per questioni particolari, Quirino, Genealogie, Agonia.

III. Culto. L'evangelista è festeggiato il 18 ottobre (traslazione, 9 maggio). Non si possono accertare i particolari riferiti dal Martir. Romano (18 ott.): «*In Bithynia* natalis B. Lucae evang., qui, *multa passus* pro Christi nomine, obiit Spiritu Sancto plenus. Ipsius autem ossa postea *Constantinopolim translata* sunt et inde *Patavium delata*».

1) Dopo la morte di Paolo, L. probabilmente abbandonò Roma, senza lasciare tracce di sè. Certamente si diede alla predicazione del Vangelo. Dove? non si sa. Il teste più antico, S. Epifanio, narra che L. predicò «in Dalmazia, in Gallia, in Italia, in Macedonia» (*Haer. LI*, 11; PG 41, 909 A). Secondo fonti più tardive, dalla Dalmazia si sarebbe spinto nel Norico. Del suo apostolato in Gallia e in Italia non abbiamo altri testi antichi; invece l'apostolato in Macedonia e in Acaia è confermato anche da S. Gregorio Naz. (*Orat. XXXIII*, 11, PG 36, 228 C); e, probabilmente per la confusione di Tebe in Beozia con Tebe in Egitto, Simeone Metafr. attribuisce a L. una missione in Egitto e particolarmente nella Tebaide (v. Acta SS. sotto cit.).

2) Non siamo meglio informati sulle circostanze della sua morte. Il Metafraste lo fa morire in Tebe



1

3

4

2

1. Musaico di S. Vitale a Ravenna (sec. VI). – 2, Miniatura dell'evangeliario di Ottone III. – 3, A. Mantegna, particolare di una ancona (Pinacot. di Brera). – 4, S. L. dipinge la Vergine (quadro falsamente attribuito a Raffaello, nell'Accad. di S. L. a Roma).

Proprietà riservata.

Bibbia di Borso d'Este. Inizio del Vangelo di S. L. Miniature di Marco dell'Avogadro. In basso: Nascita di Maria e Annunciazione. Colonna sinistra: S. L. (in alto), S. Girolamo (sotto). Colonna destra: Apparizione dell'Angelo a Zaccaria.

Proprietà riservata.

Bibbia di Borso d'Este. Pagina del Genesi, con miniature di Taddeo Crivelli, raffiguranti scene della creazione. In basso, a sinistra: Dio crea il sole e la luna.

D. F. V.

Proprietà riservata.

Holman Hunt, Gesù luce del mondo. Oxford. Keble College.

Proprietà riservata.

di Egitto (confusa con Tebe di Beozia) e Niceforo Call. (*Hist. eccl.*, II, 43. PG 145, 816 C) in Tebe di Beozia (per confusione con Luca Sti iota?). I Martirologi di Usuardo, di Adone e Romano assegnano come luogo di morte la Bitinia. Ma è più probabile che L. morisse in Acaia (a Patras), come insinuano S. Gregorio Nazianz. (*l. c.*) e S. GAUDENZIO di Brescia (*Sermo XVII in dedicat. basilicae concilii Sanctorum*, PL 20, 963 A).

3) Che vivesse fino a 84 anni non è testimonianza di S. Girolamo, ma interpolazione (greca?) ai testi di Girolamo. La tradizione latina, testimoniata per la prima volta da Beda (*Acta SS. Mart. II* [Ven. 1735] p. XXXIII C), gli assegna 74 anni. Dovette morire nell'ultimo quarto del sec. I.

4) L. è considerato martire da S. Gregorio Naz. (*Or. IV*, 69, PG 35, 589 B), da S. Gaudenzio di Brescia (*l. c.*, col. 962 C) e forse da S. PAOLINO di Nola (*Epist. XXXII*, 17, PL 61, 339 A); le testimonianze posteriori sembrano insinuare una morte naturale. Non sappiamo poi quale fede meriti il racconto di Niceforo Call (*l. c.*, col. 816 D), secondo cui L. morì appeso a un albero di olivo.

5) Dalla prima sepoltura il corpo fu traslato a Costantinopoli verso il 357 (festa 9 maggio), sotto l'imperatore Costanzo (una invenzione avvenne sotto Giustiniano, come narra PROCOPIO, *De aedi ..* I, 4). In Occidente, sopra tutte tre chiese si vantano di possedere il corpo di S. L.: il monastero di S. Salvatore (della Congregaz. O. S. B. di Montevergine) in dioc. di Nusco, il convento di S. Giobbe dei Minori dell'Osservanza a Venezia, il monastero O. S. B. di S. Giustina a Padova. La tradizione di Padova sembra appoggiata da migliori documenti. In Spagna, in Gallia, in Belgio, a Roma si venerano reliquie di S. L. — ACTA SS. *Oct.* VIII (Par.–Romae 1869) *die* 18, p. 282-313, con la *Vita* di SIMEONE Metafraste.

6) Che L. fosse pittore è testimoniato per la prima volta (sec. VI?) da TEODORO Lettore (*Hist. eccl.*, I, 1, PG 86–I, 165). Non si hanno ragioni per confermare questa notizia, ma se ne hanno meno per negarla. Con che, beninteso, non si vuol sostenere che siano di L. le immagini della Vergine che si attribuiscono a lui. Cf. ACTA SS., *l. c.*, p. 296-98; C. M. HENZE, *Lukas der Muttergottesmaler*, Lovanio 1948.

All'evangelista pittore era naturale che si intitolassero istituti di belle arti. Ricordiamo l'*Accademia di S. L. in Roma*. Già nel sec. XV esisteva in Roma una università di pittori, che si riuniva nella chiesetta di S. L. sull'Esquilino: si conservano Statuti di essa datati al 17-XII-1478. Un secolo dopo Girol. Muziano di Brescia otteneva da Gregorio XIII un breve (15-X-1577) che costituiva in Roma un'*Accademia di Belle Arti* sotto il nome di S. L.; Sisto V nel 1588 ne confermava i privilegi, l'arricchiva di nuovi e le donava la chiesa di S. Martina. Fed. Zuccari, successo al Muziano (1593) in qualità di «principe» dell'Accademia, le dava i primi Statuti. I lavori per la Via dell'Impero obbligarono l'Accademia a trasferire la vecchia sede da Via Bonella a Via della Stamperia, nel palazzo già Carpegna (1934).

L'Accademia accolse quasi tutti i più illustri artisti italiani e stranieri del '600 e del '700, ed ebbe grande influenza sullo sviluppo dell'arte italiana e straniera, sia con l'insegnamento impartito nelle sue scuole, sia con i concorsi periodici che stimolavano i giovani a entrare in gara dando pubblica prova del loro valore. Clemente XI assegnò speciali fondi per il conferimento dei premi, creando così il «Concorso Clementino», che si celebrò dal 1702 al 1809. Nel 1763 per lascito di Carlo Pio Balestra si fondava anche il «Concorso Balestra», celebrato per la prima volta nel 1768.

L'Accademia offre al visitatore una interessante Galleria di pitture e sculture, costituita in massima parte dai doni degli accademici iscritti, i quali lasciavano all'istituto qualche loro lavoro, secondo lo Statuto, o altre opere da essi stessi racc lte. Cf. V. GOLZIO, *La Galleria e le collezioni della Accademia di S. L. in Roma*, con 85 illustr., Roma 1939 («Itinerari dei Musei e Monumenti d'Italia», n. 69). — V., per un altro istituto, J. H. KERNKAMP, *De geschiedenis van de St. Lucasgilden in Nederland*, Amsterdam 1947.

BIBL. — Commenti generali ai Vangeli. I migliori tra i cattolici sono quelli di J. KNABENBAUER (Parigi 1891), M. J. LAGRANGE (ivi[4] 1927), A. VALENSIN e J. HUBY (ivi 1927), L. SOUBIGOU (ivi 1933), L. MARCHAL (ivi 1935), É. OSTY (ivi 1948), J. SCHMID (Regensburg[2] 1951). — Tra i non cattolici: B. WEISS (Göttingen 1901), A. HARNACK (Leipzig 1906), TH. ZAHN (ivi 1913), A. PLUMMER (Edinburg[4] 1913), E. KLOSTERMANN (Tubingen 1929), N. GELDENHUYS (London 1950), E. IGLESIAS (*El Salvador de los hombres*. Mexico 1950[2]).

Studi generali. E. MANGENOT in *Dict. de la Bible*, IV, col. 370-402. — F. VENARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 971-1000.

Per alcune questioni particolari accennate nell'articolo: P. BENOÎT, *Le récit de la Cène dans Lc XXII 15-20. Etude de critique textuelle et littéraire*, in *Rev. bibl.*, 48 (1939) 357-393. — P. SAMAIN, *Luc évangéliste de la joie*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 2 (1947) 44-9. — ID., *Luc évangéliste de la prière*, ivi, p. 422-6. — ID., *Le bon usage des richesses, en Lc XVI 1-12*, ivi, p. 830-5. — ID., *L'Esprit et le royaume de Dieu d'après S. Luc*, ivi, p. 481-92. — E. SCHWEIZER, *Eine hebräisierende Sonderquelle des Lukas?*, in *Theolog. Zeitschrift*, 6 (1950) 161-185. — H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945. — J. STAEHLIN, *Das Evangelium als Kunstwerk II, Von Markus zu Lukas*, S. Gallen 1947. — R. MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis*, 2 voll., Zürich 1948. — J. SCHMITT, *Le récit de la Résurrection dans l'Evangile de Luc. Etude de critique littéraire*, in *Rev. de sciences relig.*, 25 (1951) 119-137, 219-242. — N.-B. STONEHOUSE, *The witness of Luke to Christ*, London 1951. — L. GIRARD, *L'Evangile des voyages de Jésus ou la section IX 51-XVIII 14 de Luc*, Paris 1951. — A. B. J. HIGGINS, *The latin text of Luke in Marcion a. Tertullian*, in *Vigiliae christianae*, 4 (1950) 1-42 (la comparazione dei due testi prova l'esistenza di due versioni: il testo di Tertulliano non è una versione diretta dal greco ma una forma antica della versione africana; il testo di Marcione si avvicina di più alla versione europea). — A. MORAGLIA, *L. fu medico?*, Genova 1951.

LUCA: — 1) Santo († 993 circa), n. a Demenna in Sicilia fu monaco basiliano in Agira, poi eremita presso Reggio sotto la guida di Elia Speleota. Nel 951, a causa delle invasioni saracene, riparò a Noia nella Basilicata e vi dimorò sette anni. In seguito fu al monastero di S. Giuliano presso Saponara in Valle di Agri, che egli restaurò, come poi fece

con quello di Carbone, e finalmente in Armento, dove resse più monasteri basiliani fino alla morte. Ivi è il suo corpo nella chiesa a lui dedicata. Reliquie si venerano anche nella cattedrale di Tricarico presso Matera. Festa 13 ottobre. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 13, p. 332–342, con la *Vita* composta originalmente in greco da anonimo discepolo del Santo e qui data nella traduz. latina riveduta. — Ughelli, VII, 146. — Lanzoni, I, 324. — G. Robinson, *History a. cartulary of the greek monastery... of Carbone*, in *Orientalia christ.*, 15 (1929) 281–83.

2) L. di Bova, S., calabrese, pressochè ignoto. Se è da identificarsi con S. L di Melicuccà, fu vescovo di Isola di Capo Rizzuto verso il 1105. Cf. Fr. Russo, *S. L. di B. o di Melicucca*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 17 (1947) 113–22. — Gius. Schirò (*Quattro inni per Santi calabresi dimenticati*, ivi, 15 [1945] 17–28) pubblica nel testo greco (dal cod. Criptense 855 redatto c. 1345) gli inni in onore dei Santi calabresi Tommaso di Terreti, L. di B., Cipriano di Calamizzi, Filareto di Calabria. — A. Basile, *S. L. di B., santo calabrese dimenticato?* in *Boll. della badia greca di Grottaferrata*, 2 (1948) 127–36.

3) L. di Corleone, v. Leone Luca.

4) L., arciv. di Cosenza, di origine campana o cosentina († 1224), fu monaco cistercense a Casamari, abbate alla Sambucina (1197), fondatore dell'abbazia di Acquaformosa. Eletto vesc. di Cosenza (1203), ricostruì il duomo (inaugurato nel 1222). Svolse importanti missioni per parte dei Papi e dell'imperatore Federico II, fra cui la predicazione della crociata in Calabria e Sicilia. Lasciò una biografia, fondamentale, di Gioacchino da Fiore, e altre opere mss. — Ughelli, IX, 202–14. — Cappelletti, XXI, 288.

5) L., S., settimo egumeno di Grottaferrata, autore, secondo G. Giovanelli (in Bollett. della badia greca di Grott., 5 [1951] 178–88) della *Vita* di S. Bartolomeo quarto egumeno della stessa badia.

6) L. di Leida (1494–1533), pittore ed incisore, n. e m. a Leida, carattere nobile e generoso, ingegno largo e potente. Contemporaneo di Matzys, L. concorre a immettere la pittura olandese nella grande corrente dell'incipiente realismo. Le sue opere pittoriche di soggetto biblico sono vive espressioni della sua religiosità, oltre che eminenti per una tecnica perfetta. Sono suoi capolavori il *Giudizio universale*, trittico nel museo di Leida, le *Tentazioni di S Antonio* a Bruxelles, la *Guarigione del cieco* all'Ermitage di Leningrado, alcune *Madonne* di singolare bellezza a Berlino, Parigi, Colonia.

Ancora più copiosa è la sua produzione di incisioni a soggetto sacro. Il Vasari collocava L. come incisore al di sopra del Dürer. L. è fra i primi a far intervenire il gioco delle luci nelle incisioni. Sentì certo l'influenza del Raimondi. Sotto questo aspetto sono da ricordarsi i cinque fogli della *Storia di S. Giuseppe*, i sedici fogli della *Passione di Cristo*, la *Conversione di S. Paolo*, *S. Maria Maddalena*.

Pare che dipingesse per chiese anche vetrate, e che siano state preparate da lui quelle bellissime di San Giovanni a Gouda. — Bibl. presso Enc. It., XXI, 550.

7) L., calabrese (di Rossano?), S., monaco basiliano, discepolo di S. Bartolomeo di Simeri, dal 1134 archimandrita del SS. Salvatore di Messina († 27–II–114.). Erano sottoposti alla sua giurisdizione 40 monasteri greci (e anche il mon. di Patirion presso Rossano), per i quali compose il *Typicon* ed emanò illuminate disposizioni. Cf. S. Rossi, *La prefaz. al « Typicon » del mon. del SS. Salvatore, scritto da L. primo archimandrita*, in *Atti dell'Accad. Peloritana*, 17 (1902) 71–84. — M. Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma 1947, passim.

8) L. di Penne nell'Abruzzo († 1390?), giurista. Fino alla metà del sec. XIII quasi tutti i giuristi si limitavano a commentare letteralmente il diritto romano. In seguito i maestri italiani allargano lo studio anche al diritto positivo costituitosi, per decreto o per consuetudine, dopo la codificazione giustinianea, tentando di armonizzare in un sistema completo il dir. romano, il dir. feudale e il dir. canonico. L. è uno dei più brillanti rappresentanti di questo movimento.

Sembra che si sia addottorato a Napoli nel 1345, ma non insegnò. Vagò a lungo per l'Italia e forse anche fuori. Negli ultimi anni pare che avesse un ufficio di scrittore presso la Curia romana. Lasciò *Repetitiones* a titoli del Digesto e del Codice, e note ad alcuni capitoli del Regno. L'opera sua maggiore è un commento ai *Tres libri* del Codice giustinianeo (Parigi 1569), scritto senza intenzione di pubblicarlo, per propria edificazione, con metodo personale.

Il suo sistema è in armonia con le premesse religiose e filosofiche dell'epoca e s'ispira a S. Tommaso, Giovanni di Salisbury, Egidio Romano. Il principio di unità della sua sintesi è la concezione di Dio come fonte prima del diritto e del potere. Il Diritto è primamente legge divina naturale (v.), universale e immutabile, sicchè la scienza giuridica non è che una specie della scienza della natura, e ambedue hanno lo stesso scopo: « fontes rerum videre ». Il diritto positivo è lo strumento che trasforma in realtà umana l'idea metafisica di giustizia (v. Legge). E il diritto è per antonomasia il dir. romano, la cui applicazione dovrebbe essere universale.

Per L. (v. Ullmann, c. V) il Dir. canonico (v.) è subordinato al dir. civile: la legge romana ha valore universale e l'imperatore possiede un diritto superiore a quello dell'autorità ecclesiastica. Il Potere (v.) ha origine da Dio: è assurdo che una massa amorfa, caotica di individui abbia la capacità di dettar leggi obbliganti o di trasferire una qualsiasi autorità ai governanti. I due Poteri (v.), temporale e spirituale, sono *potestates distinctae*: « l'imperium » procede da Dio e non dalla Chiesa; che anzi, spetta all'« imperium » determinare la misura e i limiti in cui deve esercitarsi il potere spirituale. v. Cesaropapismo, Chiesa e Stato, Teocrazia.

Il potere del principe è assoluto, responsabile solo davanti a Dio; la consuetudine, per essere obbligatoria, deve venir confermata dal principe. L. anticipando le teorie assolutiste del sec. XVI e precorrendo Alciatus e Bodin, presenta il re più come legislatore che come giudice. Ciò non gli impedisce di riconoscere, con Giovanni di Salisbury (v.), che quando diventa tiranno può essere deposto (per cui, in caso di guerra, è giusto che tutta la *civitas* renda conto dei misfatti del principe). Anche nella dottrina della Pena (v.) L. sembra in anticipo sui tempi. Dal peccato distingue il Delitto (v.) definendolo per il suo carattere antisociale. E misura

il torto fatto alla società non dall'effettivo disordine provocato, bensì dalla malvagia intenzione (come più tardi la scuola dello « Schuldprinzip »). Giustifica le sanzioni non come vendetta o retribuzione, ma soltanto perchè prevengono i delitti futuri emendando il condannato e ispirando agli altri delinquenti un salutare timore della pena. — F. C. Savigny, *Storia del dir. rom. nel m. e.*, vers, it., II (Torino 1854) 659 ss. — F. Di Giovanni, *Saggio storico-giuridico sopra L. di P.*, Chieti 1892. — M. M. Wronowski, *L. da P. e l'opera sua*, Pisa 1925. — F. Calasso, *Studi sul commento ai « Tres libri » di L. di P.*, in *Riv. di st. del dir. it.*, 5 (1932) 395-458. — W. Ullmann, *The medieval idea of law as represented by L. de Penna*, London 1946 (pp. XXXIX, 220). — Id., *A medieval philos. of law*, in *The cath. hist. Review*, 31 (1945) 1-30.

9) L. di Praga, *Lukáš Pražský* (c. 1460-1528), n. a Praga, m. a Mladá Boleslav, uno degli organizzatori dei Fratelli Boemi (*Unitas Fratrum*), Hussiti (v.) che non accettarono i *Compactata* del 1436 per un'intesa tra cattolici e seguaci di Giov. Huss. Verso il 1500 L. è eletto « vescovo » (senior). Calmatasi la persecuzione, tentò l'organizzazione dei Fratelli: riporta nel culto alcune cerimonie già proscritte, dà all'Unione un simbolo e una specie di costituzione (l'autorità legislativa è affidata al sinodo, l'esecutiva a un consiglio di anziani; è regolata anche l'ordinazione sacerdotale). Compose molti scritti di contenuto teologico e liturgico, fra cui *Katechimus* (1505), *Kantional*, *Von der Erneurung des hl. Kirche* (1510), *Ursprung der hl. Kirche* (Altbunzlau 1522). La dottrina di L. si avvicina a quella dei Taboriti (v.). — J. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 938. — G. Amos Comenio, *Historia Fratrum Bohemorum*, Halle 1702. — Enc. It., VII, 252; XXI, 551. — Am. Molnar, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*, in *Boll. della soc. di studi valdesi*, 70 (1949) 40-64: l'amicizia tra i Fratelli Boemi e i Valdesi d'Italia fu dissimulata fino a che G. A. Comenius, amico del pastore Giov. Léger (v.), difese la causa dei Valdesi.

10) L. di S. Giuseppe, al secolo *Lucchesi Giuseppe* (1843-1918), n. a Capannori (prov. di Lucca), a 15 anni entrò fra i Passionisti. Fu valentissimo oratore e scrisse una quindicina di opere agiografiche, tra le quali sono degne di speciale menzione: *Gesù è Dio?*, Firenze 1894; *Un grande apostolo del Crocefisso: S. Paolo della Croce*, ivi 1912; *Vita di S. Chiara*, ivi 1908.

11) L. di Tolentis, dalmata, vescovo di Sebenico (1462-84), svolse lunga missione nei Paesi Bassi in qualità di legato della crociata contro i Turchi, collettore delle offerte per la crociata, legato *a latere* presso il duca di Borgogna e osservatore diplomatico. v. J. Paquet, *Les missions dans les Pays-Bas de Luc di T.*, in *Bull. de l'inst. hist. belge de Rome*, 25 (1949) 27-144, con 14 rapporti indirizzati da L. a Sisto IV.

12) L. di Tuy († dopo il 1249), n. probabilmente a Léon (Spagna) dove fu canonico regolare e diacono (già nel 1236). Fece molti viaggi a Roma e in Oriente. Nel 1239 fu eletto vescovo di Tuy in Galizia. Nel 1254 su questa sede troviamo un altro personaggio. L. lasciò: — 1) *Chronicon mundi*, dagli inizi fino al 1236; i primi tre libri riassumono la cronica di Isidoro, continuata da Ildefonso e Giuliano di Toledo; il l. IV contiene la continuazione propria di L. fino al 1236 (presso A. Schott, *Hisp. illustrata*, IV, Francof. 1608); — 2) *Vita et translatio S. Isidori* (in Acta SS. *Apr.* I [Ven. 1737] *die* 4, p. 330-64; PL 82, 19-56 [*Vita*] e PL 81,945-68 [*Translatio*]); — 3) *Epistola de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, divisa in 3 libri e in capitoli dal primo editore Giov. Mariana (Monaco e Ingoldstadt 1612): L. denuncia gli errori, gli abusi e la propaganda degli « eretici » (i neo-manichei medievali; il nome di Albigesi non vi è pronunciato) e, per prevenire i fedeli, espone la dottrina e le usanze ecclesiastiche tradizionali. — Bibl. presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1001 s. — v. anche Arevalo, *Isidoriana*, passim, PL 81.

13) L. Belludi, B. v. Belludi L.

14) L. il Giovane. v. Luca Stilita e Luca Taumat.

15) L. Stilita, Santo (879-979), nativo della Frigia, a 18 anni fu soldato nella guerra contro i Bulgari. In seguito, raccoltosi a vita religiosa e ordinato sacerdote a 24 anni, fu monaco nella laura di S. Zaccaria costruita ai piedi dell'Olimpo presso Atroa. Più tardi visse stilita in Frigia nel luogo nativo, poi (935), fino alla morte, su una colonna di facile accesso, sorgente dalle acque vicina alla riva asiatica del mar di Marmara, in località detta *quartiere d'Eutropio*, presso Calcedonia. Festa 11 dic. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 11 *decembr.*, col. 301-304. — A. Vogt, *Vie de St. L. le Stylite*, in *Analecta Bolland.* XXVIII (1909) 5-56: edizione del testo greco della *Vita*, opera di contemporaneo testimonio oculare e forse discepolo del Santo; con introduzione critica. — Per i nuovi studi d'interesse soprattutto cronologico, pubblicati da S. Vanderstuyf e da A. Papadopulos-Kerameus, cf. *Anal. Bolland.* XXIX (1910) 488-490. — H. Delehaye, *Les Saints stylites*, Brux.-Paris 1933, testo critico della *Vita* (p. 195-237); cf. p. LXXXVI ss.

16) L. Taumaturgo, Santo (890-946), detto anche *il Giovane*, a distinguerlo da un altro monaco dello stesso nome, ma più anziano e vissuto circa un secolo prima. È da ricordare che anche Luca lo stilita (v. sopra) è detto « il giovane ». Il nostro, è fra i Santi più celebrati della Grecia. Nato a Castorio (Tessaglia?) da genitori oriundi dell'isola di Egina, quivi rifugiati a causa dell'invasione saracena, fu dapprima monaco in Atene, poi solitario sul monte Joannitza presso Corinto, ma dovette fuggirsene per le incursioni dei Bulgari. Non riuscì a trovar quieta solitudine finchè non si rifugiò presso Soterion (Stirion) nella Focide, costruendosi una cella. È famoso per i suoi miracoli, guarigioni e profezie. Sul suo sepolcro furon costruite due chiese e un monastero, monumenti notevoli dell'arte bizantina. Festa 7 febbraio. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 7, p. 83-100, con traduzione latina di una *Vita* greca composta da un compagno del Santo (edita in PG 111, 441-480). Ad essa E. Martini aggiunge un *Supplementum ad Acta S. L. Jun.*, in *Analecta Bolland.* XIII (1894) 81-121, con notizia critica. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, col. 449 s. — C. Diehl, *L'Eglise et les mosaïques du couvent de St.-L. en Phocide*, Paris 1889. — Ὁ ὅσιος Λουκᾶς « ὁ νέος », in Θεολογία, 13 (1935) 193-223.

LUCA (*de*) Antonino, Card. (1805-1883), n. a

Bronte (Sicilia), m. a Roma. E' a Roma dal 1829, dove diresse gli *Annali delle scienze religiose*. Vescovo di Aversa dal 1837, fu stimato moltissimo da Pio IX, dal quale fu inviato come nunzio (1853) a Monaco e a Vienna, fatto cardinale dei SS. Quattro Coronati (1858) e prefetto dell'Indice. Il L. si interessò molto della riforma della musica sacra. Fu uno dei cinque presidenti del conc. Vaticano (v.).

Nel 1878 divenne vescovo suburbicario di Palestrina e vicecancelliere di S. Chiesa. A lui e ai cardinali Pitra ed Hergenröther Leone XIII indirizzò nel 1889 una lettera sugli studi storici. — *Civiltà Cattolica*, s. XII (1883–V) 228 s.

LUCA (*de*) Giov. Batt. v. De Luca G. B.

LUCANO o *Luciano*, uno dei principali seguaci di Marcione (v.), indicato come capo d'una speciale setta gnostica che però scomparve assai presto. Egli ammetteva tre esseri supremi, ugualmente eterni: l'essere giusto creatore e giudice, l'essere buono, l'essere cattivo. Vietava il matrimonio e la procreazione, per non aumentare col numero delle nuove creature la potenza del creatore. Pensava che l'anima e il corpo umani sarebbero stati sostituiti nella risurrezione finale da un terzo elemento. — Tillemont, II, 281 s.

LUCARIS (Λούκαρις) Cirillo (1572-1638), n. a Creta, m. a Costantinopoli ucciso per ordine del sultano. Studiò a Venezia e a Padova. Sincello del patriarca di Alessandria (1595), lavorò in Lituania e in Polonia fino al 1602 per unire ortodossi e protestanti contro i Latini. Assorbì le idee calviniste, che tentò di immettere nella Chiesa orientale quando divenne patriarca di Alessandria (1602) e di Costantinopoli (1602). Su questa sede ebbe contrasti tempestosi (fu eletto e deposto sette volte) e il suo tentativo di accostare la dottrina ortodossa al calvinismo non diede risultati sensibili. Scrisse: *Confessio fidei*, Ginevra 1629 (ed. latina), tradotta poi in francese e in inglese; *Apologia*, pubblicata nel 1909 dall'archimandrita Papadopulos in Νέα Σιών (gennaio–febbraio); uno scritto contro gli ebrei (Costantinopoli 1602); uno contro i Gesuiti pubbl. in Ἀνάλεκτα di Papadopulos, Pietrogrado 1891; una storia delle persecuzioni dell'Egitto contro gli orientali; quattro trattati teologici; epistolario. — C. Emereau in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1003-19. — M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orientalium*, v. indici dei vari voll. — G. Hofmann, *Griechische Patriarchen u. Röm. Päpste*. II-1, *Patriarch Kyrillos Lukaris u. die röm. Kirche*, in *Orientalia christ.*, XV-1, n. 52 (maggio 1929), con 15 docum. inediti (p. 44-112), fra cui una lettera del L. a Paolo V dove il Papa è detto chiaramente «pastore universale e capo della Chiesa in terra» (p. 44-46). Cf. *Gregor.*, 12 (1931) 149-52. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII, p. 764–73. — G. Hofmann, *Patriarch Kyr. L. Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten*, in *Orientalia christ periodica*, 7 (1941) 250–65. — Id., *Ein Brief des Patriarchen Kyr. L. an den Patriarchen Theophanes*, ivi, 14 (1948) 414-18. — Germanos Strenopulos, *Kyr L. A struggle for preponderance between catholic and protestant powers in the orthodox East*, London 1951, conferenza: l'autore († 1951) era arcivesc. di Tiatira ed esarca dell'Europa centrale ed occidentale per gli ortodossi dissidenti; cf. *Orient. christ. periodica*, 17 (1951) 246-48.

LUCAS Federico (1812-1855), n. a Londra da famiglia quacquera, fu educato nella «Society of Friends». A 17 anni passò alla università di Londra facendosi già notare per i suoi scritti e per i suoi discorsi al «College Debating Society». Laureatosi in legge, esercitò per alcun tempo la professione.

L'amicizia con Thomas Chisholm Anstey, uno dei primi convertiti del Movimento di Oxford (v.), lo trasse al cattolicesimo. Nel 1839 ricevette il battesimo. L'anno dopo, dietro suggerimento del gesuita Lythgoe, fondò il giornale *The Tablet* allo «scopo di organizzare, nel suo stesso interesse, la comunità cattolica in Inghilterra». Il card. Wiseman nel 1854 scriveva: «In ogni questione religiosa che sia stata discussa in Parlamento, sia che si riferisse all'Inghilterra, all'Irlanda, alle colonie o al continente, il sig. Lucas è rimasto sempre al suo posto, e pronto a difendere la causa cattolica senza riferimento alcuno a considerazioni politiche e al partito che aveva provocato tali questioni». *The Tablet*, sotto la direzione del L., sembrò a molti vecchi inglesi cattolici troppo radicale circa la politica contemporanea. Allora L., dopo la sua visita in Irlanda (1848), interessandosi sempre più della politica e della posizione della Chiesa in Irlanda, decise (1849) di trasferire gli uffici del giornale a Dublino. Tre anni dopo, L. fu eletto membro indipendente al Parlamento per il collegio di Meath. Nell'insediarsi alla Camera dei Comuni, scriveva a suo fratello Edward: «Vado alla Camera dei Comuni per stare, temo, quasi completamente solo, membro di una minoranza impopolare, e membro impopolare di quella minoranza..., avendo per compito la difesa delle due più nobili cause nel mondo, e cioè la religione (per la cui difesa si richiede una vasta cultura) e la più maltrattata e insieme più nobile popolazione che sia mai esistita».

Tra le varie attività svolte dal L. è da ricordare l'istituzione della Società di S. Vincenzo de' Paoli in Inghilterra. Si oppose al governo per la creazione dei *Queen's Colleges*, il cui sistema di educazione, privo di alcun principio religioso, fu in seguito condannato da Pio IX. Sostenne che era uno sbaglio vietare ai sacerdoti, come avveniva in Irlanda, di prendere parte alla vita pubblica; per questa opinione ebbe discussioni con Cullen, arcivescovo di Dublino, il quale aveva proibito ai sacerdoti di interferire negli affari pubblici. L. si recò a Roma per sottoporre la questione al Papa. (Presenziò alla definizione del dogma dell'Immacolata Concezione). Su richiesta di Pio IX, compilò una relazione sugli affari irlandesi e su le divergenze tra lui e mons. Cullen. In marzo fece ritorno a Londra, dove poco tempo dopo moriva per malattia di cuore. — D. Gwynn, *Heralds of the second spring*. VIII, *Frederick L.*, in *The clergy Review*, 30 (1948) 310-26. — J. Rietmüller, London 1862. — E. Lucas (suo fratello), ivi 1886, 2 voll.

LUCAS Francesco (1549-1619), n. a Bruges, onde è detto *Brugensis*. Licenziatosi in teologia a Lovanio (c. 1575; era già *magister artium* dal 1568), fu accolto nel loro capitolo dai canonici di Bruges e poi di St. Omer, dove nel 1602 fu eletto arcidiacono e decano. Della sua diligenza, dottrina, senso critico, conoscenza delle lingue ci fanno testimonianza le sue opere, tuttora assai apprezzate dai dotti, ripubblicate in 5 voll. in f. a Leyden nel 1712. Fra esse ricordiamo: *In quatuor Evangelia commentarius*;

praemittitur itinerarium J. Christi ex quatuor evangelistis collectum, 2 voll., Anversa 1596, seguito da *Supplementum in Lucam et S. Joannem*, 2 voll. in f. ivi 1612-1616. Gran merito s'acquistò coll'edizione della Volgata, a cui aggiunse: *Notationes in S. Biblia, quibus variantia discrepantibus exemplaribus loca summo studio discutiuntur*, ivi 1580, 1583 ...; *Romanae correctionis in latinis Bibliis editionis vulgatae jussu Sixti V. P. M. recognitis loca insigniora observata*, ivi 1591, 1593 ..., *Libellus alter continens alias lectionum varietates in eisdem Bibliis latinis ex vetustis manuscriptis exemplaribus collectas, quibus possit perfectior reddi feliciter coepta correctio, si arrideat S. Pontificis auctoritas*, ivi 1617; *Sacrorum Bibliorum vulgatae editionis concordantiae*, ivi 1621. Il L. fu pure collaboratore di Arias Montano (v.) nella edizione anversana della Bibbia poliglotta e della *Biblia hebraica et latina* (Gand 1699). Nel 1574, aiutato dal gesuita Willemsz di Haarlem, aveva dato una nuova ediz. riveduta della Bibbia di Giov. Henten v.). — (v. Versioni bibliche. — A. Regnier in *Dict. de la Bible*, VI, col. 402 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 494-97 — A. C. de Schrevel, *Documents relatifs à la biographie de Fr. L.*, in *Annales de la soc. d'émulation*, serie V, vol. II, Bruges 1891. — Enc. It., XXI, 555 s.

LUCCA, capoluogo di prov. in Toscana con c. 33 000 ab. il centro, 82 500 il comune. Fu colonia romana e, nel medioevo, libero comune, sovente in lotta con le città vicine. Si mantenne indipendente fino al 1799, pur avendo subito le signorie di Uguccione della Faggiuola, Castruccio Castracani e Paolo Guinigi. Nel 1805 divenne principato della sorella di Napoleone, Elisa Baciocchi, e nel 1817 ducato sotto Maria Luisa di Borbone.

La *sede vescovile* ci è nota con certezza storica dalla metà del IV sec. col vescovo *Massimo*, presente al conc. di Sardica del 343-344. Le notizie riguardanti un preteso vescovo *Paolino*, discepolo di S. Pietro e primo evangelizzatore di L., sono destituite di fondamento. Da frammenti di cataloghi del sec. XIII, confermati da documenti e monumenti antichi, dopo S. Massimo conosciamo altri quattordici vescovi fino alla metà del sec. VI, benchè non ci sia noto con esattezza l'ordine della loro successione: tra essi, *S. Frediano* (sec. VI), *S. Teodoro*, di età incerta. Sono in seguito notevoli il *B. Giovanni* (780), sotto cui sarebbe stato portato a L. il celebre Volto Santo, *Anselmo da Baggio* (1057), poi papa Alessandro III, *Gian Domenico Mansi* (1764-1769), fondatore dell'Accademia di storia eccl. e liturgia.

La diocesi di L. fu dapprima alle dirette dipendenze della S. Sede; poi, nel sec. XIV, fu resa suffraganea di Pisa. Benedetto XIII (1726) la elevò ad arcivescovado immediatamente soggetto alla S. Sede. Dal territorio della diocesi di L. nel 1519 fu separato il vescovado di Pescia (v.); nel 1622 quello di S. Miniato (v.); nel 1789 venne staccata una parte per Pisa (v.) e nel 1822 un'altra parte per Massa Carrara (v.). — Patrono della diocesi è *S. Paolino* vesc. e m. (festa, 12 luglio). — La *diocesi* conta 250.000 fedeli, in 259 parrocchie. Il Seminario è completo d'ogni ordine di studi.

Di L. fu nativo papa Lucio III (1181-85). Vi trascorse la vita S. Gemma Galgani (v.). Tra i monumenti ricordiamo: la *cattedrale* (S. Martino), che risale al sec. VI. Nel 1060-70 fu ricostruita in stile romanico e nel sec. XIV in stile gotico. L'asimmetrica facciata romanica è costituita da un profondo portico su arcate e da tre ordini di loggie. Famoso è il gruppo « S. Martino e il mendico » che si eleva da una mensola, attribuito a Guidetto da Como. Belli i portali del portico ed i rilievi romanici rappresentanti fatti di S. Martino ed i dodici mesi. Mirabile la Decapitazione di S. Regolo e la Deposizione, attribuita, con altri rilievi, a Nicola Pisano. Nell'interno si ammirano opere del Tintoretto, del Ghirlandaio, una Madonna di fra Bartolomeo e pregevoli sculture. Nella navata sinistra sta il *Tempietto del Volto Santo*, a pianta ottagonale, dovuto a M. Civitali. Custodisce il *Volto Santo* (v.: cf. anche Kümmernis): un Crocifisso vestito, che, secondo la leggenda, sarebbe stato scolpito in legno di cedro da Nicodemo e prodigiosamente portato a L. nel 782. — La chiesa di *S. Alessandro* e quella di *S. Giovanni* sono del sec. XII ed interessano per la loro elegante struttura; la seconda anche per opere artistiche. — *S. Maria della Rosa* è una leggiadra costruzione gotico-pisana sul fianco (1309), con resti delle mura romane nell'interno. — *S. Michele* è un bell'esemplare di costruzione pisano-lucchese: fu iniziata nel 1143 ed è ammirata per la sua facciata (1200) e per preziose sculture e tavole che conserva, tra cui Quattro Santi di F. Lippi. — *S. Frediano* fu innalzata nel 1112-1147. Nel centro la bellissima facciata ha una Ascensione in mosaico, forse di B. Berlinghieri; nell'interno, insieme a resti di antichi edifici, si ammirano sculture e pitture di pregio. — Notevoli anche *S. Francesco* (1228, recentemente restaurata) ed altre chiese. — Nella *Pinacoteca comunale* e nel *Museo civico* sono raccolte interessanti opere di pittura sacra.

Bibl. — *Memorie e documenti per servire all'istoria dello stato e città di L.*, voll. 1-5, 7, 14, 15-16, Lucca 1813-925. Nuova serie, 1 vol., ivi 1931 — *Bollettino storico lucchese*, ivi, dal 1929 — E. Lazzareschi, D. Corsi, R. Bocconi, *Inventario del R. Archivio di Stato in L.*, vol. V al 1946 (Pescia 1946). — *Regesti del R. Archivio di Stato di L.*, t. V (*Carteggio degli Anziani* 1473-92) al 1913 (Pescia 1943), a cura di E. Lazzareschi — *Atti dell'Accad. lucchese di scienze, lettere ed arti*, 36 voll. dal 1821 al 1925; nuova serie dal 1931 (6 voll. fino al 1948); inoltre, terza serie. — G. D. Mansi, *Diario sacro, antico e moderno, della chiesa di L.*, Venezia 1753. — A. Pedemonte, *I primi vescovi della « Parmenia luce sis »*, studio critico, Lucca 1915. — A. Guerra-P. Guidi, *Compendio di storia ecclesiastica lucchese*, ivi 1924. — G. Barsotti, *Lucca sacra*, ivi 1923 — Fr. Baroni, *Le origini cristiane di L.*, Lucca 1939 e in *Atti della R. Accad. lucchese*, 5 (1942) 47-89 — Lanzoni, I, 589-605 — Id., *Un catalogo di antichi vescovi di L.*, in *Scuola Cattolica*, 46 (1919) 375-379. — Ughelli, I, 789-832 — Cappelletti, XV, 467-559. — M. Giusti, *Ancora dell'antico catalogo dei vescovi di L.*, in *Boll. stor. lucchese*, 1940, p. 117-23 (contro la comunicazione di A. Pedemonte, ivi, 1938, p. 105 ss, si nega l'esattezza dell'ordine cronologico contenuto nel catalogo del Cod. capitolare 124, e l'assegnazione di S. Frediano al sec. III) — A. Pedemonte, con una nota di lo stesso titolo, ivi, 1940, p. 106-17, riconferma la sua tesi sull'esattezza del cit. catalogo, per cui primo vesc. di L. sarebbe Ossequenzio e S. Frediano sarebbe vissuto nel sec. III. — P. Guidi, *Serie dei vescovi di L. del sec. XIII*, in *Riv. di*

storia della Chiesa in Italia, 2 (1948) 77-84. — Id., *Le elezioni dei vescovi di L. specialmente nel sec. XIII*, ivi, 6 (1952) 205-30. — M. Giusti, *L' « Ordo officiorum » della cattedrale di L.*, in *Miscellanea G. Mercati*, II (Città del Vat. 1946) 523-66 (studio sul cod. 608 della Bibliot. capit. di L. e sulla liturgia lucchese medievale). — Nat. Caturegli, *Scuola ed archivio della Chiesa lucchese nel sec. VIII*, Pisa 1950 (in quel sec. vi era a L. un archivio vescovile e una sola scuola scrittoria aperta anche ai laici). — L. Nanni, *La parrocchia studiata nei docc. lucchesi dei secc. VIII-XIII*, Roma 1948. — M. Giusti, *Le canoniche della città e dioc. di L. al tempo della riforma gregoriana*, in *Studi gregoriani*, III (Roma 1948) 321-67. — R. Manselli, *L. e i Lucchesi nei loro rapporti con la prima crociata*, in *Boll. stor. lucchese*, 12 (1940) 158-68: due importanti docc. provano che L. non rimase estranea alla prima crociata. — R. Ristori, *Le origini della Riforma a L.* (negli anni 1520-40), in « Rinascimento » III (1952) 269-92. — P. Puccinelli, *S. Frediano, vesc. di L.*, Lucca 1952. — A. Lettieri, *S. Agnello* († 596) *abate. Il suo corpo e il suo culto a L.*, Lucca 1948. — Id., *La SS. Vergine del Soccorso col suo oratorio e la Confraternita in S. Frediano di L.*, Lucca 1946. — Id., *S. Bernardino da Siena nelle sue relazioni con L.*, Lucca 1945. — Id., *La Madonna del Pan del Lupo in Fagnano* (dioc. di L.), Pescia 1950. — E. Lazzareschi-F. Pardi, *L. nella storia, nell'arte e nell'industria*, Lucca 1941. — A. Mancini, *Storia di L.*, Firenze 1950 (la parte religiosa vi è assai scarsa e un poco tendenziosa). — Isa Belli, *La chiesa romanica di S. Frediano in L.*, Lucca 1950. — P. Bianchi, *La badia di S. Pietro presso Camaiore*, in *Benedictina*, 4 (1950) 269-82 (fond. nella prima metà del sec. VIII, passò nel sec. XIII ai Florensi, indi ad abbati secolari 1308-1465, agli Agostiniani, ai Gerolamini, ai commendatari, fino a che fu soppressa da Clemente VII nel 1522).

LUCCHESE, B. v. Lucchesio.

LUCCHESE Emanuele, dei Chierici Regolari (1720-1766), n. a Palermo, indole ardente e straordinaria intelligenza, combattè più ancora che non appaia dai pochi scritti rimastici, a cui non potè dare l'ultima mano (un quaresimale, molti panegirici), le dottrine di Montesquieu, Pufendorf, degli enciclopedisti, dell'illuminismo irreligioso. Predicò alle corti di Savoia, di Napoli e dinanzi al senato di Venezia (ove recitò nel giorno di Pasqua una orazione molto lodata). Studioso dei filosofi, soleva dire che le loro disparate opinioni lo convincevano della grande limitatezza dello spirito umano. Cf. V. Zanotto, *Storia della predicazione*, Modena 1899.

LUCCHESI: Frediano Matteo (1710-1779), n. e m. a Lucca, maestro di musica e valente compositore, allievo di Leonardo Leo. Fu maestro di cappella della chiesa di S. Michele ed ebbe discepoli Domenico Quilici ed Antonio Puccini. Le sue composizioni sacre palesano stile grave e severo: varie *Messe* a 2, 4, 5 voci; numerosi *Mottetti*, servizii religiosi a 4 voci e grande orchestra.

Giovanni Domenico, carmelit. (1652-1714), n. a Pescaglia (Lucca), m. a Viterbo. Dal 1670 carmelitano della riforma mantovana, si acquistò fama di santità per il suo zelo e per la sua profonda vita di pietà e di unione con Dio. Nel 1734 fu introdotta la sua causa. — *Anal. Ord. Carm.*, I, 396 ss. — G. Fanuchi, *Compendio della vita*, Lucca 1893.

Giov. Luca, S. J., genovese, missionario in Alaska. Interessanti memorie tratte dalla sua corrispondenza con amici sono pubblicate da A. Lucchetti, *Memorie dei PP. G. L. L. e Carissimo Rossi*, Genova 1940, 1943[3].

Giuseppe. v. Luca di S. Giuseppe.

LUCCHESINI Giovanni Lorenzo, S.J. (1638-1716), n. a Lucca, m. a Roma. Entrato nella Comp. di Gesù (1652), insegnò lettere e filosofia e, a Roma, retorica. Fu prefetto degli studi nel Collegio dei Greci e vi insegnò teologia e S. Scrittura. Era anche consultore della S. Congr. dei Riti. Scrisse di teologia e di apologetica e di storia: *Demonstrata impiorum insania, sive nova copia et series centum evi lentium signorum verae fidei oculis subjicientium veritatem Ecclesiae romanae sacraeque monarchiae Pontificis maximi, argumentis plusquam mille debellantium schismaticos et haereticos et aliis plusquam ducentis evertentium directe ac singillatim atheos, theistas, Judaeos, Mahumetanos, ethnicos, manifestae dementiae redargutos*, Roma 1688; *S. Monarchia S. Leonis M. passim et ubique refulgens in polemica historia conc. Chalcedonensis*, Roma 1693; *De notorietate in antiqua Ecclesia praestantiae Pontificis maximi supra generalia concilia et infallibilitatis in declaranda fide etiam ante synodorum vel Ecclesiae consensum, tractatus duo, eruti ex polemica historia concilii Chalcedonensis scripta ab eodem auctore*, Roma 1694; *De Jansenianorum haeresi, eorumque captiosis effugiis a sacro Tridentino concilio in antecessum damnatis*, Roma 1705; *Polemica hist. jansenismi*, Roma 1711; *De propositionibus 101 nuper damnatis a SS. P. N. Clemente XI*, Roma 1715. È notevole per asprezza e anche per ottusità di critica il *Saggio della sciocchezza di Nic. Machiavelli scoperta eziandio col solo discorso naturale et con far vedere dannose anche agl'interessi della terra le principali sue massime, in 20 lezioni sacre sopra il principio de' Proverbi di Salomone, nel qual si mostra esser le regole fondamentali della politica veramente giovevole anche a' vantaggi temporali*, Roma 1697. Queste sue opere furono riedite in 3 voll. in fol., Roma 1714-16. Buona fama si acquistò come poeta: le liriche e le satire latine furono pubblicate in varie raccolte; si ricorda una satira: *In antimeridianas improbi juvenis curas*, in cui alcuni vedono una delle « fonti letterarie » del *Giorno* di Parini. — Sommervogel, V, 151-59. — Hurter, *Nomenclator*, IV[3], col. 693-95. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VIII (Venezia 1796) 104, 473. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1019 s.

Giov. Vincenzo († 1744), di nobile famiglia lucchese, dopo aver studiato a Siena, a Pisa, a Roma, fu segretario di papa Clemente XI, canonico di S. Pietro, segretario dei brevi. Si ricorda di lui una *Historia sui temporis a Noviomagensi pace*, Roma 1725-38. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV, p. 12, 387, 501.

LUCCHESIO (*Lucchese, Lucesio, Lucio*) da Poggibonsi, Beato, terziario francescano, n. nei dintorni di Siena, m. a Poggibonsi. In gioventù, lontano da Dio, aveva adorato l'oro, aveva combattuto in guerre fratricide, aveva sposato Bona o Bonadonna della nobile famiglia Segni, al pari di lui avara e dimentica di Dio. Verso il 1211, fu conquistato dalla predicazione di S. Francesco. Confessò i suoi peccati, con la sposa, rivestì le lane serafiche e si diede al servizio di Dio. Ai poveri

aprì i suoi granai e per essi mendicò; si ricorda come un giorno, avendo saputo che nella maremma molti soffrivano e morivano, comperato un asinello lo caricò di doni e medicinali e li portò a quegli infelici.

Assistito da P. Ildebrandino, suo confessore, morì il 28 aprile 1241, secondo altri nel 1260. Il suo culto, permesso già nel 1273, fu approvato nel 1694 e nel 1779. Festa 28 aprile. — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 28, p. 594-610, con la *Vita* scritta da Bartolomeo de Tolomei. — A. Neri, Assisi 1890. — Athos Carrara, *S. Lucchese*, Firenze 1942. — Marz. Lekeux, *Il B. Lucchese*, Brescia 1938. — F. Pratelli, *Storia di Poggibonsi*, I (Poggibonsi 1939). — Beschin-Palazzolo, *Martyrologium Franc.*, Roma 1938, p. 157-159. — Leone da Lavertezzo, *Vita*, Milano 1902. — F. Ghilardi, *Breve vita del B. L. da P.*, Quaracchi 1921. — Secondo un'informazione discutibile della *Chronica XXIV Generalium*, L. sarebbe stato il primo terziario francescano; in contrario, v. F. van den Borne, *Die Anfänge des Franzisk. Dritten Ordens* (Münster i. W. 1925) 97 s, 125 e Analecta Bolland. XLVI (1928) 430.

LUCE. — *A*) **Creazione della L.** Si narra in Gen I 3-5: « E disse Dio: sia L. E fu L. Vide Iddio la L., ch'era buona, e separò dalla L. le tenebre, e chiamò giorno la L., e notte le tenebre ». Racconto popolare ed artistico insieme, secondo lo spirito di tutto l'Esamerone (v.). La L. è la prima delle cose create da Dio, essere bellissimo appartenente ai tesori divini (Giob XXXVIII 19 s), in sè completo, distinto dal sole e dalle stelle, semplici luminari o lucerne che popolano il cielo e la cui creazione è descritta solo al quarto giorno (Gen I 14-19). S. Ambrogio spiegherà: « Diem sol illuminat, lux facit. Frequenter coelum nubibus tegitur ut sol tegatur nec ullus radius eius appareat; tuto tamen diem demonstrat et tenebras abscondit » (*Hexaëm.*, I, 9). Perciò la Scrittura nomina spesso la L. accanto al sole e alle stelle (Salmo CXLVIII 3; Eccl XII 2) e le assegna una dimora misteriosa nota solo a Dio (Giob XXXVIII 19). Essa poi entra nel sole e negli altri astri, si effonde attraverso di essi, differenziando il suo splendore a seconda che si tratta del giorno o della notte (Ger XXXI 35).

È una concezione primitiva, quella consegnata nel racconto della Bibbia, piena di suggestivo colore orientale. Basta da sola a dare l'idea del genere letterario della narrazione genesiaca, da cui sarebbe vano e grottesco pretendere una descrizione scientifica dell'origine dell'universo.

B) **Gesù-Luce.** Questa prima magnifica creatura di Dio trova in S. Giovanni una frequente applicazione metaforica a Gesù. L'Evangelista parla del Logos come L.; Gesù stesso si proclama L. Del primo gruppo di testi si è già discusso sotto Logos (v.). Qui basti qualche cenno sul secondo gruppo.

Parve ad alcuni che Giovanni pose il tema della L. nel prologo come un programma, dal quale trasse dichiarazioni che poi mise artificialmente in bocca a Gesù. Senonchè già nei Sinottici era stata intesa di Gesù la profezia di Isaia che preannunciava nel servitore di Jahwé « la L. delle nazioni per aprire gli occhi dei ciechi » (Is XLII 6; cf. Lc II 32; Mt IV 16); Gesù stesso aveva paragonato la sua dottrina ad una lampada da porsi sul candeliere (Mc IV 21), aveva chiamato i suoi discepoli « L. del mondo » (Mt V 14) ed opposto i figli della L. ai figli delle tenebre (Lc XVI 8). I testi di Giovanni si riattaccano evidentemente a questa tradizione, facendosi più espliciti. Forse i passi III 19-21 o XII 46 riflettono le meditazioni personali di Giovanni; ma gli altri passi si spiegano molto bene come parole di Gesù. Quando Gesù dichiara: « Io sono la L. del mondo, colui che mi segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la L. della vita » (VIII 12), egli si presenta evidentemente come il maestro di verità, colui che indica la via verso la vita. Non v'è ragione di vedervi, con Bauer, l'intenzione di Giovanni di contrapporre Gesù a Mitra o al Sole. E quando Gesù afferma: « Finchè sono nel mondo, io sono la L. del mondo » (IX 5), egli parla della sua natura di inviato divino che deve illuminare le coscienze: felice e naturale trapasso di idee che trova il suo spunto nella presenza del cieco nato cui Gesù donerà presto la vista. Similmente la frase: « Fin che avete la L., credete nella L., per diventare figli della L. » (XII 35) non fa che colorare di poesia la insistente esortazione di Gesù ai giudei affinchè non sprechino la grazia divina e si affidino alla sua dottrina mentre ancora c'è tempo. Credere nella L. è prendere Cristo per guida nella via della verità. Egli è la verità (XVI 6; VIII 40, 45, 47) e la verità illumina l'uomo (I 9) facendolo diventare esso stesso essere di L. La qual concezione è ben solidale con tutto l'insegnamento di Gesù; Giovanni non inventa un tratto di storia per avverare uno schema precostituito; al contrario, lo spunto storico permetterà a Giovanni di dire nel prologo che quella L. che aveva brillato nel tempo era la L. essenziale, era Dio, che è L. (I Giov I 5). Così, nella persona del Verbo, si congiungevano anche i testi del Vecchio Test. circa la L. di Dio (Sal CIII 2; LXXXVIII 15; III 16; Is X 17) e la L. del suo Servitore.

C) **L. e tenebre:** coppia di termini che compare spesse volte nel Nuovo Testamento, particolarmente presso S. Paolo e S. Giovanni, ad indicare due opposti mondi o regni, quello divino e quello antidivino Non di rado, come già nella Gnosi (v.), in parallelo le stanno i concetti di « bene e male », « vita e morte », « verità e menzogna ». I giudei, orgogliosi della loro cognizione di Dio, si possono proclamare L. dei pagani che giacciono nelle tenebre (Rom II 19). I credenti appartengono al mondo della L., gli infedeli a quello delle tenebre (II Cor VI 14 s). Passando dall'uno all'altro regno nella conversione si diventa appunto L. nel Signore (Ef V 8) o figli della L. (I Tess V 4 s). Nel suo nuovo stato il cristiano ha deposto le antiche opere delle tenebre e quale combattente di Cristo riveste armi di L. (Rom XIII 12). Significato fondamentale di L. è quindi in questi passi quello di salvezza escatologica, grazia soprannaturale, partecipazione al mondo divino. Così anche in Atti XXVI 18, I Piet II 9. È frequente l'uso dell'antitesi in S. Giovanni: I 5, III 19, VIII 12, XII 35, 46; I Giov I 5-7, II 8-11. Continuerà a comparire nei Padri Apostolici: cf. Barnaba V 4, XIV 5, XVIII 1; epist. I di Clemente LIX 2, ed epist. II di Clem. I 4; Ignazio, *Ad Philad.* II 1.

Di questi due mondi, opposti tra loro come L. e T., i dominatori sono rispettivamente Dio e Satana. Le T. sono il potente regno di Satana, che è esso stesso tenebra (II Cor VI 15; Ef II 3, VI 12; Atti

XXVI 18); egli è il dio di questo regno (II Cor IV 4; cf. anche Giov XII 31, XIV 30, XVI 11 in una espressione simile: « il principe di questo mondo »). Invece del mondo della L. è dominatore Dio. Egli si trova nella L. (I Giov I 7), anzi è L., che non sopporta T., nè in sè, nè attorno a sè (ivi I 5) e cioè, essendo infinita santità e purezza, non tollera il male.

La rivelazione del Vangelo è stata, in modo eminente, L. Col Vangelo, soprattutto, s'è costituito il regno della L. Per l'innanzi gli uomini « camminavano » nelle T. (Giov VIII 12, XII 35, 4 Io; Giov II 8-11 . . .) ed erano T. (Ef V 8). Gesù ha portato questa L. (Giov III 19, XII 46) ed invano le T. han cercato di soffocarla (Giov I 1). Liberati dalle T. (Col I 13), chiamati alla L. (I Piet II 9), ora gli uomini sono nella L. (I Giov II 10), sono figli della L. (Ef V 8; Giov XII 36) ed essi stessi L. (Ef V 8). Non è già questa una pura L. intellettuale: essendo rivelazione e cognizione di Dio, essa diventa anche vera cognizione di sè e vita. È L. di vita (Giov VIII 12). Accettandola, ci si incammina verso la salvezza (Giov I 12 s); rifiutandola, ci si condanna alla infelicità eterna. L'inferno è il regno delle T. (Mt VIII 12; cf. Ecli XXI 11, Giob II 2, Am V 18).

D) **Altre metafore.** Anche nel Vecchio Test. la metafora della L. era stata molto usata. Essa è specialmente simbolo della salute messianica (Is IX 2) al popolo ebreo, che nella sua oppressione si sente come un cieco vivente nell'oscurità (Is VIII 21, IX 1).

La Chiesa continuerà la tradizione biblica. Nella preghiera pubblica essa implora sopra i suoi morti la L. indefettibile, nella quale si riassumono tutte le delizie del cielo: *Lux perpetua lucent eis!* In una iscrizione del chiostro di S. Ambrogio in Milano si invoca per un'anima la ammissione al « paradiso della L. »: DEUS TE DEPRECOR UT PARADISUM LUCIS POSSIT VIDERE. Sulla pietra sepolcrale d'una giovane martire si legge: ARTEMIA TIBI LUX TIMOTHEA IN ☧; sopra quella di un fanciullo: CUIUS SPIRITUS IN LUCE DOMINI SUSCEPTUS EST; altrove la L. è designata come la ricompensa della fede in G. C.: IN CHRISTUM CREDENS PRAEMIA LUCIS ABET.

L'aureola luminosa che nell'iconografia circonda il capo di Dio e dei Beati, sembra rappresentare la loro pienezza di vita immarcescibile (concetto indicato, forse, anche dalla forma circolare dell'aureola: v. LIBERIO, papa, in bibl.). L'aureola è talora a raggi acuti rettilinei o serpeggianti o, per maggior effetto decorativo, alternatamente rettilinei e serpeggianti, quasi sempre dorati.

E) La legge di quest'uso metaforico del termine L. trova in S. Paolo (*Ef* V 13) una energica formulazione metafisica: *Omne quod manifestatur* [φανερούμενον = ciò che è manifestato, oppure = ciò che manifesta] *lumen est.* Nel suo senso originario, L. si applica soltanto alle cose materiali; ma nel senso paolino di « manifestazione » attiva e passiva, si applica *propriamente* anche all'ordine spirituale della conoscenza (che è « lume », « visione ») e delle forme conosciute (la « forma » è ciò che « rischiara » l'essere all'intelletto: perciò S. Tommaso parla di una « resplendentia formae » (Opusc. *De pulchro*): « et sic proprie [lux] in spiritualibus dicitur » (*S. Theol.* I, q. 57, a. 1). In particolare, Dio (v.) è luce per essenza (come insinua anche la più accreditata etimologia del suo nome): la sua prima azione nell'eternità è il suo Verbo, una « parola », un Logos (v.), che è L. (v. sopra, B), « candore della L. eterna » (*Sap* VII 26), « splendore della gloria » (*Ebr* I 3); la sua prima parola nel tempo è il « fiat lux » (v. sopra, A); l'ultima sua parola nel tempo sarà quella che chiamerà gli eletti alla Gerusalemme celeste, di cui è detto: « claritas Dei illuminavit eam » (Apoc XXI 23). « Riflesso » della L. divina, ogni creatura ha un triplice splendore: la « resplementia » della forma creata come verità ontologica e logica, il riflesso dell'essenza divina, un certo riflesso della Trinità. Questa L. è partecipata in specialissimo grado dalle creature intellettive in ragione della loro spiritualità: « Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem *ex refulgentia luminis naturalis rationis* . . .; alium vero *ex refulgentia divini luminis scilicet sapientiae et gratiae* » (*S. Theol.* I-II^{ae}, q. 85, a. 1). Atteso questi presupposti, tutta l'epopea dell'essere naturale e soprannaturale si può cantare con lo splendido dizionario della L. Cf. Ed. HUGON, *La lumière dans les oeuvres de Dieu*, in *Rev thomiste*, 5 (1897) 465-85; O. SEMMELROTH, *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs-u. Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita*, in *Scholastik* 28 (1953) 481-503 (efficacia del simbolo della L. per esprimere l'aspetto dinamico della teologia del pseudo-Dionigi); F. X. MEHAN, *« Lux in spiritualibus» according to the mind of St Thomas Aq.*, in *Philos. Studies* offerti a I. Smith, Westminster 1952. — v. anche ILLUMINAZ. intell.; INTELLETTO agente; VISIONE BEATIFICA e « lumen gloriae »; LUMEN CHRISTI; ILLUMINISMO . . . — AUG. M. GIERLICH, *Der Lichtgedank in den Psalmen*, Freib. i. Br. 1940 (esame di 95 termini relativi alla L., alla tenebra, all'ombra). — A. VIARD, *Jésus lumière du monde*, in *Vie spirit.* 35 (1935) 114-33. — J. DUPONT, *Essais sur la christologie de S. Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*, Bruges 1951. — S. AALEN, *Die Begriffe « Licht » und « Finsternis » in A. Test. im Spätjudentum u. im Rabbinismus* Oslo 1951. — H. PREISKER, *Jüdische Apokalyptik u. hellenist. Synkretismus im Johannes-Evangelium, dargelegt an dem Begriff « Licht »*, in *Theol. Literaturzeitung* 77 (1952) 673-8. — G. DI PINO, *La figurazione della L. nella Divina Commedia*, Firenze 1952. — Per un argomento attinente, v. C. M. EDSMAN, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes* . . ., Lund 1949.

LUCE nelle Chiese. v. ILLUMINAZIONE delle Chiese; LAMPADA; LUCERNARIO.

LUCE (Amici della L., *Licht-freunde*), costituirono nel secolo scorso una reazione razionalistica al formalismo della Chiesa ufficiale luterana in Germania. Fu iniziato dal pastore UHLICH, il quale a Gnadenau (1841) tenne la prima conferenza. A Halle (30 sett. 1841) una adunanza di 50 membri formulò i principii del movimento in 9 articoli; nel 1842 a Lipsia un'altra adunanza di oltre 200 delegati decise la pubblicazione di *Blätter für christliche Erbauung* (diretto dal Fischer di Lipsia). Nel 1843-45 numerose adunanze videro l'affermarsi delle dottrine razionalistiche degli A. d. L., tanto che se ne preoccuparono le autorità civili e religiose.

Il movimento vuol agire *entro* la Chiesa ufficiale, benchè sia la negazione dei principii fondamentali del cristianesimo. Ma l'intervento repressivo delle autorità spinge gli A. d. L. a creare le « libere comunità (*Freie protestant Gemeinde*). Nel 1845 il ministro dei culti impose a WISLICENIUS (pa-

store luterano che da tempo si era unito ad Uhlich) di accordarsi coi capi del consistoro di Sassonia a Wittenberg, ma, non essendoci stato l'accordo, il Wislicenius fu deposto. Nel luglio 1845 il Parlamento sassone proibì le adunanze degli A. d. L. Nell'agosto una delegazione di magistrati berlinesi indirizzò una supplica a Federico Guglielmo IV per ottenere libertà religiosa agli A. d. L., ma, presentatisi a palazzo, furono accolti male dal re. In queste circostanze cominciarono le *libere comunità*: la prima fu fondata a Halle dal Wislicenius, la seconda in Sassonia da Eduardo Baltzer, la terza da Adolfo Wislicenius (fratello del ricordato), un'altra a Magdeburg dall'Uhlich . . . A Königsberg, in occasione del processo contro un associato, il Rupp, che, predicando, aveva attaccato il simbolismo protestante, il movimento assunse un carattere anche politico, avverso ad ogni autorità. Nacquero così parecchie *comunità*: a Königsberg, Lubecca, Amburgo, Brema, Norimberga, Offenbach, Stettino, Neumarkt . . Alcuni capi riuscirono ad entrare nel Parlamento di Francoforte e nell'Assemblea prussiana. La lotta contro la Chiesa ufficiale diventò anche opposizione politica contro il conservatorismo dei governi; e la rivoluzione del 1848 trovò proprio negli A. d. L. i più ardenti fomentatori.

La loro dottrina religiosa non è altro che il principio del « libero esame » tradotto razionalisticamente. L'art. 3 del 1841 diceva: « Noi riteniamo essere nostro diritto e nostro dovere sottoporre al giudizio della nostra ragione tutto ciò che ci si propone come religione ». Nel maggio 1847 a Berlino, il predicatore Herrendörfer proclamava la formula: « La più schietta libertà di opinione ci unisce e ci unirà sempre più in avvenire ». Ma il passo da questa « libertà di pensiero » all'ateismo è breve, e gli A. d. L. da setta religiosa diventarono associazione di atei. Lo stesso Uhlich cominciò negando Gesù Cristo, ma ammettendo Dio e l'immortalità, e finì per negare anche Dio. Nel giugno 1859 ultima grande affermazione degli A. d. L., fu proclamata la « libertà di azione individuale in tutti gli affari riguardanti la religione ». — J. Wilhelm, *Evangelical* (*Church*), in *The catholic Encycl.*, V (New York 1909) 649. — *Realencyclopädie*, X 465-74. — Von Hase, *Geschichte der prot. Kirche in 19. Jahr.*. Leipzig 1894, p. 299 ss — Brück *Storia della Chiesa*, II (Bergamo 1848) 440. — K. Algermissen in *Lex. f. Theol. u Kirche*, III, col. 164 s.

LUCERA, in prov. di Foggia, l'antica città romana di *Luceria*.

Un ignoto « lucerinus episcopus » è ricordato in due lettere di p. Gelasio (492-496). Sotto il dominio bizantino la sede vescovile fu a lungo vacante e solo col sec. XI incomincia la successione regolare dei suoi vescovi, tra cui sono degni di nota: *S. Agostino Gazzotti* O. P. (1318-1323) e lo storico *Pietro Ranzano* (1476-1492).

L'imp. Federico II affidò L. ai saraceni, che ne scacciarono il vescovo e i cristiani. Carlo II d'Angiò concluse la lotta contro la città saracena facendola devastare e fondando nelle vicinanze la nuova città di S. Maria. In seguito a ciò la monarchia vi mantenne il diritto di eleggere il vescovo.

La dioc. di L. ebbe successivi ampliamenti: nel 1410 le fu incorporata la diocesi di Fiorentino, le cui origini risalgono al sec. XI; nel sec. XV quella di Tortiboli, di cui si ha notizia dal sec. XIII; nel 1818 quelle di Montecorvino e Volturaria, che risalgono al sec. XI e che nel 1433 furono unite « aeque principaliter ». L'unione con S. Agata dei Goti, d creata nel 1517, non fu mai effettuata. — L. è suffraganea della metrop. di Benevento.

Patrona della diocesi è Maria Vergine Assunta.

La popolazione è di c. 100000 fedeli, in 19 parrocchie. Ha un Seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Beneventano in Benevento.

Tra i monumenti son degni di menzione: la *cattedrale*, costruita in stile romano-gotico nel 1300, bell'esemplare di architettura angioina; ha tre portali ed è fiancheggiata da un bel campanile a bifore e monofore. L'interno è a tre navate con absidi poligonali; l'altar maggiore è formato da un monolito tolto dalla mensa di Federico II a Castel Fiorentino; vi sono sculture ed affreschi rinascimentali; *S. Francesco*, gotico, con soffitto settecentesco, un pulpito cinquecentesco, statue lignee del '700 ed un affresco del '400; *S. Domenico* con un bel coro ligneo di F. Iannulo da Monopoli (1640). — G. B. D'Amely, *Storia della città di L.*, Lucera 1801. — Lanzoni, I, 215-217. — Ughelli, VIII, 283-284, 313-332, 389-400. — Cappelletti, XIX, 255-303. — Enc. It., XXI, 575-577. — *Illustrazione Vatic.*, 1937, n. 16, p. 715-18.

LUCERNARIO o *Eucharistia Lucernaris*, designa nell'attuale liturgia ambrosiana la parte iniziale del vespro, che coincide con l'accensione delle candele. Con lo stesso nome viene indicata anche semplicemente l'antifona iniziale del vespro ambrosiano (Beroldus, *Cap. de vespertinis horis*, ed. Magistretti, p. 55).

A) Il L., come rito di accensione della luce vespertina, si richiama a un'alta antichità. Lo menzionano e descrivono già le *Const. Apost.* (VIII, 35-37, ed. Funk, I, p. 545).

S'incontra, sempre come rito pertinente alla agape, anche nel *Testamentum D. N. J. C.*, II, 11 (ed. Rahmani, p. 137). È conosciuto e descritto da Eteria (ed. Geyer, *Itinera Jerosol.*, 24, C. S. E. L., XXXIX, p. 72 e passim), da S. Basilio (*De Spir. S.*, XXIX, 73, PG 32, 205). Di S. Agostino (G. Morin, *S. August. sermones*, Roma 1930, p. 42 ss) s'è conservato un discorso per il L., dal quale, tra l'altro, si rileva che a quell'ora si cantava anche a Cartagine il versetto *Parari lucernam Christo meo* (di cui parla Uranio, *De morte Paulini*, 4, PL 53, 852). Prudenzio ha composto uno splendido inno *Inventor rutili, dux bone, luminis* (PL 59, 818) con evidente scopo liturgico, e un altro analogo ne compose Ennodio di Pavia (PL 63 326). S. Ambrogio (*De virg.* III, 18, PL 16, 237) ricorda il L. come *hora incensi*, mentre dal citato Uranio è detto *lucernariae devotionis tempus*.

B) Anticamente, abolito il rito della Agape (v.), L. spesso indicava una speciale ora canonica tra nona e vespro, o s'identificava col vespro stesso; per es., a Gerusalemme nel sec. IV sembra che L. sia lo stesso vespro. Eteria (*l. c.*) lo chiama in greco *lychnicon* (λυχνικόν), in latino *lucernare*, e lo descrive come un rito nel quale si accendono tutte le candele, con luce portata non da fuori, ma dalla grotta più interna del S. Sepolcro, dopo di che si cantano i *psalmi lucernares*. Cassiano (*Instit.* III, 3, ed. Petschenig, C. S. E. L. XVII, p. 38), invece, parlando *de vespertinis sacrificiis*, li identifica con la *lucernaris hora*, ma senza alcuna allusione al lume serale.

Effettivamente forse è da distinguere il L. dal vespro. S. Girolamo (*Epist. 107*, PL 22, 875) scrive a Leta: « Assuescat, lucerna accensa, reddere sacrificium vespertinum ». La *Regula ad monachos* (PL 68, 393) di Aureliano (Cesario?) di Arles († 550) descrive prima il rito del *lucernarium* e poi la *duodecima* (vespro). S. Isidoro († 636) nella *Reg. monachorum*, VI, 2 (PL 83, 876), descrivendo gli *officia vespertina*, prende il L. come una parte di questi. Ciò è supposto anche dalla prescrizione del conc. di Merida (666) che fa dire il vespro solo *post lumen oblatum* (cf. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, I, p. 277), e dal modo con cui il vespro è descritto dal breviario mozarabico (PL 86, 47).

S. Benedetto, nel suo *cursus*, non conosce il L. Invece, la *Regula magistri*, 34, 36, 41 (PL 88, 1001-1006) dà ai vespri il nome di L. Nella prescrizione di S. Benedetto (*Regula*, 41): « Vespera sic agantur ut luce lucernae non indigeant reficientes, sed luce adhuc diei omnia consummentur », alcuni commentatori vedono una netta presa di posizione contro il L., forse in omaggio alla Chiesa Romana, che, almeno al sec. V-VI, non conosceva già più il L. Quando però nei monasteri romani dei sec. VII-VIII le necessità della vita cittadina allungarono la giornata dei monaci, una forma di L. brevissima fu introdotta anche nelle usanze romano-benedettine, se non in coro, certamente a cena; come L., infatti, bisogna prendere l'uso descritto in un *Ordo* romano-monastico, i cui mss. (S. Gallo 349) risalgono al sec. VIII (PL 138, 1346).

C) Il rito del L. si chiamò fin dal principio *Eucharistia lucernaris* (gr. Εὐχαριστία ἐπιλύχνιος), sia perchè voleva essere un equivalente del « sacrificio vespertino » ebraico, sia perchè si voleva con esso ringraziare Dio della luce del giorno, e per essa, che ne era il simbolo, della Risurrezione di Cristo. A Gerusalemme infatti il L. si celebra nell'Anastasi = Risurrezione (Eteria, *l. c.*), e il lume che accende le lampade si prende dall'interno del S. Sepolcro. Per questo suo simbolismo, il L. passò anche a Roma, almeno per la notte pasquale (v. Cereo). Questo ringraziamento avveniva mediante il sacrificio, l'offerta della luce a Dio: « O res digna, Deus, quam tibi . . . grex tuus offerat lucem, qua tribuis nil pretiosius » (Prudenzio, *l. c.*); in un inno lucernare (Tomasi, *Opera* , II, p. 420) si prega: « Gloriosum lumen suscipe »; nel cit. concilio di Merida il L. è detto « lumen oblatum » e il *Testamentum D. N. J. C.* (l. c.) parla di una « offerta della lucerna ».

D) Quando il L. è chiamato *hora incensi*, non significa direttamente un « sacrificio d'incenso » che fosse parallelo all'omonimo sacrificio ebraico. La Chiesa dei primi secoli ha sempre rifiutato di rendere onore a Dio con l'Incenso (v.). Qui la parola *incensi* va presa come una forma accorciata di *incensionis* (cf. *ascensa* per *ascensio*, *missa* per *missio*). Spesso si trova, per es., *ad incensum* [accensione] *lucernae*, come si legge in molti mss. sull'inno di Prudenzio (cf. PL 59, 677 s); e il Tomasi (*l. c.*, p. 418) ha creduto di poter intitolare tali inni, appunto, *Hora incensi lucernae*. Solo più tardi si usò anche bruciare l'incenso, per una falsa comprensione dei testi: per un ingenuo adattamento posteriore si volle vedere, per es., una benedizione dell'incenso nella formula *Veniat, quaesumus, . . . super hoc incensum*, riportata dal Messale Romano subito dopo la benedizione del fuoco (ossia, della nuova luce) al Sabato S., della quale è un semplice duplicato; il *Suscipe, sancte Pater, incensi huius sacrificium vespertinum* è soltanto un'offerta della luce, come appare da quel che segue: *quod tibi in hac cerei oblatione solemni . . . reddit Ecclesia*: dunque, *Eucharistia lucernaris*.

E) Lo svolgimento del rito lucernare è indicato la prima volta in *Constit. Apost.*, VIII, 35 (Funk, *l. c.*). Si sa anche che in Oriente l'inno per eccellenza lucernare era il φῶς ἱλαρόν (S. Basilio, *l. c.*). Per l'Occidente è da ritenersi molto probabile che si recitassero i Salmi 130°, 131° e 140°. Nella *Regula* di Aureliano (*l. c.*) per il periodo pasquale è segnato un *directaneus parvus*, cioè il Salmo 67° da mutarsi a giorni alternati col 112°; indi tre antifone, l'inno *Hic est dies verus Dei* e il capitolo. Si avverte inoltre che l'inno deve essere detto mattina e sera, e che fuor del tempo pasquale esso cede il posto all'inno *Deus, qui certis legibus*, da dirsi a giorni alternati con l'altro inno *Deus, creator omnium*. — 1. Schuster, *Liber Sacramentorum*, IV, p. 1 ss. — Id., *L'Eucharistia lucernaris nella liturgia ambrosiana*, in *Ambrosius*, 7 (1931) 57 s. — F. J. Dölger, *Lumen Christi*, in *Antike u. Christentum*, 5 (1936) 1 ss. — M. Righetti, *Manuale di storia lit.*, II (Milano 1946) 587-90. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 2614-16.

LUCHESIO. v. Lucchesio.

LUCHI: — **Bonaventura**, O. M. Conv. (1700-1785), n. a Brescia, m. a Padova. Fu lettore di filosofia, teologia e S. Scrittura, reggente del collegio di S. Francesco il Grande in Milano, segretario generale del suo Ordine in Roma. Non potè avere la sacra porpora, per forti contrasti. Scrisse, tra l'altro: *Spinosismi syntagma ad instauranda metaphysica studia propositum anno 1730; Dissertationes duae de nuditate protoplastorum et de serpente tentatore*, Padova 1755; *De trajectione maris Idumaei* e *De sacrificiorum origine et ritu*, due dissertazioni tenute a Padova, Padova 1759; *Istruzione pratica sopra le regole e costituzioni di S. Francesco*, Venezia 1758. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 364.

Luigi, O.S.B. di Montecassino (1703-1788), di Brescia, fratello del precedente, eruditissimo nelle ricerche storiche, di cui diede i frutti in *Monumenta monasterii Leonensis* (di Leno, fondato dal re longobardo Desiderio nel sec. VIII), Roma 1759, e nelle inedite importanti opere: *Codex diplomaticus brixianus* (847-1312); *Exempla veterum chartarum; Raccolta di docc. sacri e profani* spettanti a Brescia, 4 tomi.

Michelangelo, O.S.B. (1744-1802), nipote dei precedenti, n. a Brescia, m. a Subiaco, monaco a Montecassino, dove insegnò filosofia e teologia. Fu scelto alla cattedra fiorentina di lingue orientali, che possedeva egregiamente. Pubblicò una scelta dei migliori scritti di *Appiano* e di *Erodiano* (Roma 1783, testo greco e versione latina) e le opere di *Venanzio Fortunato* (Roma 1786 s, 2 tomi). Pensava di pubblicare una *Bibbia poliglotta* in 24 voll., con testo, versioni, commenti; ma fu sorpreso dalla morte mentre commentava Mc VI 37. Pio VII, già suo confratello, lo creò cardinale (1801), abbate commendatario di Subiaco, prefetto della Congr. dell'Indice. Lasciò i suoi scritti alla Vaticana: imponente monumento di erudizione, 193 opere inedite, 74 in greco, 119 in latino, circa

argomenti di storia varia, di critica, di teologia, di morale, che egli aveva raccolte visitando le biblioteche d'Italia. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 696 s.

LUCIA (*Santa*) **del Mela**, prelatura *nullius*, in prov. di MESSINA (v.). Cf. ITALIA III B.

LUCIA (*Brocadelli*) da **Narni** (B.), O.P. (1476-1544), n. a Narni, m. a Ferrara. La sua vita è segnalata per grandi grazie mistiche e per continue sofferenze. Sposata, contro sua inclinazione, al conte Pietro nel 1491, ottenne di mantenersi vergine. Terziaria domenicana dal 1494, andò successivamente a Roma, e poi a Viterbo, ove il 25 febbraio 1496 ricevette le stigmate. Nel 1499, dopo lunghe trattative tra il duca Ercole I e la S. Sede, si recò a Ferrara, ove fondò e resse il monastero di S. Caterina da Siena.

Clemente XI ne approvò il culto nel 1710. Festa 16 novembre. — *Lettere*, a cura di L. A. GANDINI, Modena 1901. — S. RAZZI, *Vita*, Firenze 1578. — D. PONSI, *Vita*, Roma 1711. — T. GRANELLO, *La B. L. da N.*, Ferrara 1879. — L. A. GANDINI *Sulla venuta in Ferrara della B. L.*, Modena 1901. — DE GANAY, *Le Beate domenicane*, I[I] (Roma 1933) 85-104. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 52-53.

LUCIA di Roma. v. L. e AUCEIA, L. e GEMINIANO, sotto L. di Siracusa.

LUCIA di Salerno, B., terziaria (o clarissa?) francescana (non benedettina). La sua epoca è variamente assegnata dal sec. XIII al XV. Il suo corpo è venerato a Salerno, nel monastero di S. Maria Maddalena; un osso del braccio fu portato a Caltagirone in Sicilia. — Nata a Caltagirone, visse terziaria per alcun tempo nel secolo, indi religiosa nel detto monastero, dove fu maestra delle novizie e forse superiora. Il suo culto, *ab immemorabili*, fu approvato dalla S. Sede (da papa Callisto III nel 1456, o, secondo altre fonti, da papa Leone X nel 1514 o 1515). Festa 26 sett. — ACTA SS. *Sept.* VII (Par. Romae 1867) *die* 26, p. 386-49, con *Vita* di anonimo di epoca incerta.

LUCIA, Santa. Di questa vergine e martire di **Siracusa**, celeberrima nel firmamento della santità e popolarissima nel culto cristiano (festa 13 dic.), si narra:

A) Nata da illustre famiglia siracusana (c. 283), fu allevata nella religione di Cristo dalla madre Eutichia, rimasta assai presto vedova. L. in età giovanile promise a Dio di serbare perpetua verginità. Eutichia fu assalita da un flusso di sangue che la tormentò per quattro anni; a nulla valse l'opera dei medici. Allora, persuasa da L., si recò con la figlia a Catania, per domandare, sulla tomba di S. AGATA (v.), la guarigione al Signore. Le loro preghiere furono esaudite. L. manifestò alla madre il suo voto di verginità ed Eutichia diede con gioia il suo consenso. Ma L. era già stata per l'addietro, contro la propria volontà, dai parenti promessa in isposa a un giovane pagano. Costui, come seppe che la fanciulla aveva rinunciato al matrimonio e vendeva i proprii beni per distribuirli ai poveri, montò in furore e l'accusò come cristiana al governatore Pascasio. La persecuzione di Diocleziano infieriva allora contro i cristiani. Il giudice condannò L. ad essere esposta in luogo d'impudicizia. Ma Iddio vegliava sopra il suo pudore, e l'orribile divisamento del tiranno ricevette scacco: nè uomini nè buoi riuscirono a smuover L. di un sol passo. La pece, l'olio bollente, il fuoco, i tormenti impiegati per distoglierla dalla fede cristiana, tutto fu vano contro la sovrumana fermezza della vergine. Ricondotta in carcere, coperta di piaghe, fu poi uccisa di spada il 13 dic. probabilmente dell'anno 304, dopo aver ricevuto la S. Comunione dalle mani del vescovo e dopo aver preannunciata l'abdicazione di Diocleziano e la pace della Chiesa.

B) La *Passio*, di cui si conoscono molteplici redazioni greche e latine (*Biblioth. hagiogr. graeca*[2] 995 s; *Biblioth. hagiogr. latina* 4992-97; v. in latino, SURIUS, *De probatis Sanctorum historiis*, [Col. Agripp. 1575] p. 892-94; rielaborazione metrica di ALDELMO, *De laudibus virginum*, PL 89, 269 s; in greco, JOA. DE JOANNE, *Acta sincera S. Luciae*, Palermo 1750), è una composizione leggendaria del sec. V-VI in onore della verginità e della fortezza cristiana, tessuta intorno ad alcuni elementi che si debbono ritenere certi: il fatto (non già le circostanze), il tempo (persecuzione di Diocleziano), il luogo (Siracusa) del martirio della vergine L.

C) La storicità di questi elementi è provata anche dal culto antichissimo prestato a L. in Siracusa. Il più antico documento del culto è un'iscrizione (fine sec. IV o inizio sec. V) trovata (1894) da P. ORSI (v. in *Röm. Quartalschrift*, 9 [1895] 299-308; cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 2616-18) nel cimitero di S. Giovanni a Siracusa, dove si parla di una « Euskia . . morta nella festa della mia santa L. che non si potrà mai lodare quanto conviene »; la formula singolare τῆς κυρίας μου Λουκίας testimonia una devozione vivissima, tenera, quasi una familiarità con la Santa. Da Siracusa il culto di L. si diffuse in tutta la Sicilia, nelle altre regioni d'Italia e in tutte le chiese cristiane d'Oriente e d'Occidente. La sua festa, al 13 dicembre, si trova già nel Sacramentario Gelasiano, nel Sacram. Gregoriano (PL 78, 151 s, senza prefazio); è commemorata nel Martirologio Geronimiano (anche al 6 febbraio, probabilmente per associare L. ad Agata festeggiata il 5 febbraio: ACTA SS. *Nov.* II-2 [Brux. 1931] p. 647, 79) e negli altri Martirologi. Al tempo di S. Gregorio M. L. è inserita nel canone della Messa romana, con S. Agata (v. PL 78, 28, 281; per l'ufficio di S. L., v. PL 78, 642, 819), come nel canone della Messa ambrosiana e ravennate. In un musaico del sec. VI in S. Apollinare Nuovo a Ravenna, nella teoria delle vergini è collocata anche SCA LUCIA. In una lettera del 597 S. Gregorio M. menziona un « monastero di S. L. in Siracusa » (*Reg.* VII, 36, ed. EWALD-HARTMANN, I, p. 484); per un cimitero di S. L. a Siracusa v. i lavori di ORSI in *Civ. Catt.*, 1921-III, p. 345-47. Nel sinodo romano del 600 si nomina un « monastero dei SS. Andrea e L. » in Roma (S. Greg. M., *Reg.*, XI, 15, ed. cit., II, p. 275), che altrove è chiamato monastero *S. Luciae in Herenatis* o *Renati* (*Liber pontific.*, ed. DUCHESNE, II, p. 11, cf. p. 39 nota 47). In Roma sorsero altri monasteri e più di 10 chiese dedicate a L. (cf. *Lib. pontif.*, ed. cit., II, p. 615, p. 40 nota 49; per la chiesa di S. L. eretta da papa Onorio [625-638] in Selci, « iuxta S. Silvestrum », v. ivi, I, p. 324; HUELSEN, *Le chiese di Roma nel medioevo*, p. 300-06). Ma non è facile escludere sempre che la Santa titolare sia una omonima, diversa dalla martire siracusana (v. sotto).

D) Secondo una tradizione, il corpo della Santa nel

1038 sarebbe stato trasferito da Giorgio Maniace a Costantinopoli per sottrarlo ai saraceni (Leone di Ostia, *Chronicon*, II, 66. PL 173, 669 s); in tali sarebbe stato portato a Venezia (1204) e collocato nella chiesa di S Giorgio Maggiore, e poco dopo nella chiesa dedicata a S L.; a S. Giorgio rimase un braccio della martire, che poi Pio IX fece trasferire alla chiesa di S L. nella parrocchia di S. Geremia. Secondo un'altra tradizione (v. Sigeberto di Gembloux, *Sermo de S. L.*, PL 160, 811-14), il duca longobardo di Spoleto, Faroaldo (703-24), conquistata Siracusa, portò il corpo di L. a Corfino (= Penti na presso Sulmona), donde, col permesso dell'imperatore Ottone I, verso il 970, il vescovo Teodorico lo trasferì nella sua chiesa di Metz, indi nel chiostro di S. Vincenzo di Metz; il vescovo Teodorico il Giovane, secondo successore del precedente donò un braccio ad Enrico III (imperatore dal 1046) il quale lo donò (1042) a un monastero della diocesi di Spira.

E) La universale popolarità del culto a S. L. ha ispirato un pittoresco folklore (v. P. Toschi in *Enc. cattolica*, VII, col 1622 s, con bibl.), feste, sagre, processioni, proverbi, canti, poemetti. In alcune regioni settentrionali d Italia e anche fuori d'Italia, S. L. è la festa dei bambini: nella notte della vigilia, la Santa passa col suo asinello per le case silenziose lasciando dolci, balocchi, regali ai bambini buoni. È invocata contro tutti i mali della vista, forse per la suggestione stessa del nome *L.*, che richiama la luce, bene degli occhi. Secondo un particolare della leggenda, L. avrebbe avuto strappati gli occhi, o se li sarebbe strappati e li avrebbe inviati a Pascasio, che si era innamorato di lei proprio per lo splendore dei suoi occhi: questo particolare, assente nelle redazioni primitive della *Passio*, è un'interpolazione tardiva (sec XIII-XIV): nel *Pratum spirituale* di Giov Mosco (†), PL 74, 148) si narra analogamente di una santa vergine che per sottrarsi alle molestie di un suo innamorato, si cavò gli occhi e glieli presentò.

F) L'episodio dovette colpire fortemente la fantasia popolare. E dal sec XIV specialmente in Italia, *gli occhi*, presentati spesso su un vassoio, ritornano nelle rappresentazioni della Santa. Altri simboli iconografici, più antichi, di L sono *la palma* (del martirio), *la lucerna* (delle vergini sagge del Vangelo), *la spada* o il pugnale infisso talora nel collo (modo del martirio), qualche volta *le fiamme* (modo del martirio). Le rappresentazioni della Santa (sola, o in gruppi di Santi o in sacre conversazioni) in affreschi, miniature, musaici, pale, bassorilievi, statue, terrecotte, lavori di oreficeria, sono talmente numerose che non giova far nomi. v. Ch. Rouhault de Fleury, *Les Saints de la Messe*, II (Paris 1894) 79-136, con tavole a p. 145-70. — G. Goyau, *S. L.*, Paris 1921.

Dante, poi, assunse L come uno dei più suggestivi simboli della sua opera: cf. F. Cristofori, *L. simbolo della carità . . nel cielo dantesco*, Catania 1897, e i commentatori danteschi; A. Masseron, *Quelques énigmes hagiographiques de la « Divine Comédie »*, in *Analecta Bolland.* 68 (1950) *Mél P. Peeters*, p. 372 ss.

Bibl. — C. Gaetani, *Memorie intorno al martirio e culto di S L.*, Siracusa 1879 — A. Beugrand, *S L.*, Paris 1882 (a p. LXI-LXIV, CIX-CXII, e liz della *Passio* latina). — G Simonelli, *Vita di S. L.*, Caserta 1893. — J. M. Marielly, *Histoire et culte de S. L.*, Paris 1897. — C. Barreca, *S. L.*, Roma 1902. — Tillemont, V 142 s. — P Allard, *La persécution de Dioclétien*, I (Paris 1890) 411 — H Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933², p 310 s. — L. Kennedy, *The Saints of the canon of the Mass*, Roma 1948, p. 169 ss. — Per altre indicaz bibliografiche, v. indici di *Analecta Bolland*

▪ Un titolo diaconale romano e monastero femminile, dedicato in onore di S. L. vergine di Siracusa, diede occasione ad agiografi romani di scrivere tre Passioni (*Biblith hag. lat.*, 4985-90, 4980-82, 5017-21), l'una delle quali prende il nome da *S. L.* e da un *Geminiano*, l'altra da *S Luceia* e da un re *S Auceia*, e la terza da *S Lucilla* e da una *S Flora*. L'eroina principale di questi tre documenti agiografici sarebbe la stessa S L di Siracusa. C è appare più chiaramente nella prima di quelle tre Passioni, nella quale la protagonista comincia il suo martirio in Roma e lo termina in Sicilia con più di 30 catanesi. Nelle altre Passioni, S. L., protettrice delle monache raccolte presso il titolo diaconale romano, figura come *sanctimonialis* ▪ (F Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, II (Faenza 1927) 632 s.) — Per i SS Luca e Geminiano, v *Bibl hag lat.*, 4985-90; Acta SS *Sept.* V (Par - Romae 1868) *die* 16, p 286-92 — Per i SS. Luceia e Auceia, v. *Bibl hag. lat.*, 4980-82; Acta SS. *Nov.* II 2 cit., p 28.³³ (10 giugno), 33.³⁴ (24 giugno) 35.¹⁸ (25 giugno), 337.⁴⁷ (26 giugno), 340.³³ (1° luglio), 654.⁴⁷ (19 dicembre); Acta SS *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 1, p. 48 s; *Jun* V (ivi 1744) *die* 25, p 11-14, 157 — Per i SS. Lucilla, Flora e compagni, v. *Bibl. hag. lat.* 5017-20; Acta SS *Jul.* VII (Ven. 1719) *die* 29, p. 13-34; Lucilla e Flora.

LUCIA Filippini, S v. Filippini L.

LUCIA e Auceia, SS. v. Lucia di Siracusa, in bibliogr.

LUCIA e Geminiano, SS., commemorati come martiri romani il 16 sett. L, vedova romana, accusata dal figlio presso Diocleziano, iniziò il martirio esposta al pubblico dileggio per le vie di Roma (*Gemin.* assistette al lugubre spettacolo: si convertì e seguì L. nel martirio) e lo terminò in Sicilia con numerosi altri compagni. L. è quasi certamente da identificarsi con la martire di Siracusa. Era festeggiata il 16 sett. nella chiesa costruita in Roma da papa Onorio. v. Lucia di Siracusa, in bibl

LUCIANI Agostino († 1493), n. a Vicenza, m. a Praga, apostata. Visse per alcun tempo alla corte di Mirandola. Consacrato vescovo titolare di Santorino, aderì all'ussitismo. A Mirandola e a Modena non si peritò di consacrare sacerdoti degli eretici ussiti. Ripreso dalla S. Sede, riparò in Boemia (1482), ove fu eletto vescovo degli ussiti. Due anni dopo parve voler rientrare nella Chiesa, e si rivolse per questo scopo al vescovo di Passau (1484) e al card. G. Arcimboldi (1485) Ma quando Innocenzo VIII gli ingiunse di recarsi immediatamente a Roma, forse fu preso da timore, e rimase in Boemia — N del Re, *A. L. apostata hussita*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, I (1947) 418-28 con 5 docc. inediti tratti dagli Archivi Vaticani.

LUCIANI Sebastiano, v. Sebastiano del Piombo.

LUCIANO, v. Lucano; Luciliano.

LUCIANO di Antiochia, forse nativo di *Samosata*, S. Visse nella seconda metà del sec. III e morì martire in Nicomedia di Bitinia, il 7 gennaio 312. Sepolto in Bitinia, sulla sua tomba fu costruita una basilica per munificenza di S. Elena e intorno sorse una città che Costantino chiamò *Elenopoli*

(cf. Filostorgio, *Hist. eccl.*, II, 12, PG 65, 476; Sozomeno, II, 2, PG 67,936 B). Le reliquie di L. si venerano ad Arles, cui, secondo una tradizione, sarebbero state donate da Carlo Magno.

A) Vita. Studiò a Edessa retorica e filosofia. Divenuto sacerdote della Chiesa d'Antiochia, vi si dedicò allo studio della S. Scrittura e fondò la famosa scuola esegetica antiochena (v. Esegesi, I B.). Molte discussioni si sono sollevate sulla persona, sulla dottrina e sull'influsso di L. Il Bardy, che studiò particolarmente l'argomento, scriveva: « Nè riabilitato nè condannato, il sapiente esegeta resta per noi un mistero » (*Le symbole de Lucien d'Antioche*, in *Rech. de science relig.*, 3 [1912, 244). Gli studi posteriori non hanno chiarito completamente la figura di L.

Una lettera di S. Alessandro di Alessandria ad Alessandro di Costantinopoli (v., PG 18, 561) fa di L. un seguace di Paolo Samosateno (v.) e un maestro di Ario (v.), scomunicato da tre vescovi (Domno, Timeo, Cirillo). Molti vescovi delle principali sedi d'Oriente (Eusebio di Nicomedia, Mari di Calcedonia, Teognide di Nicea, Leonzio d'Antiochia, Antonio di Tarso ...), tutti sostenitori dell'eresia ariana, sono discepoli di L. Ario stesso, mentre si vanta di essere « lucianista », chiama questi vescovi, e specialmente Eusebio di Nicomedia, « colluciani sti » (συλλουκιανισταί. cf Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 4, PG 82, 912 C; Epifanio, *Haer.* LXIX, 6, PG 42, 212 B). v. Colluziani. Il Bardy (*Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1024 s) dubita della testimonianza di Alessandro, ma sembra che gli si debba prestar fede: scrivendo a soli dieci anni dalla morte di L. e inviando la lettera all'Oriente, non poteva inventare la prolungata scomunica, poichè la falsa accusa avrebbe sollevato la reazione di tutti i discepoli di L.

D'altra parte, fa meraviglia che proprio dalla scuola di L., scomunicato sotto tre vescovi e contaminato dalle dottrine di Paolo Samosateno, siano usciti tanti vescovi (cf. Filostorgio, *Hist. eccl.*, II, 14 s, PG 65, 476 s): che di L. abbia taciuto S. Atanasio, il martello dell'arianesimo: che di lui abbiano parlato sì bene S. Girolamo e S. Giovanni Crisostomo: che a L. abbiano dedicato un culto di predilezione l'imperatrice Elena e la famiglia imperiale. Si può pensare che fin dal 303 (deportazione di Cirillo e successione di Tiranno sulla cattedra d'Antiochia), la scomunica sia stata sospesa: che frattanto l'arresto di L. (forse nello stesso anno 303) e il suo martirio per la fede (312), abbiano dissipato il sospetto di eresia che pesava su di lui.

B) Opere. L'opera principale di L. è la recensione del testo greco dei LXX che ebbe grande diffusione (cf. S. Girolamo, *De viris ill.*, 77, PL 23, 685). Egli rivide il testo greco sopra un testo ebraico diverso talvolta dal masoretico. Sua è, a quanto pare, anche una recensione (antiochena) del N. T., i cui inizi sono però da porsi probabilmente ad Alessandria. Essa è rappresentata oggi dalla maggior parte dei manoscritti, ma non piacque a Girolamo e venne ripudiata nel decreto gelasiano *De recipiendis et non recipiendis libris* (PL 59, 157; si ricordi però che il decreto viene oggi considerato non autentico e opera di un privato). Cf. Lagrange, *Initiation biblique*, p. 240. — Dubbia è l'autenticità del *discorso* di difesa recitato davanti al giudice pagano: cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, IX, 6, PG 20, 808 s. — Qualche altro scritto di L., ricordato da Girolamo, è andato perduto. Di una sua lettera scritta da Nicomedia agli Antiocheni è conservato qualche passo nel *Chronicon paschale* (PG 92, 689 B) — Il simbolo del conc. antiocheno « nelle encenie » (341) è attribuito a L. (S. Atanasio, *De synodis*, 23, PG 26, 721-24; S. Ilario di Poitiers, *Liber de synodis*, XII, 29 s, PL 10, 502-04; cf. Sozomeno, *Hist. eccl.*, III, 5, PG 67, 1044 B: i padri del concilio asserivano di aver trovato questo simbolo scritto dalla mano stessa di L. . . . ma che dicessero il vero o non piuttosto che volessero convalidare con l'autorità del martire un'opera da loro stessi redatta, io non saprei decidere ».

C) Il pensiero di L. non si lascia facilmente ricostruire, data la scarsità dei documenti. Dei tre simboli del sinodo « della dedicazione » tenuto ad Antiochia nel 341, il *secondo*, che per molti anni sarà considerato come il solo promulgato dal sinodo, viene attribuito a L. (v. sopra): « Crediamo secondo la tradizione evangelica ed apostolica in un unico Dio, Padre onnipotente. . . e in un unico Signore, Gesù Cristo, Figlio suo unigenito, Dio, per cui tutte le cose furono fatte, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, tutto da tutto, unico da unico, perfetto da perfetto, Signore da Signore, Verbo vivo, sapienza, vita, luce vera, via di verità, risurrezione, pastore, porta, inconvertibile, immutabile, espressa immagine della divinità, della sostanza, della volontà, della potenza e della gloria del Padre . . . . ». Il simbolo insiste sulla Trinità delle Persone e sulla divinità del Figlio, condannando coloro che fanno del Figlio una creatura come le altre, ma tace la formula del conc. Niceno ὁμοούσιος τῷ πατρί, tessera che distingueva gli ortodossi dagli ariani.

Interpretato in senso ortodosso da S. Ilario (*l. c.*) e citato in proprio favore da S. Atanasio (*l. c.*), questo simbolo potè anche accordarsi con una dottrina subordinazionista. È *subordinazionista* pare che fosse effettivamente L.: insisteva soprattutto sull'unità di Dio, eterno e ingenerato, mentre sosteneva che il Verbo era stato tratto dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων) e che perciò vi fu un tempo in cui non esisteva (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) e che era stato generato dal Padre non necessariamente ma liberamente: si può ben affermare che il Verbo non è una creatura come le altre, che per mezzo suo tutto il resto fu creato, che è l'immagine esatta della sostanza, della potenza, della volontà del Padre, pur restando nel subordinazionismo e pur ammettendo che solo il Padre è Dio in senso pieno. Perciò L. potè essere considerato padre o precursore dell'arianesimo.

Bibl. — G. Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche*, in *Rech. de science relig.*, 3 (1912) 189-155, 230-244 — Id., *S. Lucien d'A. et son école*, ivi 22 (1932) 437-462. — Id., *Recherches sur S. L. d'A. et son école*, Paris 1936. — Id., *Le discours apologétique de S. Lucien d'A.*, in *Revue d'hist. eccl.*, 22 (1926) 487-512. — Id. in *Dict de Théol. cath.*, IX, col. 1024-1031. — Id., *La théologie de S. Lucien d'A.*, Paris 1936. — F. Loofs, *Die Bekenntnis Lucians des Märtyrer*, in *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1915, p. 576 603. — A. D'Alès, in *Mélanges Univ de Beyrouth*, 21 (1937-8) 185-202. — D. S. Balanos, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 7 (1932) 306-11. — G. Mercati, *Nuove note*, in *Studi e testi*, Roma 1941,

p. 137. — Id., *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di S. L.*, in *Biblica*, 24 (1943) 1-17. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit* , II (Freib. i Br. 1903) 235-41.

Per le fonti, oltre i testi citati, v. Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 13, PG 20, 774 C. — S. Giov. Crisost., *Homilia panegyrica in S. Lucianum martyrem*, PG 50, 519-26. — Filostorgio, *Hist. eccl.*, II, 12-15, PG 65, 476 s, ed. J. Bidez, *Philostorgios Kirchengesch.*, Leipzig 1913, p. 184-204. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 7, p. 357-64, con varie vite antiche; nella Chiesa greca è celebrato al 15 ottobre. — Acta SS. *Nov.* II-2 (Brux. 1931) p. 26^{9} (5 genn.), 29^{3} (7 genn.), 112^{36} (23 febbr.), 114^{23} (24 febbr.), 216^{42} (28 apr.). — v. *Missale mixtum*, PL 85, 666-69; la Spagna superò le altre nazioni europee nel culto a S. L. (cf. F. Combaluzier, *Les calendriers mozarabes d' après D. Férotin*, in *Revue d'hist. eccl.*, 39 [1943] 119).

LUCIANO S., patrono di Beauvais, di cui è onorato come primo vescovo. Prete di Roma, si recò missionario nella Gallia belgica, nel territorio di Beauvais, suscitandovi numerose conversioni. Ebbe per compagni il diacono *Giuliano* e il prete *Massimiano*, e con essi, sul finire del secolo III (c. 290), agli inizi del regno di Diocleziano, sotto Massimiano Erculeo e il prefetto Rictiovaro, suggellò col sangue la dottrina del Vangelo. L. fu eseguito a Montmille, come narra la tradizione, a 4 miglia da Beauvais, e fu inumato in un luogo più prossimo alla città dove più tardi si elevò la basilica di S. L. Una *Vita* leggendaria lo fa morire sotto Nerone. Nel sec. VII avvenne una invenzione. Festa 8 gennaio.

Le reliquie di questi tre martiri sono conservate nella badia di S. L. di Beauvais, la quale ritiensi fondata dal re Childeberto verso l'anno 540 o nel sec. VII, rifabbricata ed arricchita al principio del secolo VIII, unita nel 1665 alla Congr. dei Maurini e soppressa nel 1792.

Il nome di L. non figura nel Martirologio di Beda ed appare per la prima volta in Floro all'8 gennaio, riprodotto poi da Adone. Una *Vita* primitiva è piena di elementi leggendari e contraddittorii, corretti poi in una seconda recensione e nella terza recensione (sec. IX, attribuita a Odone di Beauvais). In quest'ultima L. appare per la prima volta come vescovo. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 8, p. 459-68, con la *Vita* scritta da Odone (anche in PL 124, 1111-26) e da un monaco anonimo. — *Biblioth. hag. lat.* 743 ss. — H. Delehaye, *Martyrol. hieron.* (Acta SS. Nov. II-2). Brux. 1931, p. 32 (8 genn.), 33 (9 genn.), 557 (15 ott.). — Deladrue-Mathon, *L'abbaye de St L.*, Beauvais 1874. — P. C. Renet, *St L. et les autres Saints du Beauvaisis*, Beauvais 1892-96, 3 voll. — Allard, *La persécution de Dioclétien*, I (Paris 1890) 38 s. — Tillemont, IV, 537-43.

LUCIANO, sofista greco (sec. II), famoso autore di *dialoghi*, n. a Samosata (Siria settentrionale, oggi *Schenusat*) verso il 125 d. C. Signore della eloquenza e cultura greca, tenne conferenze nell'Asia, nella Grecia, nella Macedonia, in Italia, nella Gallia meridionale. Stabilitosi ad Atene (verso il 165), compose la maggior parte delle sue opere. Verso la fine della vita ottenne un'alta carica in Egitto, dove è presumibile che sia morto (c. 190).

Gli si attribuiscono 82 opere (una dozzina certamente apocrife e altre di dubbia autenticità), fra cui sono particolarmente degne di rilievo: *Ermotimo*, *Accusato di due accuse*, *Eunuco*, *Alessandro*, *Apologia*, *Tirannicida*, *Diseredato*, *Erodoto*, *Antioco*, *Sogno*, *Sul modo di scrivere la storia*, *Storia vera*, *Lucio o Asino*, e soprattutto i *Dialoghi degli Dei* e i *Dialoghi marini* (satire prevalentemente religiose, contro la mitologia antica) e i *Dialoghi dei morti* (satire prevalentemente morali, contro la vanità delle cose umane). Nello scritto *Sulla morte di Pellegrino*, si dà un racconto satirico del suicidio di Pellegrino, filosofo cinico che pare si sia gettato volontariamente nel fuoco durante i giochi olimpici del 165. L. accomuna nella derisione anche i cristiani per il loro amore fraterno e per il disprezzo della morte: Pellegrino, divenuto cristiano, avrebbe sorpreso la buona fede e l'ingenuità dei cristiani riuscendo a dominare in mezzo ad essi; specialmente quando viene imprigionato, i cristiani vengono descritti come esaltati che tentano tutti i mezzi per liberarlo, procurano di alleviargli la durezza della prigione con cibi squisiti, con visite notturne dopo avere corrotti i carcerieri, con manifestazioni e ambascerie da tutte le Chiese dell'Asia. Mentre L. descrive questi episodi come fanatismo, testimonia la carità fraterna che i cristiani manifestavano specialmente verso i confessori della fede. In seguito Pellegrino, liberato dalla prigione, viene cacciato dalle comunità cristiane, perchè, se aveva il distacco del cinico, non possedeva l'umiltà evangelica. Il cristiano deve rinunciare a tutto e principalmente a se stesso: mentre Pellegrino aveva rinunciato stoicamente alle cose per godere più liberamente del possesso di sè. Questa superbia stoica lo condusse a violare la « disciplina » (forse la legge che proibiva le carni sacrificate agli idoli).

« L. fu la prima apparizione di quella forma del genio umano di cui Voltaire fu la completa incarnazione, e che, per molti aspetti, è la verità... L. ci appare come un saggio smarrito in un mondo di pazzi » (E. Renan, cit. in P. de Labriolle, p. 97). — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX, col. 2619-2635 (bibl., col. 2635). — Enc. It., XXI, 582-84. — C. Gallavotti, *L. nella sua evoluz. artistica e spirituale*, Lanciano 1932. — v. le storie della letteratura greca, p. e. A. M. Croiset, Paris 1900, p. 761 ss. (con l'elenco di edizioni e di studi). Lo stesso autore ci ha dato una pregevole monografia, *Essai sur la vie et sur les oeuvres de Lucien*, Paris 1882.

Alcune recenti versioni ital.: A. Bianchi-Bandinelli, *Lucianus Samosatensis. Quattro opuscoli morali*, Firenze 1943. — L. Settembrini e A. Savinio, *L. di S.* I, *Dialoghi e saggi*. II, *Una storia vera*, Milano 1944, 2 voll.

J. Schwartz, *Philopseudes. De morte Peregrini*, vers. e note, Paris 1951. — E. P. Goldschmidt, *The first edition of L. of S.*, in *Journal of the Warburg a. Courtauld institutes*, 14 (1951) 7-20. — A. Peretti, *L., un intellettuale contro Roma*, Firenze 1949. — P. de Labriolle, *La réaction payenne*, Paris^{8} 1942, p. 97, 108, 85, 111, 176.

LUCIANO Montifontano, cosiddetto dalla regione (Montafunertal) del suo paese natale (Schruns), O.F.M. Cap., m. a Bregenz il 4-III-1716. Cappuccino dal 1652 nella prov. della Svizzera (prov. dell'Austria anteriore, dopo la divisione della prov. svizzera avvenuta nel 1668), ricoprì varie cariche nell'Ordine, provinciale nel 1693-1696, commissario generale della provincia dei Valloni nel 1700. Scrisse

la vita di *S. Fedele da Sigmaringa* (Costanza 1674, in latino ed in tedesco), dei cappuccini inglesi *Arcangelo Forbes e Arcangelo Leslie* (ivi 1677, Bregenz 1711, in tedesco); 326 *Predigten* dove illustra per i fanciulli il « Piccolo catechismo » di S. Pietro Canisio (Costanza 1707-09, 2 voll.; Augusta 1730, 4 voll.), opera di gran pregio, compendiata da Anastasio di Villingen (*Lac parvulorum*, Augusta 1747) e ancora da A. Heiter (*Das hl. Vaterunser*, Buffalo 1908); *Ecclesiae puae primaevae catechismus christiano-catholicus*, in 3 parti, di cui solo la prima vide la luce (Salem 1915); *Ecclesia inter eclypses indeficiens* (Costanza 1709-14, 3 voll.); parecchie raccolte di sermoni sulla Quaresima, sulle Domeniche, sul Santorale. Gran parte della sua produzione è ancora inedita o dimenticata. — Bernardus a Bononia, *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 172-173. — Altra *Bibl.* presso Éd. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1031 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 714. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis O. F. M. Cap.*, I-I (Roma 1948) 218 s, 427; I-2, p. 58, 78, 206.

LUCIANO, Marciano e compagni (*Floriano*, *Eraclio*, *Floro*, *Tizio*, *Ursa*), SS., martiri durante la persecuzione di Decio (250-51) a Nicomedia in Bitinia. Furono bruciati vivi, sotto un Sabino che negli *Atti* è detto proconsole. Che fossero nati e martirizzati a Vich in Spagna è opinione infondata introdotta da Tamayo de Salazar. È probabile, invece, che le loro reliquie vi fossero trasferite: ivi godono di culto antico. È incerta la invenzione del 1050; più documentate le traslazioni del 1342, 1657, 1664. — Festa 26 ottobre. — Acta SS. *Oct.* XI (Paris. Romae 1870) *die* 26, p. 804-19: secondo gli *Atti* (scritti a scopo parenetico e di scarsa autorità), L. e M. erano maghi, pagani, che, convertiti, divennero apostoli del Vangelo, e furono denunciati dalla folla pagana, scandalizzata del loro mutamento; l'interrogatorio è semplice e probabilmente il redattore utilizza un documento originale autentico. — *Biblioth. hag. lat.* 774. — P. Allard, *Hist. des persécutions pendant la première moitié du III s.*, Paris 1894², p. 428-30. — Tillemont, III, 338 s. — Delehaye, *Martyrol. hieron.* (Acta SS. Nov. II-2), Brux. 1931, p. 572¹ (26 ott.), 620¹ (25 nov.).

LUCIDARIUS. v. Onorio di Autun.

LUCIDITÀ (o *chiaroveggenza*): denominazione antiquata (Mesmer, Puysegen, Du Potet), sostituita oggi da *telepatia* (Myers), *criptestesia* (Richet), *telepsichismo* (Cazzamalli), che indica quel gruppo di fenomeni metapsichici subiettivi o mentali in cui il soggetto « sensitivo » ha percezioni esatte oltrepassanti le possibilità normali dei sensi, relativamente a persone, cose, avvenimenti passati, presenti, futuri, come: vedere oggetti chiusi in scatole o in buste opache, leggere libri chiusi, descrivere esattamente il pensiero in altre menti...

Con *telepsichismo* si designa tutta la fenomenologia della metapsichica subiettiva o mentale, cioè lo psichismo a distanza e oltre le possibilità normali di percezione della realtà esterna. Esso, dunque, racchiude la L., la telepatia (percezione a distanza), la criptestesia accidentale e pragmatica (percezione di realtà nascoste) e, in subordine, rabdomanzia, radiestesia, grafognomia, chirognomia, cartomanzia... v. Metapsichica.

LUCIDO, prete della Gallia (seconda metà del sec. V), predestinazionista. Non ci sono ragioni sufficienti per farne un seguace dell'agostinismo. Insegnava: il libero arbitrio è stato completamente distrutto dal peccato originale; Cristo non è morto per tutti gli uomini; il battesimo è valido e reale soltanto per i predestinati; per coloro che torneranno al peccato (e quindi si presentarono al battesimo « *infideliter* »), il peccato originale rivivrà e sarà imputato; pagani, bambini non battezzati, peccatori sono dannati senza eccezione. Insomma: predestinazione assoluta al bene e alla gloria per alcuni, al male e alla dannazione per gli altri; la libertà, annullata, non giova alla salvezza e la grazia, necessaria al bene, viene concessa solo ai predestinati. v. Predestinazione e Predestinazionismo.

Invitato da Fausto di Riez (v.) a rinnegare questi errori, L. si sottomise alla condanna dei concili di Arles e di Lione (tra il 475 e il 480): nell'atto di sottomissione (PL 53, 683-85) rigetta l'opinione secondo cui « Christus Dominus et Salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit, . . . praescientia Dei hominum violenter impellat ad mortem [inferno], . . . alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos... » (Denz. B., 3026, da aggiungersi dopo il n. 160). — Mansi, VII, 1010 s. — Hefele-Leclercq, II-2, 908-12. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1020-24. — M. Jacquin, *La question de la prédestination aux Ve et VI siècles*, in *Revue d'hist. eccl.*, 7 (1906) 269-300. — G. de Plinval, *L'attività dottrinale nella Chiesa Gallo-Romana*, in Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, IV (Torino 1941) 414. — Hergenröther, II, 291.

LUCIFERIANI sono chiamati tanto i seguaci di Lucifero di Cagliari, quanto alcuni eretici del medio evo diffusi specialmente nel sec. XIII.

I. I seguaci di Lucifero di Cagliari (v.) costituirono piccole comunità dissidenti in Sardegna attorno a Lucifero, in Spagna attorno a Gregorio di Elvira (v.), in Oriente (Oxyrinco, Eleuteropoli) attorno a Efesio ed Eraclida. Agli inizi del V secolo erano, come pare, già scomparsi. Ebbero origine quando Lucifero di C. e Gregorio d'Elvira si rifiutarono di comunicare con quei vescovi che avevano sottoscritta la formula ariana di Rimini, ma che poi si erano pentiti ottenendo di essere riammessi nella Chiesa colla loro dignità e potere episcopali. L'errore dei L. consistette, pare, nel credere che la caduta nell'eresia faccia perdere il potere di ordine. Cf. S. Girolamo, *Altercatio luciferiani et orthodoxi*, PL 23, 155-82. Alcune fonti (una opera anonima citata da S. Agostino, *Haer.*, 81, PL 42, 45, Gennadio, *De eccles. dogm.*, 14, PL 58, 984, ecc.) attribuiscono ai L. una specie di Traducianesimo materiale (v.). Ma altre fonti accusano i L. solo di scisma (cf. *Praedestinatus*, 81, PL 53, 614 s; Isidoro di Siv., *Etym.*, VIII, 5, n. 55, PL 82, 303).

II. Nel medio evo furono chiamati L. coloro che erano creduti, a torto o a ragione, addetti al culto del demonio. Tracce di culto satanico o di riti tendenti a propiziare le potenze infernali, si trovano già in Oriente legate al dualismo neo-manicheo. v. Satanïti. Cf. *Panoplia dogmatica*, di Eutimio Zigabeno, XXVII, 6 ss, PG 130, 1293 ss). In Occidente le testimonianze di culti demoniaci e dei riti osceni, criminali che li accompagnavano, sono frequenti nei secoli XI-XIII. Non si sa fino a che punto queste testimonianze corrispondano a

verità; certamente l'opinione pubblica, che è sempre un po' avida e pavida del numinoso satanico, esagerò e dilatò gli indizi, attribuendo a tutti gli eretici quelli che potevano essere casi particolari, e considerando indubitabile ciò che era diceria o fantasia. Beninteso, non tutto era frutto di fantasia e, d'altra parte, la stessa opinione corrente alimentava l'esaltazione di individui squilibrati fomentando la diffusione delle pratiche sataniche.

Sui L. di Germania (Renania) c'è una bolla di Gregorio IX (13 giugno 1233), con una descrizione diffusa dei riti mostruosi di iniziazione, l'accusa di oltraggio sacrilego contro l'Eucaristia e una breve esposizione della loro dottrina: Lucifero fu precipitato ingiustamente nell'inferno, ma avrà la rivincita, poichè Dio coi suoi cadrà, e l'eterna beatitudine sarà il premio di Lucifero e dei suoi fedeli. La responsabilità di questo documento ricade, per affermazione del Papa stesso, su Corrado di Marburgo (v.), il violento e spesso ingiusto inquisitore, che fu accusato dai vescovi renani di avere estorto colla minaccia del rogo tutte le confessioni che voleva.

In seguito (sec XIV) l'accusa di luciferianismo (demonianismo, satanismo) divenne comune contro gli eretici e, talora, mezzo comodo e spiccio per sbarazzarsi di nemici. Essa colpì i Fraticelli (v.), i Begardi e le Beghine (v.), i Lollardi (v.), i Flagellanti (v.)...; servì contro i Templari (v.) e ne accelerò la soppressione; non risparmiò neppure Bonifacio VIII (v.). Particolarmente furono segnalati nella prima metà del sec. XIV, parecchi nidi di L. in Germania. La credenza nelle Streghe (v.) e i conseguenti processi di Magia (v.), frequenti all'alba dei tempi moderni specialmente in regioni protestantiche, si possono riallacciare alle opinioni sui L. e riferire alle pratiche luciferiane.

Bibl. — I. v. Lucifero di Cagliari, Gregorio di Elvira, Faustino, Ilario e Marcellino luciferiani. — Tillemont, VI-X (v. indice sotto *Lucifer*). — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.* III (Freib. i. Br.) 396 ss.

II E. Amann in *Dict de Théol. cath.*, IX, col. 1044-56. — Hergenröther, IV, 431. — v. bibl. alla voce Inquisizione, Satana, Satanismo, Saraniti.

LUCIFERO. v. Demoni, Satana.

LUCIFERO, vescovo di *Cagliari* († c. 371), ardente ma intemperante sostenitore della fede nicena contro l'eresia ariana. Nel sinodo di Milano (355) si oppose energicamente all'imperatore Costanzo, rifiutandosi di sottoscrivere la condanna di Atanasio (v.), per cui, come Eusebio di Vercelli (v.), Dionigi di Milano (v.) e lo stesso papa Liberio (v.), dovette subire l'esilio. Fu spedito nella Siria Commagene, poi ad Eleuteropoli in Palestina e finalmente nella Tebaide. Morto Costanzo, l'editto di Giuliano (361), che permetteva il ritorno dei vescovi alle loro sedi, pose fine al suo esilio, ma egli rimase ancora qualche tempo in Oriente. Chiamato a comporre la discordia tra meleziani, che volevano il vescovo Melezio (v.) consacrato per intrighi degli ariani, ma in seguito, essendo ortodosso, da essi esiliato, ed Eustaziani (v.), che rifiutavano Melezio in nome del vescovo Eustazio esiliato nel 330 dagli ariani, non fece che aggravare lo scisma consacrando vescovo Paolino.

Intransigente nel rifiuto di comunicare cogli ariani e semiariani convertiti, intralciò l'opera pacificatrice di Atanasio, dando origine a una specie di nuovo scisma, nel quale persistette anche tornato in patria. Da lui ebbe origine e prese nome la setta dei Luciferiani (v.). Ma non tutti gli errori di costoro si devono attribuire a L.: molti autori rivendicano a L. l'ortodossia della fede e la santità della vita.

Scrisse (specialmente durante l'esilio): *De non conveniendo cum haereticis*; *De regibus apostaticis*; *Pro S. Athanasio*; *De non parcendo in Deum delinquentibus*; *Moriendum esse pro Dei Filio*. In questi scritti, tutti indirizzati contro Costanzo, L. non dimostra grande cultura, nè profana, nè teologica: sono evitate le discussioni dogmatiche e gli argomenti svolti riguardano norme pratiche contro l'eresia. C'è, importante, la energica affermazione dell'indipendenza della Chiesa dal potere laico. Gli scritti di L. sono notevoli per la storia della lingua latina in quanto ci informano sul *sermo rusticus*; vi sono, poi, frequenti citazioni bibliche pregeronimiane, che ci fanno conoscere l'antica versione biblica latina.

Bibl. — *Opera*, Venezia 1778, donde in PL 13, 765-1050, con introduzione (col 695-736) e *Vita* di L. (col. 737-64). Vi sono riportate anche una lettera di papa Liberio (col. 765-68), e due di S. Atanasio a L. (col. 1037-42). In appendice, la *Professio fidei* di L. (col. 1049 s). — Ediz. crit. in « Corpus Script. Eccl. Lat. » XIV (Vienna 1886) a cura di Hartel.

Tillemont, VII, 514-29, 763-70; cf. VI-X (indice, sotto *Lucifer*). — O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl Lit.*, III (Freib. i. Br. 1912) 469-477. — U. Moricca, *Storia della letter. lat.*, II-1 (Torino 1928) 165-81. — Bibl. antica presso Enc. It., XXI, 586. — F. Piva, *L. di C. contro l'imperatore Costanzo*, Trento 1928. — G. Cerretti, *L. di C. e il suo « Moriendum esse pro Dei filio »*, Pisa 1941. — G. Thörnell, *Studia luciferiana*, Upssala 1934. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1032-44. — A. Saba, *Fides S. Luciferi episcopi, in un codice antichissimo della Bibl. Ambrosiana*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano 1937, p. 109-16. — J. R. Palanque, *Le Chiese occidentali verso la metà del secolo IV*, in Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, III (Torino 1949) 234, 248 ss. — F. Putzu, *Una fulgida gloria della Sardegna del sec. IV*, Cagliari 1948. — C. Zedda, *La dottrina trinitaria di L. di C.*, Roma 1950. — Ib., in *Divus Thomas* (Piac.), 52 (1949) 276-329. — P. M. Marcello, *La posizione di L. di C. nelle lotte antiariane del IV sec.*, Nuoro 1940. — A. Allgeier, *Der Text einiger kleiner Propheten bei Lucifer v. Calaris*, in *Studia anselmiana*, 1951, n. 27-28, p. 286-300.

LUCILIANO, S., martire sotto Aureliano (270-75). Già sacerdote pagano a Nicomedia, in età avanzata si fece cristiano. Catturato, confessò la fede tra i tormenti. Rimesso in carcere, vi trovò i giovinetti cristiani *Claudio*, *Ipazio*, *Paolo* e *Dionigi*, detenuti per lo stesso motivo. Il conte Silvano, non potendoli piegare all'idolatria, li inviò tutti a Bisanzio, dove i giovinetti furono decapitati e L. crocifisso. Sono festeggiati il 3 giugno, con la vergine *Paola* che, dedita ad assistere i confessori (anche L. e soci furono da lei assistiti in carcere) e a seppellire i martiri, fu ella pure inviata a Bisanzio e decapitata. — Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 3, p. 274-86. — H. Delehaye, *Synax. Ecclesiae Constantin.*, Brux. 1902, 3 jun., col. 725-28. — Nel calendario marmoreo di Napoli al 3 giugno si fa menzione di un Luciano che sembra

identico al nostro L : H. Delehaye, *Martyr. hieron.* [Acta SS. Nov. II–2], Brux. 1931, p. 308[23].

LUCILLA, Flora *e 18 Compagni*, SS., secondo la leggenda sarebbero stati martiri in Roma sotto Gallieno verso il 258, mentre S. Pier Damiani assegna l'anno 180. L. è nome di martire che ricorre nella *Passio* di papa Stefano al 31 ottobre e nell'iscrizione di una basilica in Africa al 16 febbraio. Ma pare che sia una proiezione agiografica della celebre martire siracusana, S. Lucia (v. in bibl.). In Acta SS. *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 29, p. 13–34, si riportano *Acta* di poco valore storico e forse in mescidazione specialmente con gli *Acta S. Lucejae virg. et Aucciae regis*; e altri *Acta* composti da S. Pier Damiani e un'*Appendice* sulla gloria postuma, dove si ricorda la traslazione delle reliquie da Ostia ad Arezzo. — Ughelli, I, 413 s. — Cappelletti, XVIII, 67 s, 81–83. — Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, I, 322; II, 632 s.

LUCINA, si incontra spesse volte nei monumenti della Roma cristiana dei primi secoli.

A) Personaggi. Le donne così nominate, secondo l'Armellini, sarebbero tutte della stessa famiglia. Il Wandinger invece opina che questa denominazione sia un titolo comune per le matrone che assistevano al battesimo dei catecumeni, poichè introducevano le anime tratte dalle tenebre del peccato alla luce della fede e della grazia. Per A. Ferrua « L. non è altro che un simbolo della pietà femminile ».

1) La prima L. ricordata è la « discipula Apostolorum » che avrebbe sepolto il corpo di San Paolo in una necropoli di antichi colombari lungo la Via Ostiense a due miglia dal luogo del martirio dell'Apostolo, dove oggi sorge la basilica di S. Paolo. La stessa L. avrebbe poi dato sepoltura ai martiri Processo e Martiniano in altro podere sulla Via Aurelia. Ciò forse si riconnette al fatto che fin dai tempi di S. Gregorio Magno è constatata l'esistenza presso i sepolcri di questi martiri di un sepolcro « beatae Lucinae », vigilato da una lampada dalla quale l'abate Giovanni tolse l'olio per la regina Teodolinda.

2) Nel *Liber pontificalis* sotto papa Cornelio e sotto papa Stefano (metà del sec. III), si incontra altra L. Questa aiutò papa Cornelio a rilevare i corpi degli apostoli Pietro e Paolo dai nascondigli in cui erano stati portati « ad catacumbas » sulla Via Appia, e seppellì lo stesso Papa « in crypta juxta coemeterium Callysti via Appia praedio suo ».

3) Il De Rossi parla della sepoltura di una terza L. posta nell'Ostriano sulla Via Nomentana, con impresso nella calce il sigillo TURR LUCINES, che farebbe questa L. della gente Turriana. Risulta da altri documenti che al tempo di Diocleziano viveva appunto una L., parente di Gallieno e moglie di un Piniano convertitosi al cristianesimo per un miracolo operato dal prete Antimo e dal diacono Sisinnio. Molti particolari ricorda la tradizione circa questa L. Essa avrebbe composto nel sepolcro San Sebastiano, i martiri Ciriaco, Largo e Smaragdo in un suo podere sulla Via Ostiense con l'aiuto di papa Marcello (a sua volta sepolto nella casa di L. convertita in chiesa), i martiri Simplicio e Faustino e la loro sorella Beatrice in « Via Portuensi ».

4) Altri personaggi dello stesso nome si trovano negli atti di S. Sofia, di S. Urbano, dei SS. Festo, Giovanni, Diogene e Liberale, ecc. La L. sulla *Salaria vetere* sembra una corruzione di *Longinus*.

5) Si ricorda infine la L., sulla casa della quale venne fondata la basilica di San Lorenzo (detta appunto *in L.*), matrona ricordata sotto papa Simmaco la quale, se è contemporanea del martire, può essere identificata con la L. che seppellisce papa Cornelio.

B) Cripte di L. Costituiscono la parte più antica (prima regione) del cimitero di S. Callisto, rimontando al II sec. dell'era cristiana, al periodo nel quale i cristiani si servivano di tombe tutelate dalla proprietà privata di ricche famiglie venute alla fede. Dal punto di vista archeologico, storico ed artistico, sono di grande importanza, sia per le epigrafi, che presentano caratteri di alta antichità, sia per la foggia delle sepulture, sia per lo stile dei dipinti. Nell'ipogeo si incontrano, coi nomi della gente Cecilia, quelli di altre illustri famiglie romane, gli Antonini, i Bassi, i Cornelii, i Pomponii, ecc., così da meritare dal De Rossi la denominazione di « cimitero degli aristocratici ». La questione dei proprietari dell'ipogeo si scioglie senza difficoltà attraverso le parole del *Liber Pontificalis*, che, parlando di papa Cornelio, lo dice sepolto dalla beata L. « in praedio suo Via Appia ». È qui è il sepolcro di Cornelio.

Individuare questa L. è problema più complicato. La soluzione del De Rossi, anche se non perentoria, è piana e convincente. Secondo il grande archeologo, questa L. non sarebbe altro che Pomponia Grecina, moglie di Plauzio conquistatore della Britannia. Le molte iscrizioni rinvenute nelle cripte col nome della gente Pomponia inducono il De Rossi a questa ipotesi. Dopo la sua conversione al cristianesimo (al quale avvenimento fanno pensare anche le parole di Tacito: « cultu non nisi lugubri, animo non nisi moesto egit »), Pomponia Grecina avrebbe assunto il nome spirituale cristiano di L.

Dei due cubicoli che si aprivano al fondo della sala antica, uno è gravemente danneggiato; il secondo, in molto migliore stato di conservazione, coi loculi ben disposti, la volta piana, è ornato di affreschi, come pure è affrescato il passaggio tra l'uno e l'altro cubicolo. È proprio nella parete di questo passaggio che si rivela uno dei più preziosi documenti pittorici dell'antichità cristiana. Esso rappresenta il *Battesimo di Gesù*. Il Battista, stando sulla riva, solleva dalle acque del Giordano il Salvatore, sul capo del quale aleggia una colomba. È la pagina evangelica. Nel secondo cubicolo sono varie pitture: una con un cippo che porta il secchiello di latte e con appoggiato il vincastro pastorale, ai lati una pecora e un montone; di fronte a questo affresco ve n'è un altro dove si scorge un albero e ai suoi lati un tronco con due uccelli, il tutto su uno sfondo di fiori. Sotto la volta, al centro, è raffigurato Daniele fra i leoni, vestito di tunica; ai quattro angoli della volta, figure oranti, pecorelle, pastori, agnelli, genietti, ecc. Spicca però su tutte le altre la raffigurazione di due pesci guizzanti sulle acque, portanti ognuno sul dorso un cesto di vimini. Nel centro un bicchiere riempito fino a metà di vino rosso, e col bicchiere cinque pani in forma di ciambelle. Quando si sa quale sia nelle pitture cristiane la significazione del latte, dell'agnello, degli uccelli, del tirso, dei pesci, del pane e del vino, e quando si pensa all'alta antichità cui risalgono questi affreschi delle catacombe di L., è facile concludere sul loro grande valore dogmatico ed apologetico, oltre che archeologico ed artistico. — H. Lietzmann, *Petrus u. Paulus in Rom*, Berlin 1927[2], p. 179–89. — F. Lanzoni, *I titoli presbiteriali*

di Roma antica, in *Riv. di Arch. crist.*, 2 (1925) 235–38. – J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen*, Paderborn 1918. — R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II (Roma 1942). — G. Belvederi, *Le cripte di L.*, in *Riv. di Arch. crist.*, 21 (1944–45) 121-61, 325-28 (una L. è identificata, a torto, crediamo, con la martire S. Cecilia; ricerche sul «praedium» e le cripte sulla Via Appia «in Catacumbas»; l'autore si sforza di provare la storicità della pia matrona).

LUCINGES d'Arenton Francesco Nicola. Dopo i primi studi a Thones e Annecy, frequentò la Sorbona e conobbe S. Vincenzo de Paoli. Canonico della collegiata di S. Giovanni di Sallanches, ricusò il vescovato di Losanna. Accettò invece quello di Ginevra, offertogli da madama reale Cristina, duchessa reggente di Savoia, e fu consacrato a Torino il 1661. Fu ad Annecy per le feste in occasione della canonizzazione di S. Francesco di Sales. Di grande rilievo è la sua attività pastorale: istituì sinodi annuali preceduti da esercizi spirituali, conferenze mensili su materie teologiche, morali e disciplinari, con programmi da stabilirsi nei sinodi; introdusse le missioni nella sua diocesi, rinnovò la Società dei Buoni Amici, fondata da S. Francesco di Sales, eresse l'ospedale di Annecy e fondò il Seminario. Da Luigi XIV ottenne la chiusura di 23 chiese calviniste nel paese di Gex. Morì, durante la quarta visita pastorale in Abondance nel 1695.

Importanti sono le sue *Costituzioni sinodali* e le *Addizioni*, rispettivamente pubblicate da lui nel 1672 e nel 1685. Di notevole interesse sono anche alcune sue lettere pastorali contro le eresie e gli abusi.

LUCINIUS. v. Giovanni di Altaselva e Savi (*Romanzo dei Sette*).

Lucio, papi.

LUCIO I, Santo (253–254), succede, a Cornelio (v.) morto in esilio a Centumcellae (Civitavecchia). Incerta è la sua origine (Lucca? Roma?) e la paternità (Lucino? Porfirio?); incerto pure il periodo di pontificato. A quella dei cataloghi romani è preferibile la testimonianza di Eusebio che gli dà otto mesi: tra il giugno 253 e il marzo 254.

Eusebio (*Hist. eccl.*, VII, 10, 3; PG 20, 657) ci informa che Valeriano, riconosciuto verso la fine del 253, abbandonò il rigore della persecuzione iniziata da Decio. Cipriano in una lettera a L. si congratula con lui della confessione e del ritorno, accennando alla recente elezione: l'esilio di L. dovette essere breve (*Epist. 61*, PL 3, 973). Ritornato a Roma, L. combattè i seguaci dell'eretico e antipapa Novaziano (v.). La sua condotta a riguardo dei Lapsi (v.) si ispirò alla mitezza già inaugurata da Cornelio. Forse scrisse in tal senso a Cipriano, perchè questi in una lettera a Stefano, successore di L., ricorda che «illi (Cornelio e L.) ... dandam esse lapsis pacem censuerunt (*Epist. 68*, PL 3, 997). Secondo Eusebio, con L. si iniziò la controversia del ribattesimo degli eretici, che doveva inimicare i vescovi di Roma con quelli di Cartagine (*Hist. eccl.*, VII, 2; PG 20, 639). Le altre attività di L., ricordate dal *Liber Pontificalis*, restano incerte, come la disposizione per la quale il vescovo doveva essere accompagnato da due sacerdoti e tre diaconi «per la testimonianza».

Il *Liber Pontif.* (e anche il *Catalogo Feliciano*) narra che L. «capite truncatus est a Valeriano». La notizia, che farebbe di L. un martire effettivo, sembra un'interpretazione falsa del titolo di «martire» che Cipriano dà a L.: il qual titolo veniva attribuito anche ai semplici confessori della fede.

Lo stesso *Lib. Pont.* dice che L. fu sepolto nel cimitero di Callisto: ivi il De Rossi trovò di fatto un frammento di marmo con la scritta *Loukis*.

La Chiesa lo festeggia il 4 marzo, che è probabilmente giorno della sua deposizione.

Gli successe Stefano (v.). — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, III (Siena 1932) 42–45. — Acta SS. *Mart.* I (Venetiis 1735) *die* 4, p. 301–308. — Allard, *Les dernières persécutions du III s.*, Paris 1887, p. 27 ss.

LUCIO II (1144-1145), *Gherardo* o *Gerardo*, bolognese, figlio di Urso *Caccianemici* (famiglia ricordata anche da Dante: Inf. XVIII). Sotto Onorio II fu cardinale prete di S. Croce, dove costruì il monastero per i Canonici Regolari. Cancelliere e bibliotecario sotto Innocenzo II, fu legato in Germania per l'elezione imperiale di Lotario di Suplimburgo (1125). Successe a Celestino II (v.).

I disordini in Roma si protraevano da anni, anche se L., ancora cardinale, ai tempi di Innocenzo II, era riuscito a stabilire una certa tregua. In sostanza, si trattava del movimento comunale, che sorgeva con forme proprie secondo la tradizione antica. Confluivano in esso, oltre alle forze politiche, anche idee religiose: la povertà clericale, la spiritualità del potere ecclesiastico, come dimostrano le pretese dei Romani di togliere al Papa autorità temporale e benefici, tranne le decime e le offerte. Qualche anno dopo apparirà Arnaldo da Brescia (v.), uno dei capi della rivolta antipapale.

L. si alleò coi Frangipane, a cui concesse il Circo Massimo trasformato in fortezza, stante che i Romani avevan scelto come patrizio della città Giordano della famiglia dei Pierleone, fratello dell'antipapa Anacleto (v.). Richiese poi aiuti dall'esterno e prima dai Normanni: L. si incontrò a Ceperano con Ruggero di Sicilia, già ribelle a Celestino II, e combinò una tregua. Poi sollecitò l'imperatore Corrado di Hohenstaufen. Ma nè i Frangipane, nè i Normanni, tanto meno Corrado gli portarono aiuto. L'imperatore, poi, era impegnato sul suo territorio e, d'altra parte, il partito antipapale in Roma era a lui favorevole. Cosicchè il Papa, dopo la «innovazione del Senato», ufficialmente proclamata nel 1144 in Campidoglio, si affidò soltanto all'azione diretta e personale, forse credendo d'aver forze sufficienti per scacciare i nemici dalla rocca. Il card. Bosone dice che l'impresa riuscì, ma fu resa vana dalla morte inaspettata di L. Goffredo di Viterbo invece dice che nell'assalto L. fu colpito da un sasso: portato al convento di S. Gregorio, sotto la protezione dei Frangipane, vi morì quasi subito. Fu sepolto nella basilica Lateranense.

Durante il suo pontificato, fu confermata la primazia di Toledo su tutta la Spagna e stabilita l'indipendenza religiosa della Bretagna. Alfonso di Portogallo offrì il suo regno a S. Pietro, obbligandosi a pagare ogni anno il tributo di quattro once d'oro. Si ricorda inoltre che L. fu in ottimi rapporti con l'abate Pietro di Cluny e curò l'erezione di monasteri.

Gli successe Eugenio III. — *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, II (Parigi 1892) 385 ss, e LXXVII. — Jaffé, II², 7–13. — J. M. Watterich, *Roma-*

norum Pontificum vitae, II (Lipsia 1862) 278-81. — PL 179, 819-938. — Hefele-Leclercq, V-1, 796 s.

LUCIO III (1181-1185), *Ubaldo Allucingoli* da Lucca. Ricevuto nell'Ordine Cistercense da S. Bernardo, divenne cardinale prete di S. Prassede sotto Innocenzo II, di cui fu legato in Francia, vescovo di Ostia e Velletri sotto Eugenio III, che lo inviò in Sicilia. Successe ad Alessandro III (v.), che L. aveva grandemente aiutato nei rapporti col Barbarossa.

Venne eletto e consacrato a Velletri, non essendo ormai più sicura per i Papi la città di Roma, da quando s'erano aperte le ostilità del Comune. Tuttavia, dietro concessioni che non conosciamo, L. potè essere insediato al Laterano nel novembre: ma dopo quattro mesi, il 13 marzo 1182 dovette fuggire e non tornò più a Roma.

Un cronista, Guglielmo di Tiro, lo dice « vir grandaevus » e « modice litteratus ». Nullameno L. era l'uomo più influente del collegio cardinalizio: aveva coronato Alessandro III, di cui sostenne la legittimità contro quattro successivi antipapi (Vittore IV, Pasquale III, Callisto III, Innocenzo III), e di cui aiutò l'azione, consigliandogli atteggiamenti conciliativi, come la tregua di Venezia (1177).

La lotta di L. coi Romani, pur prendendo motivo dal Comune, è legata all'episodio di Tuscolo (Frascati), che i Romani volevano distruggere, come faranno nel 1191. Il Papa, già fuggito da Roma, per evitare quell' orrore invocò l'aiuto di Cristiano di Magonza, cancelliere imperiale: i Romani, sconfitti, dovettero ritirarsi, ma la morte improvvisa di Cristiano (per malaria? per ferite? qualcuno parlò anche di veleno) lasciò loro libero il campo. I Romani ripresero le scorrerie in quel territorio, commettendo atrocità inaudite, come cavar gli occhi ai chierici, che poi, coronati di mitre coi nomi dei cardinali, e legati a rovescio sulle cavalcature, erano inviati al Papa.

Questi, passato da Velletri a Segni, poi ad Anagni, si portò a Verona per incontrarvi il Barbarossa e chiedergli aiuti. Durante il viaggio consacrò la chiesa di S. Pietro a Bologna e il duomo di Modena, dove procedette alla ricognizione delle reliquie di S. Geminiano. I rapporti coll'imperatore, dopo la pace di Costanza (1183), che confermava per la Chiesa il concordato di Worms (1122), erano ufficialmente buoni. A Verona le trattative si svolsero in un vero e proprio concilio (1184).

Il Barbarossa accolse immediatamente la richiesta di aiuti e spedì un esercito guidato da Bertoldo di Könisberg. Ma voleva una contropartita di affari: — 1) la riconciliazione dei chierici e prelati creati dagli antipapi al tempo di Alessandro III. L., pare dopo qualche incertezza, rispose che, essendo stata la nullità di queste promozioni dichiarata dal concilio Lateranense del 1179, spettava a un altro concilio deliberare; — 2) Treviri: in quell' arcivescovado, all' eletto Volcmaro una fazione aveva contrapposto Rodolfo. L'imperatore, che proteggeva Rodolfo, a cui aveva dato l'investitura, chiedeva la conferma per il suo favorito. Non se ne fece nulla; — 3) la eredità di Matilde di Canossa. Già concessa in vassallaggio a Lotario e poi, contro i patti, usurpata, nella tregua di Venezia ne era stata stabilita la restituzione al Papa. Risollevata la questione, tutto finì in aspre discussioni, senza alcun risultato; — 4) la coronazione imperiale, richiesta dal Barbarossa, per il figlio Enrico (a Venezia era stata chiesta solo la coronazione a re di Roma). Poichè il gesto avrebbe reso ereditario il potere imperiale, che era invece concesso dietro elezione, il Papa rifiutò. Si parlò anche della crociata, essendo Gerusalemme caduta proprio in quell'anno nelle mani del Saladino, ma tutto finì con deprecazioni e pii desideri.

Era dunque una rottura generale. Federico lasciò Verona. Il Papa inutilmente vi indugiò fino alla morte, forse aspettando la resipiscenza di Federico. L'unica disposizione concordata fu la bolla *Ad abolendam*, in cui qualcuno ravvisò il testo di fondazione dell' Inquisizione (v). È diretta contro gli eretici già colpiti dal can. 27 del conc. Lateranense del 1179, qui specificati in « catari, paterini, umiliati o poveri di Lione, passagiani, giuseppisti, arnaldisti » e tutti scomunicati; pure scomunicati sono coloro che oseranno predicare senza la debita autorizzazione, diffondere sui sacramenti dottrine difformi dall'insegnamento ecclesiastico, e tutti quelli che o la S. Sede o i vescovi avranno giudicati eretici; scomunicati anche quelli che li ospiteranno o difenderanno o in qualunque modo forniranno aiuti e favori. Seguono le pene. Chierici e religiosi, convinti di eresia, saran ridotti allo stato laicale e abbandonati al braccio secolare, salvo il caso di confessione spontanea con abiura e penitenza. Lo stesso si dica dei laici. La consegna al braccio secolare è stabilita anche per i sospetti, che non provino la loro innocenza. A questa caccia dell'eresia sono impegnati i vescovi, che devono promulgare frequentemente la scomunica papale, pena la sospensione dall'ufficio episcopale per tre anni, e organizzare tribunali per la ricerca dell'eresia. Quanto all'autorità civile, questa si deve considerare a disposizione dei vescovi, se non vuol perdere i diritti civili ed essere scomunicata. Le città che rifiutano la loro opera saranno interdette e private delle sedi episcopali. I privati che favoriscono l'eresia devono essere spogliati dei diritti civili. Nei casi di eresia cessa ogni esenzione dal potere episcopale.

Questa casistica servirà da falsariga ai tribunali posteriori. Si nota nella bolla la preoccupazione di L. per l'eresia dilagante. Lo zelo da lui esplicato per l'applicazione della bolla conferma la gravità del male.

Di minor importanza son le altre azioni di L. Tolse la scomunica, lanciata da Alessandro III, a Guglielmo di Scozia, anzi gli donò la « rosa d'oro » per avviare buoni rapporti. Monaco egli stesso, favorì i monaci in ogni modo e canonizzò Brunone di Segni. Condannò le « ordalie » o « giudizi di Dio »: la condanna passò nelle decretali di Gregorio IX.

Non piegò mai all'ingiustizia e nemmeno al compromesso. Ma si deve dire che delle grosse questioni trattate, non una egli riuscì a risolvere. Assieme all'età, una scusante son le sue molte tribulazioni e la brevità del pontificato.

Gli successe Urbano III (v.). — Jaffé, II^2, 431-92. — Watterich, *o. c.*, II, 650-62. — *Lettere* in PL 201, 1067-1380. — Hefele-Leclercq, V-2, 1114-1129. — É. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1058-1062.

LUCIO, SS.: — 1) Re di **Britannia**, secondo la leggenda nacque da Simone di Cirene, e fu convertito da Timoteo discepolo di S. Paolo; l'esempio di L. fu seguito dai parenti e da gran parte del

popolo. In seguito, rinunciato al regno, diventò missionario, discese in Gallia e giunse nel territorio di Coira, dove operò conversioni. Ivi fu poi martirizzato dai barbari per lapidazione. È considerato primo vescovo e patrono principale della diocesi di Coira. In realtà potrebbe essere avvenuta confusione tra un L. re di Britannia e un L. missionario nella Rezia. Il corpo di S. L., con quello di sua sorella *Emerita*, martirizzata a Trimmio presso Coira, fino al sec. XVI fu nel convento di S. L. di questa città; ora è nel duomo. S. L. è venerato anche a S. Gallo e ad Augsburg. Documenti, oltre la *Vita* manipolata, sono: un'*Omelia* del sec. IX della biblioteca di S. Gallo; la menzione di Beda (*Hist. eccl.*, I, 4, PL 95, 30, che non ne fa un missionario); la frase del *Liber Pontificalis*, che ricorda una lettera di L. al papa Eleuterio (v.), dove il re di Britannia chiede di esser accolto nella religione cristiana; ma qui sembra che si tratti del re Lucio Abgaro IX di Edessa, detto *Brittannio* da *Birtha*, fortezza di quella città, come propone d'intendere A. Harnack: cf. a questo riguardo, *Analecta Bolland.* XXIV (1905) 393. — Festa 3 dic. (4 dic. per la sorella Emerita). — *Vita* in *Mon. Germ. Hist., Script. rer. Merov.*, III, p. 1 ss. — I. G. Mayer, *St. Luzi bei Chur*, Lindau 1876. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 2661-2663.

2) L. di Cirene, uno dei « profeti e dottori » che in Antiochia imposero le mani a Barnaba e Saulo (*Atti* XIII 1-3). In *Atti* XI 20 si ricordano infatti dei ciprioti e cirenensi che entrarono in Antiochia e predicarono il Vangelo ai Greci. È improbabile che questo L. si identifichi con S. Luca evangelista (v.), detto antiocheno, e non abbiamo motivi per identificarlo col L. nominato in *Rom* XVI 21, parente di Paolo. Il pseudo-Ippolito (*De septuaginta apostolis*, n. 44, PG 10, 955) fa di L. uno dei settanta discepoli di Gesù, vescovo di Laodicea in Siria; certamente si riferisce al L. di *Rom* XVI 21 poichè nel suo elenco fa seguire Giasone (vesc. di Tarso) e Sosipatro (vesc. di Iconio) nello stesso ordine in cui sono citati nel testo paolino. In *Constit. apost.* (VII, 46, PG 1, 1053) è detto che L. fu ordinato da Paolo vescovo di Cenchra; sembra essere il parente di Paolo, citato in VI, 18 (ivi, col. 961 C). Anche Epifanio (*Haer.* LI, 6, PG 41, 897 C) ricorda un personaggio dell'era apostolica, di nome L., che difese strenuamente la divinità di Cristo. I Martirologi di Usuardo, di Adone, Romano commemorano al 6 maggio il L. di *Atti* come vescovo di Cirene. — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 6, p. 99 (L. vesc. di Cirene). — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 22, p. 4 (L. o Luca, vesc. di Laodicea, con Apelle e Clemente, tutti e tre discepoli di Cristo).

3) L. di Tessin. v. Uguccione.

4) L. di Toscana. v. Lucchesio.

5) v. Montano, L. e compagni; Tolomeo e L.

LUCIO Destro. v. Higuera (*de la*) Girol. Romano. Il falso *Chronicon Flavii Lucii Dextri* è in PL 31, 55-572.

LUCREZIA, Sante — 1) Vergine ricordata solo nel Martirologio di Usuardo e Romano, al 23 novembre in Merida. In *Vitae Patrum Emeritensium*, opera della I metà del sec. VII, si ricorda una basilica in onore di S. L. (variante, *Leucricia*): cf. Acta SS. *Nov.* I (Parisiis 1887) p. 325. Una iscrizione, probabilmente del VI sec., ricorda reliquie anche di S. L. tra quelle di altri Santi deposte *in hoc altario*. Della vita della Santa non sappiamo niente. — In Martirol. Rom. è detta martire sotto Diocleziano e il preside Daciano. — H. Delehaye, *Les origines* . . . , Bruxelles 1933², p. 370. — *Analecta Bolland.*, 55 (1937) 283.

2) Più nota è un'altra L. († 859), vergine spagnola, detta anche *Leocrizia*, convertita dall'islam al cristianesimo e decapitata in Cordova dagli arabi persecutori, quasi insieme con S. Eulogio. Le loro reliquie furon portate a Oviedo nell'883. Nella pinacoteca di Torino è un quadro del Guercino che la rappresenta con S. Gertrude. — Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 15, p. 411 s. e *die* 11, p. 90-96, dove il suo martirio è narrato negli *Atti* di S. Eulogio, composti da Alvaro di Cordova, intimo amico di Eulogio

LUCULENZIO, scrittore latino non altrimenti noto che per 18 frammenti di commentari biblici, dispersi in mss. italiani, riportati in PL 72, 803-60 (dall'ediz., assai infedele, del Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, IX, 189-254); altro frammento edito da A. Müller, in *Theol. Quartalschrift*, 93 (1911) 205-11, con buona notizia. Il suo commento è semplice, piano, quasi sempre letterale, con abbondanti richiami ai testi biblici analoghi. Egli mostra di conoscere Girolamo, Pelagio, Agostino. — v. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 278. — U. Moricca, *Storia della letter. lat.*, III-2 (Torino 1934) 1555-56, bibl. a p. 1529.

Una certa notorietà acquistò in una recente polemica, poichè un suo passo (PL 72, 838 s) sembra provare l'anteriorità della Regula Magistri (v.) rispetto a quella di S. Benedetto: così opina D. H. Vanderhoven, per il quale il *Magister* non avrebbe alcun rapporto con S. Benedetto nè con L. (*S. Benoît a-t-il connu la Règle du Maître ?*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 40 [1944-45] 176-87). Per B. Capelle, invece, L. conobbe la Regola di S. Benedetto, il quale sarebbe indipendente dal *Magister* (*Le Maître antérieur à S. Benoît ?*, ivi, 41 [1946] 66-75).

LUDANO, Santo († 1202). Secondo la leggenda del XV sec., nacque dal duca scozzese Ildeboldo. Defunti i suoi, costruì un ospedale per infermi e pellegrini, visitò la città di Roma e morì nel viaggio di ritorno, in Alsazia, nel villaggio di Hipsheim, presso la qual località è oggi la parrocchia detta *St. Luden*. Il suo sepolcro fu meta di pellegrinaggi, ma venne distrutto nella guerra dei 30 anni. Festa 12 febbraio e 25 agosto. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 638 s. — J. Braun-er-X. Obresser, *Der Kult des hl. Ludanus im Elsass*, in *Archives de l'Eglise d'Alsace*, 2 (1947-48) 13-61.

LUDBERGA (*Liutbirg, Lutberga, Luitberga*), S. († c. 870), originaria di Solazburg, vergine, reclusa. Col consenso del vescovo Thiatgrim di Halberstadt, si ritirò in una grotta presso Michaelstein. I vescovi Aimone di Halberstadt e Ansgario di Brema l'ebbero in grande stima. È commemorata il 30 dicembre. La sua *Vita*, edificante, fu scritta (c. 880) da un autore anonimo contemporaneo: edita da O. Menzel, *Das Leben Liutbirgs*, Leipzig 1937 (« Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte des Reichs Instituts f. ältere deutsche Geschichtskunde », III), e anteriormente da Pez, II-3, 146-78 e in *Mon. Germ. Hist. Script.*, IV, 158-64.

LUDGARDA (*Luitgard*, *Liutgard*, *Lutgard*), S. (1182–1246), di Tongres, celebre mistica. Di nobile famiglia, per consiglio della madre entrò (c. 1194) tra le Benedettine di S. Caterina presso St-Trond (dioc. Liegi), dapprima come oblata e poi come religiosa, condusse per alcun tempo vita un poco mondana, ed ebbe a subire insidie alla sua castità, fino a quando, essendole apparso Cristo con le sue piaghe ed avendole chiesto un amore esclusivo, si consacrò tutta alla preghiera e alla mortificazione. Visse in famigliare consuetudine con Gesù, Maria, S. Giovanni evangelista, S. Caterina... e parve realizzare in forma materiale la presenza di Dio, cosicchè, quando era chiamata a un officio, diceva: « Signore Gesù, attendetemi qui: vengo subito ». Meditava sì intensamente la Passione, che sul capo le appariva una rugiada di sangue: il sangue un giorno corse giù, e il Signore lo gradì come un martirio. Maria d'Oignies (v.) testimonia che L. convertiva molti peccatori e liberava molte anime dal purgatorio.

Nel 1205 fu eletta priora. Ma nel 1206, per desiderio di vita più austera e col consiglio di Cristina del Belgio (v.), L. passò nel monastero cistercense di Aywières (Aquiria) nel Brabante (dioc. di Namur). Quivi si parlava francese, ma ella era di lingua tedesca: ottima occasione per coltivare il silenzio, l'umiltà, la contemplazione. Del resto continuò le preghiere, i digiuni, le penitenze per i peccatori, per la conversione degli albigesi e degli eretici. Ebbe rapporti coi Domenicani e con grandi personaggi del tempo. Il card. Giac. di Vitry nel 1217 le inviava una lettera con questo indirizzo: « Dominae Ludgardi de Sancto Trudone [St-Trond], amicae suae specialissimae ». Festa 16 giugno. — Tommaso di Cantimpré, suo amico spirituale, ne scrisse la *Vita*, accogliendovi senza critica tutto ciò che gli parve edificante: edita in Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 16, p. 231–63; una rielaborazione versificata in antico olandese (c. 1266–76) fu edita da F. van Veerdeghem, Leida 1900. — P. Broeckaert, Bruxelles 1847. — R. P. Jonquet, ivi 1906. — A. Zimmermann, *Kalendarium benedictinum*, II (1934) 318–20. — Id. Verkest-C. Coppenis, *De hl. Lutgardis en Affligem*, in *Affligemensia*, 1946, fasc. 3°, p. 49–52: rapporti tra l'abbazia di Affligem e L., che vi fu venerata dopo il 1613: una lettera (22-VI-1614) di Fr. Buisseret vesc. di Namur e arciv. eletto di Cambrai, sul culto di L. — A. Van Roy, *Lutgardis van Tongeren*, Bruges-Bruxelles 1946, ottima biografia (in particolare, la vita interiore di L. è paragonata a quella di Gemma Galgani). — In *Le Coeur* (« Etudes Carmélitaines »), Bruges 1950, un bell'articolo di Debongnie sugli inizi del culto al S. Cuore di Gesù. — In *Ons geestelijk Erf*, 20 (1946) numerosi articoli, tra cui L. Reypens (p. 7–49) sulla fisionomia mistica di questa prima devota del S. Cuore; D. A. Stracke (p. 50-101) sulla *Vita* versificata in volgare, attribuita a torto a Guglielmo d'Affligem, mentre non è scritta da un religioso nè per religiosi; B. Spaapen (p. 102-37 e 434-50) sulla iconografia di L.; A. Van Roy (p. 177–82) su *La esposa de Cristo*, vita redatta in spagnolo da Bern. de Villegas S. J. (edita 1625, 1635; vers. ital. 1661); B. Spaapen e St. Dirne (p. 183–89, 324-68) sul culto liturgico e privato di L. — E. Van der Straeten, *Lutgart, herderin van't Vlaamsche volk*, Lovanio 1947. — S. Roisin, *L'agiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII s.*, ivi 1947.

L. di Wittichen nella Selva Nera, B. (1291–1348), beghina dal 1303 a Wolfach, indi fondatrice e superiora (1323–24) del monastero di Terziarie francescane di Wittichen (che nel 1402 passerà alle Clarisse), favorita di straordinari doni mistici. Tutta la sua vita è una fioritura di estasi e di intime comunicazioni con Dio. Pellegrinò consolando malati, moribondi, infelici, ammonendo i superbi, convertendo i peccatori. La sua *Vita*, di grande interesse, venne redatta dal parroco Bertoldo di Bombach, edita da F. J. Mone in *Quellensammlung der bad. Landesgesch.*, III (Karlsruhe 1863) 438-68. L. è venerata nel Baden il 16 ottobre, giorno di sua morte. — v. *Etudes francisc.*, 1905, p. 147 ss, 297 ss, 416 ss, 515 ss. Altra bibl. presso K. Bihlmeyer in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 708. — Jörgensen, *In excelsis* Firenze, 1925.

LUDGERO (*Luitgero*, *Lutgero*, *Liudgero*), S. (c. 744–809), n. nella Frisia, probabilmente a Zuylen sul Vecht (che allora era sotto la dominazione franca), fratello di S. Hildegrim (v.). Conosciuto S. Bonifacio (v.), si consacrò con passione agli studi nella scuola monastica di S. Gregorio di Utrecht (v.), che gli conferì la tonsura e nel 767 lo inviò a York per la consacrazione di Aubert suo coadiutore a Utrecht. A York L. si mise alla scuola di Alcuino (v.), al quale rimase sempre stretto da intima amicizia. Vi fu ordinato diacono dall'arcivescovo Egberto e vi si fermò — tranne un breve periodo in cui rientrò in Utrecht — fino al 773. Ritornato in patria con gran copia di mss. (molti trascritti da lui stesso), insegnò nella scuola di Gregorio. Nel 775 era stato inviato a Deventer per restaurarvi una cappella. Accompagnò a Colonia, per la consacrazione episcopale, il successore di Gregorio, Alberico, che lo spinse a ricevere il presbiterato (777).

L. continuando l'apostolato di S. Lebuino (v.), condusse fruttuose missioni in Frisia, convertendo popolazioni, costruendo chiese e monasteri. Cacciato di lì da una rivolta di Sassoni pagani, si recò a Roma (784) per incontrarsi con papa Adriano, indi passò a Montecassino forse per studiarvi l'istituzione e trapiantarla nelle sue terre: prese l'abito ma non professò. Ne lo trasse Carlomagno, che gli affidò l'evangelizzazione dei 5 cantoni della Frisia orientale. Witikindo si era sottomesso (787); L. conosceva quei popoli e la loro lingua. La sua missione, che si spinse fino all'arcipelago frisone, riuscì a distruggere gli ultimi vestigi del paganesimo. Rifiutato il vescovado di Treviri offertogli da Carlomagno (793), L. si dedicò all'evangelizzazione dei Sassoni di nord-est. Fondò un monastero a Werden nella contea della Mark a 20 miglia da Colonia, un altro a Helmstadt, un altro a Mimigardeford (attorno al quale sorgerà la città di Münster in Westfalia), che divenne il centro della sua attività apostolica. I suoi collaboratori furono sottoposti alla Regola di S. Crodegango di Metz (v.), obbligatoria (dal 789) per tutte le terre sottomesse a Carlomagno. A lui si deve anche il primo monastero femminile della Westfalia, costruito a Nottuln per la sorella Gerburga.

Eletto vescovo di Münster (consacrato il 30-III-804 da Ildebaldo arcivesc. di Magonza), brillò per ardore di zelo, che lo avrebbe spinto anche tra gli Scandinavi se Carlomagno avesse consentito (visi-

tava ogni anno le 40 parrocchie della sua diocesi), per spirito di mortificazione che gli faceva moltiplicare digiuni, vigilie e penitenze, per bontà ed effusa carità verso i poveri cui donava con tanta larghezza che sembrò trascurare l'arredamento e il decoro delle chiese (e di ciò fu accusato presso l'imperatore), per intensa pietà, ond'è che subordinava alla preghiera ogni altra occupazione. Con particolari cure personali attese alla formazione dei preti, cui egli stesso spiegava ogni giorno la S. Scrittura (nella scuola della cattedrale) e insegnava la pratica del ministero facendosi accompagnare da essi nelle sue missioni. Dio l'onorò col dono dei miracoli e delle profezie.

Il 25 marzo 809 predicò a Coesfeld, celebrò e predicò a Billerbeck. Quivi, nella notte veniente, morì, come aveva predetto. Münster e Werden si disputarono l'onore di possedere il suo corpo. Fu consultato Hildegrim, fratello di L., il quale scelse Werden, che conserva religiosamente le reliquie di uno dei più grandi campioni della santità cristiana (nel 1075 furono tolte da terra e collocate sotto l'altare maggiore: festa di questa elevazione il 24 aprile). Alcune reliquie di L. passarono a Münster e a Billerbeck.

BIBL. — La *Vita* più antica fu redatta, a c. 30 anni dalla morte di L., dal suo nipote ALTFRID (Altfroy) vescovo di Münster: si trova in ACTA SS. *Mart.* III [Ven. 1736] *die* 26, p. 642-52, in PL 99, 769-96, in MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, IV-1 (Ven. 1735) 17-33, e in W. DIEKAMP, *Die Vitae S. L.*, Münster 1881. — Un'altra *Vita* fu composta dopo l'864 (cf. lib. II, capo 26) da un anonimo, monaco di Werden (l. II, c. 4): vedila in MABILLON, *l. c.*, p. 34-59. — Altri *Miracula* in ACTA SS., *l. c.*, p. 652-65, tratti da varie raccolte. — v. le introduzioni e i commenti a queste edizioni (specialmente ACTA SS., *l. c.*, p. 626-42). — *Litanie* ritmiche in onore di L. sono in PL 99, 795 s e in ACTA SS., *l. c.*, p. 636. — *Vita* di S. Gregorio di Utrecht, scritta da L., è in PL 99, 752-70. — Altre indicazioni bibliografiche presso R. STAPPER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 682 — W. STÜWER, *Die Verehrung des hl. Liudger*, in *Westfalia sacra*, I (Münster 1948) 182-294 con 33 illustraz. — H. BÖRSTING, *Liudger, Träger des Nikolauskultes im Abendland, Gründer der ersten Nikolauskirche nördlich der Alpen*, ivi, p. 139-81. — A. SCHRÖER, *Chronologische Untersuchungen zum Leben Liudgers*, ivi, p. 85-138. — J. PRINZ, *Die Parochia des hl. Liudger. Die räumlichen Grundlagen des Bistums Münster*, ivi, p. 1-83. — Il *Chartularium* di Werden in PL 99, 795-820.

LUDMILA (*Ludmilla, Lidmila*), Santa (c. 860-921), n. a Pšovka presso Mělník, m. a Tetin, battezzata a Velehrad (871) da S. Metodio, moglie del primo duca cristiano di Boemia, Bořivoj, madre dei duchi Spytihněv e Vratislav. Abdicato al trono di Boemia e ritiratasi a Tetin, ebbe sul nipote S. VENCESLAO (v.), figlio di Vratislao, grande influenza, educandolo nella religione cristiana e poi (dal 916) contribuendo all'indirizzo favorevole al cristianesimo del suo governo. Drahomira, madre di S. Venceslao, per gelosia la fece strangolare da due cortigiani (15 sett. 921). Il suo corpo fu sepolto a Tetin, ma prima del 1100 fu trasportato a Praga nella chiesa di S. Giorgio. Il culto di santa s'inizia verso la fine del sec. X e diventa ufficiale nel sec. XII. Con S. Venceslao è la principale patrona della Boemia. Viene spesso rappresentata col capestro al collo. Festa 16 settembre. — ACTA SS. *Sept.* V (Par.-Romae 1868) *die* 16, p. 339-363, con la *Vita* composta nel sec. X dal pronipote CRISTANNO monaco, figlio di Boleslao I. — *Passio S. Ludmillae*, in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV-1 (1887) 572-74, a cura di O. HOLDER-EGGER. — J. PEKAŘ, *Die Wenzels- und Ludmilalegenden*, Praga 1906. — F. STEJSKAL, *Sv. L., jeji doba a vcta* (suoi tempi e culto), Praga 1918. — ENC. IT., XXI, 595.

LUDOLFO (*Ludolfo, Lutolfo*): — 1) L., O.S.B., Santo, per 18 anni abbate di Corbia († 13-VIII-983). Ci informano gli *Annales Corbeienses* (ed. JAFFÉ, p. 36 ss) che nel 1100 avvenne la traslazione di S. L. e del suo successore B. Druthmar († 1046) da non confondersi con Crist. DRUTHMAR (v.): le loro reliquie nel 1662 furono collocate in una cassa d'oro. Festa 13 agosto (con S. Druthmar). — ACTA SS. *Aug.* III (Ven. 1742) *die* 13, p. 139-42. Cf. anche *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 2, p. 234 F e *die* 5, p. 535 B (*Vita S. Meinwerci*, 70) per il B. Druthmar.

2) L., vescovo di Gubbio, B. v. RODOLFO.

3) L. (*magister Ludolfus*), canonico a Hildesheim (dal 1221), decano di S. Croce (dal 1232) e notaio vescovile († c. 1260), raccolse un formulario giuridico (*Summa dictaminis magistri Ludolfi*), edito da L. ROCKINGER in *Quellen u. Erörterungen zur bayrischen u. deutschen Gesch.*, IX-1 (München 1863) 347-402. — Cf. J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littér. lat. au XII s.*, II (Bruxelles-Paris 1946) 54 ss (l'*ars dictaminis*).

4) L., premostratese, Santo († 29-III-1250), dal 1235 vescovo di Ratzeburg in Sassonia. Nella sua diocesi fondò (1237) il monastero di Rehna. Al capitolo della cattedrale impose la Regola di S. Norberto. In difesa della libertà e dei beni della Chiesa, lottò contro le pretese del duca Alberto di Sassonia, che gli inflisse la prigione e mali trattamenti. Per i quali, rimesso in libertà, morì a Wismar. Nell'Ordine è onorato come martire il 29 marzo. — ACTA SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 29, p. 793 s.

5) L., canonico regolare († 1422), dal 1394 abbate di Sagan, nel 1398 disputò contro il wicleffita Stefano in difesa dell'ortodossia. Partecipò al conc. di Pisa (v.). Nel generale turbamento delle coscienze, confessava di non sapere chi fosse il Papa legittimo, e, pur essendo di rigidi sentimenti ecclesiastici, difese le illegalità del concilio. Del resto per lui era indubitabile la superiorità del concilio sul Papa.

Oltre alcune opere ancora inedite (107 *Sermones* del 1412, *Collaciones seu Sermones ad religiosos*, *Expositio Psalmorum*, *Collaciones de indulgentiis*), lasciò due scritti molto importanti per la storia dello scisma pisano: *Tractatus de longevo scismate* (ed. J. LÖSERTH in *Archiv für oesterreich Gesch.*, 1880) e *Soliloquium scismatis* (ed. FR. BLIEMETZRIEDER in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens*, 1905). — PASTOR, *Storia dei Papi*, I, 130 s, 136, 167.

6) L. di Sassonia (c. 1295-1377), asceta e scrittore d'ascetica, tra i più insigni. Diciottenne entrò fra i Domenicani. Nel 1340, per dedicarsi più pienamente alla contemplazione di Dio, passò ai Certosini in Königshofen-Strassburg. Fu priore a Beatusberg presso Coblenza (1343-48); indi, dimessosi, si ritirò semplice monaco a Magonza, poi a Strasburgo, ove morì. Il suo capolavoro è la *Vita Jesu Christi ex quatuor evangeliis aliisque scriptoribus concinnata*, scritta in collaborazione con GIOVANNI de Caulibus (v.): opera cui arrise meritamente straor-

dinaria fortuna di edizioni (Strasburgo 1474, è la prima), di versioni, di compendi. Le fonti neotestamentarie sono fuse in un sol racconto, illustrato con testi di Padri e di scrittori ecclesiastici e offerto in cibo spirituale al lettore con pie meditazioni e preghiere. I capitoli sono conchiusi e compendiati con ispirate preghiere (che furono edite anche separatamente, ad es. a Venezia 1557, come sostanzioso compendio di tutta l'opera). Non a torto L. è considerato uno dei principali ispiratori degli « Esercizi spirituali » di S. Ignazio, che lesse L. all'inizio della sua conversione. Spesso ristampato fu pure il commento di L. ai Salmi: *In psalmos davidicos enarratio juxta spiritualem praecipue sensum* (Parigi 1491), che utilizza i commenti patristici e medievali. — QUÉTIF-ECHARD, *Script. O. Pr.*, I, 568; II, 819. — U. CHEVALIER, *Répertoire*, II (Paris 1907) 2923. — S. AUTORE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1067–70, con cenno sulle opere mss. di L. — M. J. BODENSTEDT, *The « Vita Christi » of Ludolphus the Carthusian*, Washington 1944 (l'opera di L. è tra le più importanti nella letteratura spirituale dei secc. XIV–XV, con l'*Horologium sapientiae* di Susone, le *Meditationes de vita Christi* e l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis). — L. M. F. DANIËLS, *Ludolphus van Saksen en Henricus Suso*, in *Ons geestelijk Erf*, 20 (1946) 138–50 (L. deve a Susone 23 passi della *Vita Christi*). — E. RAITZ VON FRENTZ, *Ludolphe le Chartreux et les Exercices de S. Ignace de Loyola*, in *Rev. d'ascét. et de myst.*, 25 (1949) 375–88. — A. PASSMANN, *Problème um Ludolf von Sachsen*, in *Archives de l'Eglise d'Alsace* 3 (1949–50) 13–34

7) L. Certosino. v. L. di Sassonia.

LUDOVICA, LUDOVICO. v. LUISA, LUIGI.

LUDOVICO (*Louis, Ludwig*): — 1) L., terzo ed ultimo conte di **Arnstein**, *Ven.* (1109–1185). Trasformò il suo castello di Arnstein in un monastero premostratese ed egli stesso vestiva l'abito di religioso converso (1139), mentre sua moglie **Guda** si faceva reclusa. Fondò anche il monastero di Gommersheim. — La sua *Vita* scritta tra il 1198 e il 1233 da LUWANDO monaco di Arnstein, fu edita da J. F. BÖHMER, *Fontes rerum germanicarum*, III (Stuttgart 1853) 326–39.

2) L. da **Besse** (al sec. *Alf. Eliseo Chaix*), O.F.M. Cap. (1831–1910), n. a Besse-sur-Issole, m. a Sanremo. Pioniere del « cristianesimo sociale » in Francia, fondò istituti di credito a vantaggio del popolo (ad Angers nel 1877 la prima banca popolare di Francia, a Parigi nel 1882 il credito mutuo popolare) e la « società protettrice del lavoro e della virtù » (1875). Con l'avvento delle leggi oversive, si ritirò a Sanremo consacrandosi a studi di mistica, di cui lasciò parecchi saggi a stampa. In *Eclaircissements sur les oeuvres de S. Jean de la Croix* (1893) criticò il Poulain per aver distinto l'ascesi dalla mistica e difese la tesi di Saudreau in *Science de la prière* (1903). — H. DE BARENTON, *Le p. L. de B., l'apôtre et l'initiateur des oeuvres sociales en France*, Paris 1935.

3) L. di **Blois**. v. BLOSIO L.

4) L. di **Casoria**, al secolo *Arcangelo Palmentieri*, Venerabile, O.F.M. (1814–1885), n. a Casoria (presso Napoli), m. a Posillipo (Napoli). Figlio di un oste, garzoncello presso un falegname, francescano tra gli alcantarini a 18 anni (1832), professore di fisica, di matematica, di filosofia ne convento di S. Pietro ad Ara ed in altri privati istituti, ebbe vita ordinaria fino a 33 anni, quando si rivelò in lui una vocazione eroica alla santità e all'apostolato della carità. A Napoli, in un clima politicamente e religiosamente arroventato, fu una delle figure dominanti nella seconda metà del secolo XIX, ammirata e difesa dagli stessi nemici della Chiesa, quali l'Imbriani e il Settembrini.

Di spirito francescano genuino, di virtù eminente, di intelligenza aperta e pratica, di operosità multiforme, cuore aperto ad ogni problema morale e sociale, specialmente delle classi povere, realizzò, privo di mezzi e in un periodo di gravi disagi, prodigiose opere di carità. Abbozzò un'Accademia, cui aderirono i migliori ingegni del clero e del laicato, con lo scopo di opporre alle nuove dottrine fallaci una « scienza cattolica ». Fondò un periodico di cultura, *Carità*. Aprì per i sacerdoti un ospedale, « La Palma », un istituto per gli accattoncelli, un collegio per i giovani, battezzato pure « Carità ». In varie località dell'Italia meridionale e centrale — Napoli, Assisi, Melfi, Nola, Priverno, Marano, Afragola, Monte Deserto prospicente il mar di Salerno, Posillipo, Firenze, Roma, Pompei — suscitò varie opere di educazione, di assistenza spirituale e materiale per le categorie più indigenti.

A garantire la continuità delle proprie opere, fondò (8-XII–1859) a Napoli un'associazione di Terziari, chiamati, dal colore dell'abito, *Frati Bigi*. v. RELIGIOSI, VI, 39. — Ad essa affiancò le *Suore di S. Elisabetta*, dette volgarmente *Elisabettine* o, parimenti, dal colore dell'abito, *Suore Bige:* ad esse propose, prima superiora, Margherita Salatino († 1876). v. ELISABETTA, *Congregaz. Relig.* n. 5.

Fino dal 1858 pensò alle Missioni d'Africa. Suo è il motto: « L'Africa dovrà convertire l'Africa ». Pochi anni appresso fu egli stesso in Egitto e nel 1865 i primi Frati Bigi entravano in Africa nella Missione di Skellal.

Ebbe da parte dell'autorità ecclesiastica, segnatamente dai papi Pio IX e Leone XIII, affettuosa stima e delicate missioni diplomatiche presso le autorità civili. Nel VII centenario della nascita di S. Francesco fece scolpire a Posillipo, in un monumento mirabile, il Santo coi tre grandi terziari Giotto, Dante, Crist. Colombo. Morì in concetto di santità, e nel 1907 veniva introdotto il processo di beatificazione (*Acta S. Sedis* 41 [1908] 389–95).

Molte sue opere vissero di lui e con lui: i tristi tempi ne impedirono un ampio sviluppo. Altre furono assorbite. Alcune continuano la missione del fondatore, come la congregazione dei *Frati della carità* o *Frati Bigi* (sigla F. B.), che da Napoli si estese in altre 5 città d'Italia: ebbe dalla S. Sede un ampio decreto di lode il 12-VII-1872 e l'approvazione il 13-VII-1896. Nel 1940 contava 82 membri, di cui 80 in Italia, distribuiti in 11 case religiose, di cui 10 in Italia (casa generalizia a Roma). — ALF. CAPECELATRO, Roma 1893[2]. — R. PELLEGRINI SCHIPANI, Napoli 1887. — M. LE MONNIER, Paris 1892. — L. FABIANI, Napoli 1931[4]. — ENC. IT., XXI, 597 *a*. — A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*[4], p. 298-306 e passim. — *Illustr. Vatic.*, 1932-I, p. 39–42. — G. NARDI, *Il Ven. p. L. da C. e i coll.gi dei moretti*, Milano 1935.

5) L. (*Colini*) di **Castelplanio** (Ancona), O.F.M. (1830-1874) Vestito l'abito francescano ad Assisi (1845), fu lettore della provincia serafica, indi (1862)

teologo privato di mons. Bernardino Trionfetti quando costui, già ministro generale dei Minori, fu fatto vescovo di Terracina, Sezze, Piperno. Con lui partecipò al conc. VATICANO (v.), ove si fece apprezzare per eloquenza e dottrina. Morì nel convento di Aracoeli in Roma, dove era stato chiamato dal ministro generale Bernardino di Portogruaro.

Diede alle stampe pregiati lavori di teologia: *Esposizione del Sillabo* (Velletri 1865); *Il conc. ecum. Vaticano al cospetto dell'odierna società* (Napoli 1869; Torino 1870; cf. *Civ. Catt.* 1869 serie 7ª–VIII, p. 349, serie 7ª–IX, p. 607 e 1870 serie 7ª–XI, p. 181–89; estratto: *Il conc. ecum. Vaticano ed i cattolici liberali*, Torino 1870). *De controversia infallibilitatis* (Napoli 1870; cf. *Civ. Catt.* 1870 serie 7ª–X, p. 724–29); *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo* (4 voll., Napoli 1872–73, 1904²; compendio di M. Andreoletti, Milano 1942), capolavoro del Nostro e uno dei più significativi trattati di MARIOLOGIA (v.) nel secolo scorso, denso di dottrina e caldo di pietà mariana: la tesi svolta è quella della scuola francescana, secondo cui Cristo e Maria furono *ab aeterno* e assolutamente predestinati indipendentemente dal peccato di Adamo (cf. *Civ. Catt.* 1873 serie 8ª–X, p. 704–08); *Seraphicus Doctor Bonaventura in oecumenicis cath. Ecclesiae conciliis cum Patribus dogmata definiens* (Roma 1874), dove si documenta l'influenza di S. Bonaventura nei concilii ecumenici e l'accordo della sua dottrina con quella del conc. Vaticano. — E. LONGPRÉ in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1070 s.

6) L. di Cividale o del *Friuli*, identificato con *L. di Udine* o L. da Strassoldo, dei Minori francescani, fiorito nella prima metà del sec. XV († 1451), maestro in teologia. Missionario nel Levante, s'impadronì della lingua greca e l'insegnò ad Ancona (inverno 1422 o 1421) al futuro papa Eugenio IV, che lo considerò « satis familiaris » (lett. 16–VII–1431 al generale dei Minori Guglielmo da Casale). Nel 1431 lo troviamo quaresimalista a Zara; nel marzo 1432 fino a mezzo nov. 1433, vicario a Ragusa; nel 1434–35 forse inquisitore del S. Uffizio nelle diocesi di Aquileia e Concordia. Nel 1438 risulta rettore della provincia di Romania, dopo Giov. di Negroponte (L. WADDING, *Annales*, a. 1438, n. XXVIII); forse vi durò fino al 1450; ma è certo che Eugenio IV — che aveva raccomandato L. per quella carica fin dal 1431 — o che non fosse contento di L. o che lo ritenesse insufficiente ai bisogni, l'1–1–1446 mandava colà il minore dell'osservanza Jacopo « de Primaditiis » di Bologna in qualità di suo commissario con pieni poteri.

Nel marzo 1431 L. compose un molto mediocre *Dialogus de papali potestate*, dedicato a Eugenio IV (cod. Vat. lat. 4143), edito da BACCIO ZILIOTTO, *Frate L. da Civ. e il suo « Dialogus de papali potestate »*, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 33–34 (1937–38) 151 ss. Nel 1434 con maggiore prolissità riprese lo stesso argomento in un nuovo *Dialogo* (conservato nel ms. Chigi D–VI–97), dedicato all'imperatore Sigismondo. A. CAMPANA (v. sotto) ne offre l'analisi e qualche estratto. In esso L. plagia, con reboanza ingenua e con qualche improntitudine, l'analogo *Tractatus* del domenicano Giovanni da Parigi (v. QUIDORT), scritto nel 1302–03, limitandosi a dare ad esso forma dialogica (Francesco Barbaro interroga e L. risponde) per favorirne la diffusione (e difatti il dialogo ebbe discreta fortuna); forse l'opera non fu ispirata da zelo per la causa papale, bensì dallo scopo opportunistico di guadagnarsi favori.

BIBL. — P. PASCHINI, *A proposito di Fr. L. da Civ. e del suo « Dialogus ... »* in *Memorie storiche* cit., 35–36 (1939–40) 219–21, con osservazioni di G. Mercati e una postilla di B. Ziliotto. — Cf. ivi 38 (1942) 83–85. — L'identità fra L. di Civ. e L. da Strassoldo è senz'altro affermata da ALF. BERENGO MORTE, *Fr. L. da Udine*, in *Le Venezie Francescane*, 10 (1941) 40–48, con notizie documentate e, in appendice, 5 lettere dirette al generale dei Minori circa la figura e l'opera di L. (una di Eugenio IV, 16–VII–1431; tre della repubblica di Ragusa, 29–V–1438, 7–IX–1433, 15–III–1434; una di Franc. Barbaro, 25–III–1451). — ID., *Fr. L. da Civ.*, ivi 11 (1942) 15–20. — A. CAMPANA, *Un nuovo dialogo di L. da Strassoldo O.F.M. (1434) e il « Tractatus de potestate regia et papali » di Giovanni di Parigi*, in *Miscellanea P. Paschini*, II (Roma 1949) 127–56. — G. MERCATI, *Intorno a Eugenio IV, Lor. Valla e Fra L. di Strassoldo*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951) 43–52.

7) L. di Fiandra, O.F.M. Cap. († c. 1750), n. ad Ostenda, nella Fiandra, visse in Spagna, cappuccino nella provincia di Valenza, dove fu professore di teologia, definitore e provinciale, qualificatore della Inquisizione spagnuola presso i tribunali di Valenza, di Murcia e di Maiorca. Ammiratore appassionato di RAIMONDO LULLO (v.), su di lui scrisse, tra l'altro: un *Tractatus*, ancora inedito, dei presupposti necessari a ben intendere la dottrina lulliana; *Tratado y resumen del Caos Luliano* (Palma 1740); *Tratado teologico del sistema luliano* (ivi 1741). Del Lullo tradusse in spagnolo il *Liber felix* (*Libro felix, o maravillas del mundo*, 2 voll., Maiorca 1750). Dal Lullo trasse gli elementi per la composizione di *El antiguo academico contra el moderno esceptico* (Madrid 1743–1745, 3 voll.; un IV vol., promesso, non sembra che venisse stampato). Scrittore copioso, lasciò inoltre vite di Santi, trattati di teologia e di spiritualità, fra cui siano ricordati: *El Catecismo en pratica* (Orihuela 1727), *Caeremoniale Capuccinorum* (Valenza 1731), *Varii dialogi et catecheses* (ivi 1735): in quest'opera, seguendo la sentenza singolare e ormai desueta dal card. CIENFUEGOS (v.), sostiene, contro un avversario anonimo, la « intima, reale e mutua unione di chi degnamente si comunica con l'anima di Cristo anche quando siano distrutte le specie sacramentali ». — ED. D'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 952 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1348s.

8) L. di Fossombrone, O.F.M. Cap. († dopo il 1555), organizzatore della nuova riforma cappuccina, nacque a Fossombrone dalla nobile famiglia dei conti *Tenaglia*. Anima ardente e combattiva, si diede da giovane all'esercizio delle armi. Preso poi l'abito francescano tra gli osservanti (1525), quando MATTEO da Bascio (v.), lasciato l'Ordine, si era dato alla vita di predicazione, fuggì dal suo convento della Annunciata, trascinando con sè anche il fratello Raffaele, con l'intenzione di aggregarsi a Matteo per istaurare la genuina disciplina francescana. Rifiutato da Matteo, che non aveva ancora

ottenuto il permesso di dare il suo abito ad altri, e ricercato dai superiori, si rifugia presso i Camaldolesi di Monte Corona.

Lo raggiunge qui la scomunica di Clemente VII. L. allora si reca a Roma e si presenta al Pontefice domandando l'assoluzione ed il permesso di osservare più rigidamente e più fedelmente la regola. Da questo momento L. dispiega una rara capacità creatrice ed organizzatrice. Diede alla Chiesa un nuovo drappello di soldati eroici, superando difficoltà di ogni genere. Favorito da Caterina Cibo, nipote del Papa, e munito di lettere obbedienziali del ministro provinciale dei Minori Conventuali, sotto la cui obbedienza era passato, ottenne da Clemente VII la approvazione dei suoi voti con la bolla *Religionis zelus* (3 luglio 1528), che lo costituiva superiore della nuova riforma, dandogli facoltà di aggregare nuovi membri e di portare l'abito con il cappuccio quadrato e la barba. Il suo governo avveduto seppe riunire i suoi frati in una nuova e ben disciplinata forma di vita; l'anno seguente si poteva radunare ad Albacina il primo capitolo generale, che formulava le prime costituzioni dell'Ordine.

Il capitolo affidava la direzione della novella congregazione a chi ne era stato il vero ispiratore: Matteo da Bascio. Ma questi, intuendo che la riforma nascente aveva bisogno di uno spirito pratico che le desse una fisionomia definitiva anche come organizzazione, e sentendosi impari alla bisogna, presentò la rinuncia. Il governo ricadde su L., l'uomo che la breve storia di un anno aveva rivelato come la tempra più forte e più chiaroveggente. Nel suo generalato (1529–1535) attuò un programma che sarebbe parso irrealizzabile. Lottò strenuamente e vittoriosamente contro nemici aperti ed occulti: in breve l'istituzione seppe imporsi anche alla irresolutezza del Papa mediceo e alla malafede degli oppositori, esercitando un'attrazione irresistibile anche su parecchi degli uomini più rappresentativi dell'osservanza, che chiesero di essere ammessi tra le file dell'umile riforma.

L'organizzazione esterna aveva impegnato troppo le forze di L., che, preoccupato di affrancare l'Ordine dagli Osservanti, aveva trascurato l'ordinamento interno e la formazione degli spiriti alla particolare spiritualità della genuina vocazione francescana, spingendo troppo i frati verso la vita eremitica a scapito dell'apostolato e degli studi. Incominciò a manifestarsi nell'Ordine un certo disagio e il bisogno di un nuovo capitolo generale, in cui, attraverso opportuni scambi di vedute, si potessero prendere le necessarie misure. Ma L., sia che stimasse opportuno attendere la completa realizzazione di tutti i suoi progetti per la stabilità dell'Ordine, sia che temesse qualche insidia da parte dei nemici, resistette a tutti i richiami, anche ai consigli autorevoli di coloro che, per essere già stati al governo dell'osservanza, avevano pratica ed esperienza.

A troncare ogni indugio intervenne direttamente lo stesso Pontefice. L. radunò il capitolo nel convento di S. Eufemia (novembre 1535). Ma egli aveva ormai perso troppo credito: la nomina a vicario generale dello stimatissimo P. Bernardino d'Asti (v. Pagli) segnò la sconfitta e il declino di L. Il quale conscio di essere stato il padre del nascente istituto e credendosi misconosciuto, si ritirò con altri pochi nella chiesa di S. Tommaso di Formis in Roma e protestò contro le elezioni, impugnandole come invalide. Gli riuscì di strappare al Papa l'ordine di un nuovo capitolo per nuove elezioni. Ma la sua condotta irruente gli aveva alienato per sempre l'animo dei confratelli, che rielessero all'unanimità P. Bernardino di Asti. Allora L. amareggiato abbandonò quell'Ordine, pel quale tanto aveva lavorato e sofferto, e probabilmente si ritirò in un romitaggio aspettandovi la morte. Cf. Francescani, I, 2, C.

Bibl. — Bernardino da Colpetrazzo, *Historia*, I, passim. — Boverio, *Annali*, I, passim. — Pastor, *Storia dei Papi*, VI-2 (Roma 1912) 593 ss. Ed. d'Alençon, *De primordiis O. F. M. Cap. commentarium historicum*, Romae 1921. — Id., *Tribulationes O. M. Cap. primis annis pontificatus Pauli III*, Roma 1914. — Melchior a Pobladura, *Catalogo dei primi 15 o 16 Generali dei Min. Cap.*, in *Collectanea Franc.*, 1938, p. 73-74 — Id., *Historia generalis O.F.M. Cap.*, Roma 1947, p. 18-43. — T. Graf, *Zur Entstehung des Kapuzinerordens. Quellenkritische Studien*, Olten e Friburgo in Br. 1940, ottimo studio sui due più antichi cronisti Mario di Mercato Saraceno e Bernardino da Colpetrazzo, e sull'opera di Matteo da Bascio, L. da F., Bernardino d'Asti.

9) L. da Ponte. v. Ponte (da) L.

10) L. *Giacomo* da S. Carlo, carmelitano (1608–1670), n. a Chalon-sur-Saône, m. a Parigi consigliere e cappellano del re. Ricercatore di diligente laboriosità ma di scarso senso critico, lasciò: *Bibliotheca pontificia* (Lione 1643: scritti di Papi e antipapi da S. Pietro a Urbano VIII, di autori che trattarono dei Papi, di eretici che scrissero contro il papato); *De claris scriptoribus Cabilionensibus* (Parigi 1652); *Pontificum Rom. qui e Gallia oriundi in ea sederunt a. 1305–94 historia* (Par. 1632); *Bibliographia parisina* (Par. 1643–50, 5 voll.: catalogo delle opere pubblicate a Parigi nel 1643-50); *Bibliographia Gallica universalis* (Par. 1646) e molte altre compilazioni bibliografiche rimaste mss. — v. l'elenco delle sue opere in Cosma de Villiers, *Biblioth. carmelitana*, II, p. 272–88. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 182.

11) L. di Strassoldo o di Udine. v. L. da Cividale.

12) L. da Vicenza. v. Volpe.

13) L. Barbo. v. Barbo L.

14) L. Bertrando. v. Bertrando L.

15) L. Francesco *d'Argentan*, al secolo *Giov. Yver*, dei signori di Magny, O.F.M. Cap. (1615-1680), esimio scrittore ascetico, n. ad Argentan, m. a Rouen, cappuccino dal 7 maggio 1630, guardiano in vari conventi, definitore, per due volte provinciale, commissario provinciale nelle Fiandre per dirigere la vita religiosa in quelle province da poco unite alla Francia.

Delle sue opere, che ebbero gran voga e che ancora si leggono con profitto, vanno ricordate: *Conférences théologiques et spirituelles du chrétien intérieur sur les grandeurs de Dieu* (2 voll., Avignone 1750⁴), seguite dalle conferenze *Sur les grandeurs de Jésus-Christ Dieu-Homme* (2 voll., Parigi 1676-1680; Avignone 1752⁴), e dalle conferenze *Sur les grandeurs de la très S. Vierge Marie Mère de Dieu* (2 voll., Rouen 1680; Avignone 1756): opere che ebbero molte edizioni, versioni (anche in italiano, a cura di Giov. Batt. da Dronero, *Conferenze teologiche*, Vercelli 1777 s, ...

Venezia 1833 s), compendi; *Le chrétien intérieur*, o la conformità interiore con Gesù (Rouen 1660–1676, 2 voll.), celebre trattato assai diffuso in Europa, grazie alle molteplici edizioni, alle versioni (anche italiana, a cura Al. Cenami, Venezia 1666 e spesso ancora, solo il I vol.), agli estratti e ai rimaneggiamenti; *Les exercices du chrétien intérieur* (2 voll., Parigi 1664, . . .), che ebbe pari successo (tradotto in italiano da Antonio da Rapallo, Genova 1670, 2 voll.; Venezia 1671; ancora a Torino coll'imprimatur di quella curia nel 1899); poichè la dottrina di L. in certi punti si avvicinava al QUIETISMO (v.), l'opera fu proscritta in qualunque versione e posta all'Indice con decreti del S. Ufficio (26-VII-1689) e della Congreg. dell'Indice (5-VII-1728). — ED. D'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 951–963. — ID., *S. Joannes Eudes et p. Lud. Fr. Argentoniensi*, in *Analecta O. M. Cap.*, 41 (1925) 247–49. — P. LEFÈVRE, *L'oeuvre . . .* e *La doctrine du P. Louis Fr. d'Arg.*, in *Etud. franc.*, 49 (1937) 675 ss, 50 (1938) 194 ss, 51 (1939) 113 ss, 243 ss. — MELCHIOR a Pobladura, *Historia generalis O. F. M. Cap.*, I-2 (Roma 1948) 253 s, 265 s.

LUDOVINA. v. LIDVINA.

LUDUARDO, *Ludimaro*, *Luidardo*, *Liuardo*. . . (sec. IX). Fu nominato vescovo di Vercelli da Giovanni VIII ad istanza di Carlo il Grosso, dal quale venne creato cancelliere dell'impero e incaricato di importanti missioni. Ebbe dallo stesso sovrano, con diploma del 16 marzo 882 emanato in Pavia, donazione o conferma di varie « corti », con tutti i diritti annessi, e fu inoltre costituito signore temporale di Vercelli e del suo contado. Venne calunniato di amorosa tresca coll'imperatrice Richilde, moglie di Carlo il Grosso, ma potè, al pari di essa, provare la propria innocenza. Durante l'episcopato di L., il 13 ottobre 887 gli Unni entrarono in Vercelli passando a fil di spada tutti gli ecclesiastici in cui si imbatterono. Si vuole che in tal procinto anche il vescovo sia stato colto dai barbari, mentre fuggiva con oggetti di valore, e trucidato. — UGHELLI, IV, 767 s. — CAPPELLETTI, XIV, 371 s.

LUDVINO (*Liutvino*, *Leodevino*), S. († 713?). Potente e ricco signore, fondò sulle sue proprietà il monastero di Mettlach in dioc. di Treviri (c. 695) ed egli stesso vi abbracciò la vita religiosa. Secondo la *Vita* scritta da TEOFREDO abbate di Echternach († 1100), L. era nipote di S. Basino vescovo di Treviri, cui successe (698) su quella sede (la quale sarà occupata verso il 720 da Milone, figlio di L., vescovo laico, che terrà anche la sede di Reims). Si crede che L. sia morto a Reims. Con S. Eucario, L. è patrono di Mettlach, dove fu sepolto e dove si mostra una coppa lignea che avrebbe servito a lui durante la vita monastica. Traslazioni avvennero nel sec. XI e nel 1494. Il nome di L. appare già nelle litanie (fine del sec. X) del salterio di Egberto, arcivesc. di Treviri dal 977 al 993 (*Analecta Bolland.* 49 [1941] 285). Festa 29 sett. — ACTA SS. *Sept.* VIII (Brux. s. a.) *die* 29, p. 159–79, con due *Vitae* anonime di scarso valore storico e *Miracula* (di un monaco di Mettlach del sec. XI). — La cit. *Vita* di TEOFREDO fu edita in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV, 1261–68 e da W. LAMPEN, *Theofrid v. Echternach*, Breslau 1920, p. 7–11. — Cf. ID., *Thiofried van Echt. en zijn Vita S. Liutwini*, Bois-le-Duc 1936. — F. SCHNEIDER, *Der Trinkschale der hl. Lutwinus zu Mettlach*, Mainz 1905. — P. MICHAEL, *Die Trierer Festhalender*, Trier 1915, p. 47.

LUEGER Carlo (1844–1910), n. e m. a Vienna, avvocato (laureato nel 1866), uomo politico, membro dell'unione cristiano-sociale del barone di Vogelsang, campione del movimento cristiano sociale austriaco. Uomo di potente originalità e robusta personalità, spirito tanto idealista quanto realista, aderente all'anima del popolo, riuscì a infrangere le catene della schiavitù economica e politica che, sfruttata da speculatori e affaristi manovrati dagli ebrei, inceppava la vita e lo sviluppo di Vienna. Dopo un ventennio di lotta ininterrotta e gigantesca, il Lueger conquistava (1897) il municipio di Vienna, di cui fu eletto borgomastro. Ne era consigliere dal 1875. L'antisemitismo gli aveva procurate alleanze di diverse tendenze, ma fu ugualmente avversario del liberalismo. Controllando energicamente e municipalizzando saviamente i pubblici servizi, la sua amministrazione, durata fino a morte, rese Vienna una delle città più organizzate del mondo.

Richiesto donde attingesse tanta attività, rispose: « Sono terziario francescano, e la mia regola m'impone di consacrarmi alle opere di bene in proporzione della mia influenza e dei miei mezzi ». — ENC. IT., XXI, 607. — F. STAURACZ, Wien–Leipzig 1907. — S. JACINI in *Rassegna naz.*, 174 (1910) 170 ss. — P. C. RINAUDO, *Una capitale cristiano-sociale*, in *Riv. intern. di scienze sociali*, 1910, p. 225 ss.

LUFT Giov. Battista (1801–1870), n. a Hechtsheim (presso Magonza), m. a Darmstadt. Sacerdote dal 1824, fu insegnante nel Seminario di Magonza, poi parroco (1830) a Giessen, dove insegnò teologia morale e pastorale, e dove, con Kuhn, Locherer, Staudenmaier, fondò e diresse (1834–35) gli *Jahrbücher f. Theol. u. christl. Philosophie*. A Darmstadt, poi, fu parroco e consigliere scolastico (dal 1835). Il suo capolavoro, ancor oggi utile, è *Liturgik, oder wissenschaftl. Darstellung der kath. Cultus* (Mainz 1844–47, 2 voll. sui 5 progettati). Per altri suoi scritti e indicazioni bibliograf., v. A. BIGELMAIR in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 701 s.

LUFTILDE, Santa (*Liutilde*, *Luftelda*, *Luetftilde*, *Leuctilde*, *Lütholt* e altre varietà), visse ed è venerata nella località detta, dal suo nome, *Lüftelberg* in diocesi di Colonia, dove è anche un tempio in cui avvenne l'elevazione delle reliquie nel 1623, festeggiata ogni anno in giugno. Del culto mancano documenti ufficiali di approvazione. Viene invocata contro il dolor di testa e i mali d'orecchi.

Non si conosce con precisione l'età in cui la Santa visse. Il suo culto è antico e L. potrebbe esser vissuta nel sec. IX. Un diploma del 1260 riporta già il nome di Lüftelberg; nel 1222 Cesario di Heisterbach scrive di un altare consacrato a L. nel monastero cistercense presso Zülpich (Colonia): Cornelio Curzio, canonico, scrivendone la vita nel 1698, ricorda un'antica tavola recante un componimento poetico in lode di L.

Dopo l'invenzione del 1623, fu fatta altra invenzione nel 1902 e la salma fu deposta in un sarcofago di marmo nella chiesa di Lüftelberg. — ACTA SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 22, p. 1146–1148.

LUGANO Placido, O. S. B. olivetano (1876–1947), n. a Pozzolo Formigaro (Alessandria), sacerdote

dal 1899, insegnante nel Seminario O. S. B. di Settignano, professore di storia eccl. (dal 1906) all'Apollinare di Roma, consultore della S. Congregaz. dei Religiosi (1911) e degli Studi (1913), membro dell'Accademia di religione cattolica (1917) e di altre accademie e commissioni scientifiche, per 27 anni abbate di S. Maria Nuova degli Olivetani presso il Foro. Morì assassinato nel suo monastero.

Inaugurò lo *Spicilegium Montolivetense* con i due primi voll.: I (Firenze 1901), *Chronicon Montis Oliveti (1313-1450)* di Antonio di Barga, e II (ivi 1903), *Origine e primordi dell'Ordine di Montolireto (1313–1450)*. Fondò e diresse per 20 anni (1906–26) la *Rivista storica benedettina*, cui diede numerosi dotti articoli. Aprì nel 1908 la collezione *Monografie di storia benedettina* con il vol. I (Roma 1908), *La Congr. camaldolese degli Eremiti di Montecorona dalle origini ai nostri tempi*. Tra gli altri suoi lavori, si segnalano: *L'Italia benedettina* (Roma 1929) e *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani* [S. Francesca Romana] *1440-53* (Città del Vat. 1945). Per gli altri suoi scritti (449 numeri al 1939, compresi gli articoli), v. l'omaggio degli amici: *Un quarantennio di sacerdozio monastico. Profilo biobibliografico dell'ab. Pl. T. L.*, Roma 1939.

LUGIDIO, Santo (554?–609?), detto anche *Luano* e in irlandese *Lugaid, Lugid, Lugith, Lūd*, fu fondatore e abbate del monastero di Clonfertmulloe, detto ora Kyle, nella marca del Leinster in Irlanda. Il monastero, diverso da quello fondato da S. Brandano non molto lontano da questa località, divenne celebre per il culto a S. L. e fu detto appunto, dal vezzeggiativo del suo nome irlandese Mo-Lúa, « Cluain fearta Molua », cioè *Latibulum Sancti Moluae*. Attivo propagatore del monachismo, L. era stato educato nel famoso monastero di Bangor nell'Ulster da S. Congall, che fu maestro anche del celebre S. Colombano Festa 4 agosto. — Acta SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 4, p. 339–352. — J. Kenney, *Sources for the early hist. of Ireland*, New-York 1929, p. 397-399. — A. M. Tommasini, *I Santi irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 32 s.

LUGLIO e Lugliano, SS. (tra la fine del secolo VII e l'inizio dell'VIII), secondo la leggenda erano due fratelli nati in Irlanda, educati nelle lettere, poi pellegrini in Terra Santa. Al loro ritornoi, Luglio sarebbe stato fatto vescovo; ma, rinunziata la dignità, avrebbero ripreso il pellegrinagg o prima in Inghilterra, poi in Francia, e sarebbero stati sorpresi e colpiti a morte dai predoni nelle vicinanze di Lillers (in diocesi di Arras). Parte delle loro reliquie nel secolo scorso vennero ottenute da questa città per concessione dei cittadini di Montdidier (dioc. di Amiens), dove i due SS. ebbero maggior culto. Festa 23 ottobre. — Acta SS. *Oct.* X (Par.-Romae 1869) *die* 23, p. 108-122. — G. Bouttemy ha trattato del luogo preciso dell'assassinio che sarebbe a mezzodì di Ferfay: cf. *Analecta Bolland.* XIX (1900) 364. — J. Vendryes, *Saints Lugle et Luglien, patrons de Montdidier*, in *Revue Celtique* 44 (1927) 101-109.

LUGO (*de*): — **Francesco**, S. J. (1580-1652), n. a Madrid, m. a Valladolid, fratello del card. Giovanni, teologo molto apprezzato. Gesuita dal 1600, insegnò filosofia a Palencia, poi teologia a Compostella, a Mexico, a Santa Fè. Dal 1645, chiamato a Roma presso il generale, ne fu teologo consultore. Le sue opere principali sono: *Theologia scholastica de Deo, de Trinitate, de Angelis* (Lione 1617); *De septem Ecclesiae sacramentis* (rimasto incompleto, Venezia 1652); *Opusculum de sacramentis in genere* (Valladolid 1638, Granada 1644); *Cursus praevius ad theologiam moralem* (Madrid 1642). — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1071. — Sommervogel, V, 175 s. — Hurter, *Nomenclator*, III^3, col. 911.

Gaetano *Benitez*, O.P. († 1739), uno dei più celebri Domenicani che si prodigarono nella difesa di S. Tommaso contro i giansenisti. Figlio del convento di S. Stefano di Salamanca, fu pure socio del generale Ripoll per le province spagnuole, da ultimo vescovo di Zamora. Le sue opere riguardano tutte la dottrina della grazia contro Giansenio e Quesnell. come: *Concursus Dei praevius et efficax*, 4 voll., Roma 1730; *Vera Christi gratia*, ivi 1733. Riveduta ed ampliata apparve una nuova edizione dei suoi scritti a Roma 1737, in 5 voll. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 1019 s. — Morgott in *Kirchenlexikon*, VIII, col. 290–92. — A. Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae ...*, Graz 1924, p. 91.

Giovanni, S. J., card. (1583–1660), uno dei più grandi teologi della « scolastica d'argento » (sec. XVI-XVIII). N. a Madrid, studiò diritto all'univ. di Salamanca. Nel 1603, seguendo l'esempio del fratello Francesco (v. sopra), entrò nella Compagnia di Gesù. Compiuti gli studi, insegnò filosofia (dal 1611) in vari collegi e (dal 1616) teologia a Valladolid. Nel 1621 chiamato nel Collegio Romano, vi fu professore ammirato per 22 anni. Il 14 dic. 1643, senza essere preavvisato, fu da Urbano VIII, che lo teneva in gran conto, creato cardinale. Accettò la dignità per ubbidienza, ma non mutò la sua vita di pietà, di studio, di umiltà, di carità verso i poveri. Morì in Roma assistito dal card. Sforza Pallavicini, già suo discepolo al Collegio Romano, e fu sepolto, per suo desiderio, ai piedi di S Ignazio. Era popolarissimo per le larghe elargizioni di danaro e di medicine. In varie circostanze rese segnalati servigi alla Chiesa. Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, XIII–XIV (v. indice onomastico). « Claruit sapientia, pietate, prudentia, reliquisque virtutibus » (Ciaconius, IV, 635, cf. 631-36), onorato dai papi Urbano VIII, Innocenzo X, Alessandro VII, dai re Filippo IV di Spagna, Luigi XIII di Francia. « Lucidissimum theologiae sidus », superiore per sottigliezza di ingegno allo stesso Suarez, lo giudica Hurter (*Nomenclator*, III^3, col. 911 s). E S. Alfonso (*Theol. mor.*, III, n. 552): « Post divum Thomam non temere inter alios theologos facile princeps dici potest », per cui l'autorità del de L., ad es., rese comuni opinioni che prima di lui si consideravano poco probabili.

Le opere sue, alcune tuttora inedite, abbracciano quasi tutto il campo della teologia dogmatica e morale. E non sono semplici compilazioni nuove di cose già dette, bensì trattazioni personali e rielaborazioni originali. Dotato di sottile ingegno e di penetrante spirito critico, sapeva cogliere il punto centrale della discussione e offrire la sua sentenza con quella prudente fermezza che è propria dei grandi spiriti. Secondo il vezzo dei tempi, indulge qualche volta a sottigliezze, ma ciò non guasta

troppo il valore della sua opera. Ripensamento originale delle questioni teologiche, acume critico, brevità e chiarezza di esposizione, unione stretta tra dogma e morale, sono le sue caratteristiche.

Sono note in teologia le opinioni del L. sull'oggetto formale della fede (veracità divina e fatto della rivelazione *affermati* nell'atto di fede con assenso immediato «ex apprehensione terminorum»: cf. *De virtute fidei div.*, disp. I, sect. 6 et 7); sull'unione ipostatica (la sussistenza è modo sostanziale aggiunto: cf. *De Incarnatione*, disp. XII); sul mistero eucaristico (la transustanziazione non è *produzione*, ma posizione della sostanza del corpo di Cristo sotto le specie connotante la cessazione della sostanza precedente: cf. *De Eucaristia*, disp. VII, sect. 6, n. 2); sulle IMPERFEZIONI (v.).

Delle opere di L. abbiamo le seguenti edizioni principali: Lione 1652, 7 voll., difettosa; più corrette, Venezia 1718 e 1751, 7 voll.; riprodotte nell'ed. di Parigi 1868–69, e 1891-94, 8 voll., con altro ordine. Nell'ed. di Venezia: il I e II t. contengono: *Disputationes de justitia et jure* (l'opera migliore del L.); il III t., *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae*; il IV t., *Disputat. schol. de Incarnatione*; il V t., *Disput. schol. et morales de sacramentis in genere, de venerabili Eucharistiae sacramento et de sacrosancto Missae sacrificio*; il VI t., *Disp. schol. et mor. de virtute et sacramento poenitentiae, item de suffragiis et indulgentiis*; il VII t., *Responsa moralia*. — Altre opere (come *De anima, Philosophia, Logica, De Trinitate, De visione Dei*, ecc.) sono tuttora manoscritte, in varie biblioteche. — SOMMERVOGEL, V, 176–80, IX, 619 s. — A. ANDRADE, *Varones ilustres... de la Comp. de J.*, V (Madrid 1666). — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1071 s. — M. GRABMANN, *Storia d. teologia catt.*, Milano 1937, p. 237. — J. KOMPEL, *Kard. de L. als Mäzen der Chinarinde*. 1, Feldkirch 1931. — F. ALCANIZ, *De autographo tractatus inediti card. J. de L. «De anima»*, Madrid 1936. — I. GOMEZ-HELLIN, *El tratado inedito «De gratia» del card. J. de L. según un cod. salamantino*, in *Gregor.*, 17 (1936) 321-54. — ID., *Praedestinatio apud Joa. card. de L.*, Roma 1938. — ID., *El magisterio teologico del card. J. de L. en el Colegio Romano*, in *Est. eccles.* 13 (1934) 192-204. — ID., *Texto inedito del card. J. de L. sobre el acto libre de Dios*, in *Archivo teologico granadino*, 6 (1943) 269-342. — G. CANDIA, *La posizione del de L. nella dottrina della universale necessità e possibilità della fede*, Cagliari 1941 (tesi di laurea). — C. M. ABAD, *El magisterio del card. de L. en España* con alcuni dati salienti della sua vita e 7 autografi inediti, in *Miscellanea Comillas* (1892-1942), Santander 1943, p. 331-70. — G. GARCIA, *El card. de L. y los privilegios de la Comp. de J. concedidos por oraculos vivae vocis*, ivi, p. 223-58. — J. DIAMOND, *Mistake in contract. The teaching of L. compared with english law*, in *Irish theol. Quarterly*, 19 (1952) 44–71.

Giovanni Bernardo *Diaz* († 1556), canonista, di Siviglia (altri lo dicono di Lugo), procuratore (vicario) del vescovo di Salamanca, dove aveva studiato; poi del card. arcivescovo di Toledo. Fatto vescovo di Calahorra, intervenne alle sessioni V, VI e VII del conc. di Trento. Era valente anche in latino e greco, buon conoscitore dell'ebraico. Lasciò tra l'altro: *Practica criminalis, canonica* (varie edizioni in Spagna, Italia, Germania, Francia); *Regulae juris; Doctrina magistralis; Antidotum desperationis*. Tra le opere in spagnolo primeggia l'*Aviso para todos los curas de almas*, di cui si conoscono almeno cinque edizioni in varie città della Spagna. Il de L. era molto stimato anche dai migliori canonisti contemporanei, come il Navarro e il Garibay. — *Enciclopedia universal Europeo-Americana* (*Espasa*), XVIII, 892 s. — HURTER, *Nomenclator*, II (1909) col. 1553 s.

LUIGI (*Louis, Ludwig;* lat. *Aloysius*, donde *Aluigi, Alvise...*). v. LUDOVICO.

1) **L. I di Amboise**, arcivescovo di Albi (1474–1503), uno dei più fastosi e prestigiosi prelati del sec. XV, potente signore, uomo politico e agente dei re di Francia, grande mecenate protettore delle arti e promotore della stampa ad Albi, seppe alleare al fasto l'ossequio fermo ai suoi doveri sacerdotali e perciò fu anche un riformatore religioso, animatore del suo capitolo cattedrale. — L. DE LAGGER, *Louis d'A.*, l'uomo di Stato e il protettore delle arti, Albi 1950.

2) **L. d'Angiò, S.**, figlio secondogenito di Carlo lo Zoppo conte d'Angiò, e di Maria figlia di Stefano V d'Ungheria. Nato a Brignoles-en-Provence (o a Nocera dei Pagani?) nel 1274, era parente di S. Luigi re e di S. Elisabetta di Ungheria. A 14 anni fu mandato ostaggio a Barcellona per la liberazione del padre prigioniero di Pietro d'Aragona. Entrò tra i Frati Minori, in seguito a un voto emesso durante una grave malattia: rinunciando al fratello Roberto il diritto di successione sul trono di Napoli, la vigilia del Natale 1296, nel convento di Aracoeli in Roma, faceva la professione religiosa. Dal noviziato era stato dispensato da Bonifacio VIII. Era già sacerdote dall'estate del 1296. A vent'anni (L. era ancora ostaggio a Barcellona), rifiutò l'offerta fattagli da Celestino V dell'arcivescovato di Lione (7–X–1294). Divenne poi vescovo di Tolosa, onde è detto anche L. di Tolosa (consacrato a Roma dal Papa, dopo la professione religiosa, il 30–XII–1296). Partì da Roma all'inizio del febbraio 1297 e, incontratosi a Parigi con Filippo IV il Bello, giunse, all'inizio dell'estate, in Tolosa, dove nei pochi mesi della sua opera mostrò di quanto zelo e bontà fosse animato. Ritornato dalla Catalogna, dove aveva visitato la regina Bianca sua sorella, si trattenne presso suo padre in Provenza. La tisi lo spense il 19 agosto 1297, nel castello di Brignoles.

Lo canonizzò Giovanni XXII (7–IV–1317), che inviò un breve alla madre, ancora vivente, del Santo. Il suo corpo, secondo la sua volontà, fu inumato nella chiesa francescana di Marsiglia, donde nel 1423 fu trasferito da Alfonso d'Aragona nella cattedrale di Valenza. Festa 19 agosto. — *Acta SS. Aug.* III (Ven. 1752) *die* 19, p. 775–822, con *Vita* scritta da contemporaneo, familiare del Santo (p. 806–22). — Un'altra *Vita*, di grande importanza, fu scritta, durante il pontificato di Giovanni XXII, da GIOVANNI di Orta (Trani), confidente, cappellano domestico e confessore di L.: edita in *Analecta Bolland.*, 9 (1890) 281-353 (cf. introd. p. 278-81). — Per una *Vita* tedesca, v. ivi, II (1892) 185. — P. GROSJEAN, *Vitae S. Lud. Tolosani et S. Antonii de Padua e codd. dubliniensibus*, ivi 46 (1928) 344–64. — A. HEYSSE, *De vita S. Ludovici ep. Tolosani contenta in codicibus Paris.*

Nat. lat. 5376 et Ottob. lat. 2516, in *Arch. franc. hist.*, 40 (1947) 118-42. — *Processus canonizationis et legendae variae S. Ludovici O. F. M. episc. Tolosani*, in *Analecta francisc.*, VII, Quaracchi 1951; cf. *Rev. d'hist. eccl.*, 46 (1951) 786-91. — M. R. Toynbee, *St. Louis of Toulouse and the process of canonisation in the XIV th century*, Manchester 1929; cf. *Anal. Boll.*, 49 (1931) 210-16. — V. Verlaque, *St. Louis, prince royal, évêque de Toulouse et la famille d'Anjou au XIII s., d'après des documents inédits*, Paris 1885. — C. Vielle, *St. Louis d'Anjou*, Vanves 1930. — L. Chancerel, *S. Louis d'Anjou patron des prisonniers*, Paris 1944. — P. de Laget, *S. L. de Marseille*, Marseille s. a. (la bolla di Celestino V che nominava L., allora ostaggio, vescovo di Lione, fu a torto considerata apocrifa: fu strappata al Papa al fine di mitigare la prigionia del principe; fu poi annullata da Bonifacio VIII e non se ne parlò nel processo di canonizzazione).

Donatello effigiò il Santo in una splendida statua tutta coperta d'oro, posta (1423) nella nicchia orientale di Orsammichele, donde verso il 1463 fu traslocata in una nicchia della facciata di Santa-croce e infine, nel sec. scorso, al museo di questo tempio. Cf. B. Kleinschmidt, *St. Ludwig von Toulouse in der Kunst*, in *Arch. francisc. hist.*, 2 (1909) 197 ss. — E. Bertaux, *Les Saints Louis* [L. IX e L. d'A.] *dans l'art italien*, in *Rev. des deux mondes*, 1900, p. 616-44. — *Anal. Bolland.*, 20 (1901) 231 s.

3) **L. d'Aragona**, Card., nipote di Ferdinando I e fratello naturale di Alfonso re di Napoli. Già sposato in un matrimonio politico con Battistina Cibo, nipote di Innocenzo VIII, rimase vedovo l'anno seguente alle nozze, e divenne chierico.

Cardinale diacono di S. Maria in Cosmedin dal 1496, ebbe vari episcopati, commende ed abbazie. Partecipò ai tre conclavi di Pio III, Giulio II e Leone X. Nel 1499 accompagnò in Spagna la vedova regina Giovanna di Napoli. Il suo periodo più felice fu sotto Leone X, che lo ebbe compagno favorito di feste, di cacce e di vita mondana. Amante della musica sacra e profana, regalò al Papa un piccolo organo che era un capolavoro d'arte. Nel 1517 abbandonò Roma, perchè accusato, si disse, d'aver partecipato alla congiura petrucciana (v. Leone X).

I buoni rapporti con Leone X eran già ristabiliti l'anno seguente. Papa e cardinale si emulavano nel lusso e nella liberalità. Il palazzo dei Penitenzieri o della Rovere era di L. Il suo nome non è legato a nessuno dei grandi avvenimenti del tempo, a cui si tenne estraneo, ma a un viaggio in Europa, di cui lasciò interessanti annotazioni il suo segretario Antonio de Beatis.

Morì a Roma nel 1519 a 44 anni e fu sepolto a S. Maria sopra Minerva. Dei cardinali giovani fu forse, nonostante tutto, il migliore. — Ciaconius, III, 187 s. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, III, col. 1402 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, III-IV, passim. — Id., *Die Reise des Kard. L. v. A. durch Deutschland, die Nederlande, Frankreich und Oberitalien (1517)*, Freib. en Br. 1905.

4) **L. di Borbone**, vescovo principe di Liegi (1438-1482). Fu allevato alla corte dello zio, Filippo il Buono, duca di Borgogna, il quale sperava di ottenere colla carriera ecclesiastica del nipote l'influenza desiderata sulle città dei Paesi Bassi. Nel 1455, colle dimissioni del vescovo di Liegi, Giovanni di Heinsberg, l'occasione ne è propizia: Callisto III, che aspetta grandi cose da Filippo per la crociata, concede l'episcopato al nipote, che nel luglio dell'anno seguente fa il suo ingresso in Liegi. L'accoglienza fu piuttosto fredda: si temeva l'influenza dello zio, il cui sistema autoritario non incontrava alcuna simpatia in quelle regioni democratizzate dall'avvento al potere delle arti e dei mestieri. Il re, per parte sua, ostile com'era a Filippo, sosteneva l'opposizione.

Per parare le pretese popolari nel 1458 L. fa dichiarare dagli scabini di Liegi i suoi diritti e privilegi, in 18 punti. La città in risposta propone 19 articoli, per affermare le sue libertà. È la lotta in atto; e il vescovo non era capace di conciliarsi alcuna benevolenza. La pace, cosiddetta « dei Minori » (1460), fu solo apparente. Re Carlo VII non cessava dal lavorare nascostamente. Si giunse a forme di aperta ribellione con squadre di fustigatori organizzati contro i procuratori fiscali dei tribunali ecclesiastici, particolarmente nella regione di Looz.

Morto Carlo VII (1461), succede Luigi XI. La deputazione ecclesiastica e nobiliare è dal nuovo re accolta con indifferenza, mentre quella popolare è ricevuta con tanta cordialità che i cittadini stabiliscono di porsi sotto la protezione del re. Per rappresaglia, L. subito dopo, con un atto inconsulto lanciò l'interdetto sulla città. La quale ricorse al Papa. Il legato pontificio finì col confermare l'interdetto, aggiungendovi la scomunica. Lo zio di L., il quale aveva ogni interesse a che il nipote vivesse in pace coi sudditi, tentò di intervenire, essendo tra l'altro imminente la guerra col re, ma Liegi concluse un trattato di alleanza colla corona. Il resconfitto abbandonò Liegi, che fu occupata dalle truppe di Carlo il Temerario, figlio del duca di Borgogna, e posta alle dipendenze di questo principe. Contemporaneamente Paolo II con la cosiddetta « bolla paolina » ribadisce l'interdetto.

Continuavano gli attentati terroristici contro gli uomini del vescovo, che ancora non aveva potuto rientrare in città: anzi, si provò un ennesimo gesto d'armi, dopo il quale Carlo il Temerario impose il ritorno del vescovo e dei suoi partigiani e un luogotenente del duca. Ma L. (che, finalmente, nel 1466 si fece ordinare sacerdote e consacrare vescovo), per un dissenso su qualche nominativo di suoi uomini esclusi dalla città, rifiuta di ritornare. La città approfitta della morte del duca Filippo (1467) per tentar di avere il vescovo dentro le mura colla forza, ma L. si rifugia presso Carlo il Temerario, che dopo una facile battaglia fa col vescovo il suo ingresso solenne in Liegi (17 novembre 1467). Da questo momento il vescovo è vassallo del cugino Carlo e la città perde ogni privilegio. Un'altra insurrezione, nell'ottobre dell'anno seguente, provocherà il saccheggio.

Alla morte di Carlo (1475), la città riacquista, coll'intervento del vescovo, le libertà perdute: fatti saggi dall'esperienza i cittadini stabiliscono di restar neutrali tra il re di Francia e il nuovo duca. Ma ecco sorgere in città il partito dei partigiani del re: il vescovo per non lasciarsi spodestare scese in campo e rimase ucciso.

Il periodo del governo di L. fu disastroso per Liegi, anche se la responsabilità non risale tutta a lui: le difficoltà dei tempi avrebbero richiesto un vescovo meno frivolo e debole di L., che aveva

S. Luigi IX prende la croce: Miniatura del *Libro d'ore* della regina Giovanna II di Navarra.

anche contratto nozze illegittime con Caterina di Egmont, principessa di Gheldria. — C. Tihon in *Dict. d'hist. et de géogr. ecc.*, IX, col. 124–132, con fonti e studi.

5) L. di Borbone, Card., nato il 2 gennaio 1493 da Francesco e da Maria di Lussemburgo, detta « la madre dei poveri e dei religiosi », fu vescovo di Laon non ancora diciottenne, ed ebbe in seguito molti episcopati ed abbazie; nel 1518 è cardinale prete dei SS. Silvestro e Martino. Dopo la morte del card. Antonio da Prato, alla fine del 1535, diventa vescovo di Sens, primate di Francia e Germania, provvisore della Sorbona. È il vescovo della corte: celebra a Notre Dame il matrimonio di Maddalena, figlia di Francesco I, con Giacomo di Scozia; battezza Francesco II, figlio di Enrico II a Fontainebleau; pontifica ai funerali di Francesco I a St. Denis, dove corona, due anni dopo (1549), la regina Caterina de' Medici. Fu generale dell'esercito di Enrico II e padrino al battesimo di Enrico IV, per conto dello stesso re. A lui si deve la costruzione del palazzo Borbone a Parigi. Diventato arciprete di S. Chiesa, assunse il titolo di S. Sabina e passò alla diocesi di Palestrina. Fu legato pontificio in Savoia.

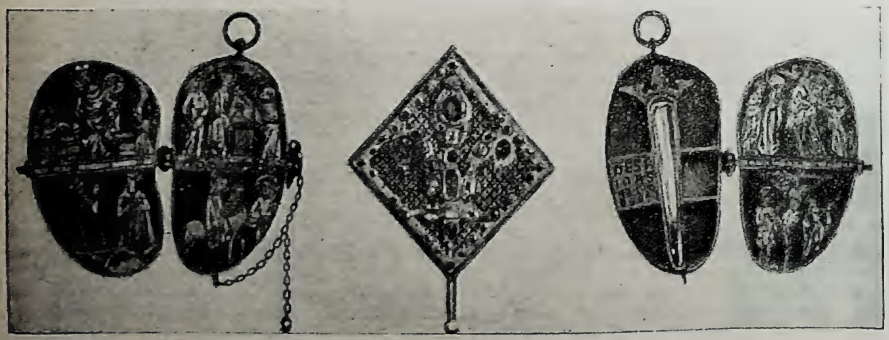
Morì a Parigi nel marzo 1556 (qualcuno dice a Laon nel 1557). Il corpo fu sepolto a Laon, mentre il cuore fu collocato in un'urna a St. Denis. Francesco I dominava così saldamente la politica del suo paese, che non c'era posto per un cardinale, sia pure di tanto lustro. E non si ha memoria di benemerenze religiose del nostro cardinale, anche se si ricorda la sua devozione alla Madonna.

Alcune sue *Lettere* furono pubblicate da A. Saussay nella raccolta *De mysticis Galliae scriptoribus*. — Ciaconius, III, 386 s.

6) L. IX, re di Francia, S — *a*) Nato, probabilmente, a Poissy, il 25 aprile 1214, alla morte improvvisa del padre Luigi VIII (1226) divenne re e fu coronato a Reims nello stesso anno. Nel 1234 sposò Margherita di Provenza e rimase fino all'anno seguente sotto la tutela della madre, Bianca di Castiglia, che anche dopo, fino alla morte (1252), continuò ad esercitare sul re una grande influenza. I primi anni del regno sono ripieni delle guerre coi feudatari, e col conte di Tolosa in particolare per l'eresia albigese. La coalizione dei feudatari, capeggiata da Pierre Mauclerc, duca di Bretagna, e poi da Filippo, detto Hurepel, legittimato dal re Filippo Augusto, fu domata durante la minor età di L. (v. B. A. Pocquet du Haut-Jussé, *Pierre Mauclerc et l'esprit du XIII s.*, s. l. s. a.). Più difficile risultò la lotta contro Raimondo VII di Tolosa: la regina madre ebbe dalla sua parte il cardinal di S. Angelo, Romano Frangipane. Si concluse solo nel 1229 col trattato di Parigi, per il quale Beaucaire e Carcassonne passarono alla corona e Raimondo si obbligò a concedere la figlia ed erede Giovanna come sposa a un figlio o fratello del re (la sposerà poco dopo Alfonso di Poitiers, fratello di L.). La Linguadoca si ribellò ancora, ma la pace di Lorris (1243) segnò la sua definitiva sottomissione.

Feudatari e albigesi vennero sempre sostenuti dal re d'Inghilterra, Enrico III, il quale sperava di rifarsi delle perdite territoriali da lui e dal padre subite da parte del padre nonchè del nonno (Filippo Augusto) di L.: ai Plantageneti sul suolo francese non era rimasta che la Guienna. La pace tra i due re non si ebbe che nel 1258, ratificata a Londra nel 1259.

b) Le relazioni tra L. e la Chiesa furono, se non



Fibbia e reliquiario di S. Luigi IX.

sempre ottime, buone. Durante il suo regno si introduce in Francia l'Inquisizione. Qualche attrito si ebbe a causa delle tasse ecclesiastiche da pagare a Roma: se L. non permise o protesse, certo tollerò associazioni di feudatari laici contro le esenzioni del clero, intese anche a limitare l'accrescersi della ricchezza dei religiosi.

Nella lotta del papato con Federico II, L. si mantenne strettamente neutrale: solo dopo la deposizione dell'imperatore, decretata a Lione nel 1245, L. si offrì come mediatore presso il Papa, senza però giungere a conclusione alcuna. A Federico II, che aveva manifestato il proposito di impossessarsi del Papa, si oppose recisamente

c) Due sono le crociate a cui L. partecipò personalmente. La prima nacque dal voto fatto durante una grave malattia. Malgrado l'opposizione della madre e dei suoi consiglieri, L. partì nell'agosto 1248 per Cipro, donde nella primavera successiva passò in Egitto, conquistando Damietta. Tentò quindi una spedizione verso la città del Cairo, ma la condotta del fratello Roberto d'Artois ed il clima micidiale lo costrinsero a ritirarsi; e venne fatto prigioniero. Potè con una grande somma riavere la libertà nel maggio 1250. Passò allora nella Siria, dove fortificò molte località, e si recò a Nazaret. La morte della madre (dicembre 1252) lo costrinse ad abbandonare l'impresa: la notizia gli giunse nel 1254.

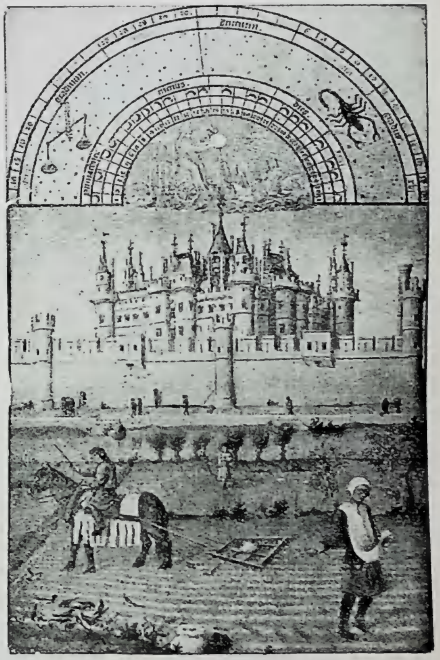
All'inizio del 1267 annunciò una nuova crociata: gli fecero credere che Tunisi fosse la chiave dell'Oriente e che quel soldano fosse disposto alla conversione. La peste annientò il suo esercito; lo stesso re ne fu colpito e ne morì il 25 agosto 1270.

d) Il suo corpo, trasportato in Francia, fu sepolto a S. Denis. Si dice che il suo cuore sarebbe stato ritrovato nella Sainte-Chapelle nel 1843, ma i documenti portati non sono probativi.

Sarebbe troppo lungo enumerare i meriti di L.: la santità della vita, le molte opere di carità (le « Filles-Dieu » per le prostitute, i « Quinze-Vingts » per i ciechi, gli ospedali di Pontoise, di Vernon, di Compiègne, ecc.), lo zelo per la conversione degli ebrei... Le note più caratteristiche riguardano il suo regno. « Re giusto », fu definito. Ed è viva ancora nella tradizione la rappresentazione, lasciata dal suo collaboratore e biografo Jean de Joinville (v.), di lui seduto sotto la quercia di Vincennes per render giustizia a tutti: parentela o nobiltà, oro o argento non gli impedirono mai di perseguitare i malfattori, come seppe Enguerrand de Coucy che aveva fatto uccidere tre cacciatori sorpresi nei suoi domini. L. è il primo a iniziare la grande opera legislativa della monarchia francese: nell'ordinanza del 1260 proibiva il duello giudiziario, sostituendolo colle prove testimoniali.

Fu anche cultore del sapere. Alla Sainte-Chapelle formò una ricca biblioteca e amava circondarsi dei sapienti dell'università di Parigi: Roberto Sorbon (il fondatore della Sorbona), S. Tommaso d'Aquino e S. Bonaventura erano in rapporti di familiarità con lui, che li invitava spesso alla sua tavola.

e) Il processo di canonizzazione fu iniziato fin dal 1273 sotto Gregorio X da Simon de Brion, cardinale di S. Cecilia, che, come legato in Francia, aveva conosciuto personalmente il re. Divenuto Papa col nome di Martino IV, il cardinal Simon affidò la continuazione del processo a Rolando Taberna, vescovo di Spoleto. Toccò a Bonifacio VIII farne la solenne canonizzazione il 6 agosto 1297. L. ottenne anche l'elogio di Voltaire (*Essai sur les moeurs*): « L. sembrava un principe destinato a riformare l'Europa, se fosse stato possibile, a rendere la Francia trionfante e ordinata e a essere in tutto il modello degli uomini. La sua pietà, che era quella d'un anacoreta, non gli tolse alcuna virtù regale. Una saggia economia non rubò niente alla sua liberalità. Seppe accordare una politica profonda con una giustizia esatta e forse è il solo sovrano che meriti questa lode: prudente e fermo nel consiglio, intrepido nella lotta senza esagerazioni, pieno di pietà come se fosse sempre stato disgraziato. Non è concesso all'uomo spingere più in là la virtù ». Festa 25 ag.



La Sainte Chapelle di S. Luigi IX al tempo di Carlo V di Francia: Miniatura del *Libro d'ore* del duca di Berry.

Bibl. — Frammenti dell'inchiesta (perduta) per la canonizzazione pubblicati da H.-Fr. Delaborde, in *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France*, XXIII (Paris 1896); altri estratti in Guillaume de Saint-Pathus (confessore della regina Margherita), *Vie de Monseigneur S. L.*, edito da Delaborde, ivi 1899. — Jean de Joinville (v.), *Histoire de S. L.* — Lecoy de la Marche, *S. L. et son temps*, Tours 1875. — Ch.-V. Langlois, *S. L.*, Paris 1887. — E. Berger, *S. L. et Innocent IV*, Paris 1893. — Id., *Histoire de Blanche de Castille*, Paris 1895. — L. S. Tillemont, Paris 1874 ss, 6 voll. (a cura di J. de Gaulle). — H. Wallon, Tours 1892². — M. Sepet, Paris 1924¹². — G. Goyau, ivi 1928. — J. Boulanger, ivi 1928. — Fr. No-

HAIN, ivi 1932. — COL. YVER, ivi, Spes. — CH. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre du X au XII siècle*, Paris 1933. — J. HUIZINGA, *Autunno del medio evo*, passim, Firenze 1942. — ACTA SS. *Aug.* V (Venetiis 1754) *die* 25, p. 275-758. — E. VACANDARD in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col., 519-525. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI 2, col. 2605-09 (storici di S. L.). — Id., ivi, VIII-2, col. 2671-74. — Per l'iconografia di S. L., v. FR. NOHAIN, *Images de S. L.*, Paris 1934. — Celebri i panegirici di BOURDALOUE, *Oeuvres*, Paris 1877, II p. 652-661, e di MASSILLON, *Oeuvres*, Bar-le-Duc 1873, II, p. 417-437. — É. A. VAN MOÉ, *S. Louis « Enseignements à son fils aîné »*, Paris 1944 (la lettera al figlio e successore Filippo III fu edita e commentata anche da H. F. DELABORDE in *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, 1912; cf. P. VIOLLET, ivi, 1869, 1874). — J. MADAULE, *S. L. de France*, Paris 1943. — G. RAVOIN, *S. L.*, Paris 1945. — A. BAILLY, *S. L.*, Paris 1949 (si notano anche i difetti di L.: la mancanza del senso del reale, perchè la politica, pensa l'A., non si può fondare sui principii evangelici!). — H. BORDEAUX, *Un précurseur. Vie, mort et survie de S. L.*, Paris 1949 (ottimo per informazione ed espressione d'arte). — A. GARREAU, *S. L., et son royaume*, Paris 1949. — J. LARCENA, *Le VII centenaire de la I croisade de S. L.*, in *Rev. génér. Belge*, 1949, fasc. 89, p. 421-32. — R. GROUSSET, *S. L. et les alliances orientales*, in *Etudes histor.*, 1948, fasc. 3, p. 3-16. — R. LEFEVRE, *I documenti della crociata di Tunisi del 1270 distrutti nell'Archivio di Stato di Napoli*, in *Notizie degli Archivi di Stato*, 9 (1949) 22-29: riassunto di 187 docc. emanati dalla cancelleria angioina dal 1267 al 1280, 59 dei quali concernono i preparativi della spedizione.

A S. L. di Fr. furono intitolati innumerevoli istituti ed associazioni, anche fuori di Francia, come, per fare qualche esempio a caso, il centro di studi « S. Louis de France » a Roma (cf. *L'Osserv. Rom.*, 28-III-1951), il Seminario interriuale di S. L. a Costantinopoli (cf. AAS 26 [1934] 592-94). v. in fine

7) **L. di Gesù agonizzante**, passionista (1818-1907), n. a Villancuve (dioc. di Agen), ancor giovanissimo entrò nel Seminario diocesano, ove subito si distinse per bontà d'indole e straordinario profitto nello studio. Ordinato sacerdote, venne nominato vice parroco della prima chiesa di Agen, poi curato della parrocchia di Fongrave, che resse con savio e ardente zelo. Dopo un viaggio in Terra Santa, entrò nei Passionisti, ove professò nel 1862. Colla sua affascinante eloquenza portò a Dio innumerevoli anime. Scrittore brillante, popolare, diede alle stampe varie biografie, tra le quali ebbe molta diffusione *Histoire de S. Paul de la Croix*, Bordeaux 1869. Il suo capolavoro è: *Les opérations du Saint-Esprit dans les âmes* (Monastère de la Grande-Trappe 1896), opera diffusissima tra il clero, onorata da un breve elogiativo di Leone XIII.

8) **L. di Granata**, O. P. (1504-1588), grande predicatore e scrittore ascetico. Fattosi domenicano nella città natale (1524), terminati brillantemente gli studi a Valladolid, dove fu discepolo di B. CARRANZA (v.), si dedicò all'insegnamento, ma soprattutto alla predicazione. Nominato verso il 1544, dal maestro generale Giovanni di Fenario, priore del convento di Scala Coeli nelle montagne di Cordova, riedificò quella casa semidistrutta. Dieci anni dopo è mandato a Badajoz a fondarvi un convento. Chiamato in Portogallo dal card. Enrico, vescovo di Evora, figlio del re Manuel, nel 1556 viene eletto, benchè straniero, provinciale dei Domenicani portoghesi. Confessore e consigliere della regina reggente Caterina, rifiutò l'arcivescovado di Braga, suggerendo di eleggere al suo posto il grande amico Ven. Bartolomeo de' MARTIRI (v.), di cui poi scrisse la vita. Gli ultimi anni suoi furono amareggiati da malattie, da contese politiche, ma soprattutto dall'aver ingenuamente prestato fede alla celebre visionaria e pseudo-stigmatizzata domenicana Suor Maria della Visitazione, condannata nel 1588. Religioso di grande virtù, dedito ad una continua preghiera, generosissimo verso i poveri, morì in concetto di santità (31-XII-1588).

Più che dai 6 grossi volumi di *Conciones de tempore et de sanctis*, la sua fama è raccomandata dalle celebratissime opere ascetiche, di cui ecco le principali: *Libro della orazione e della meditazione; Guida dei peccatori; Memoriale della vita cristiana; Introduzione al simbolo della fede.* Tradusse in buon castigliano la *Imitazione di Cristo*, e la *Scala spirituale* di Giovanni Climaco. Scrisse in latino: *De officio et moribus episcoporum* e il trattato di rettorica ecclesiastica *Rhetorica ecclesiastica sive De ratione concionandi* (Lisbona 1576, dove, tra gli echi di Cicerone e di Quintiliano, affiorano idee originali sulla logica e sulla psicologia della folla). Compose altresì varie biografie, tra cui degna di menzione quella del suo grande amico e, in certo senso, maestro GIOVANNI D'AVILA (v.).

Umanista, buon conoscitore dei classici greci e latini, lettore appassionato dei Padri, particolarmente del Crisostomo, con cui aveva non poche affinità spirituali, osservatore attento ed entusiasta della natura, grande scrutatore del cuore umano, ottimo teologo ed esegeta, concepì e attuò l'allora ardito disegno di divulgare a uso del popolo i tesori della dottrina spirituale tradizionale. Per l'ampiezza e l'armonia dello stile, per la purezza dei vocaboli, per il logico e ordinato enucleasi delle argomentazioni, per la varietà delle immagini e per il calore del sentimento, si meritò il titolo di *Cicerone cristiano*. Viene considerato come il vero fondatore della colta e pulita prosa castigliana, avendone fissato con il suo esempio il ritmo, le cadenze e le proporzioni del periodare.

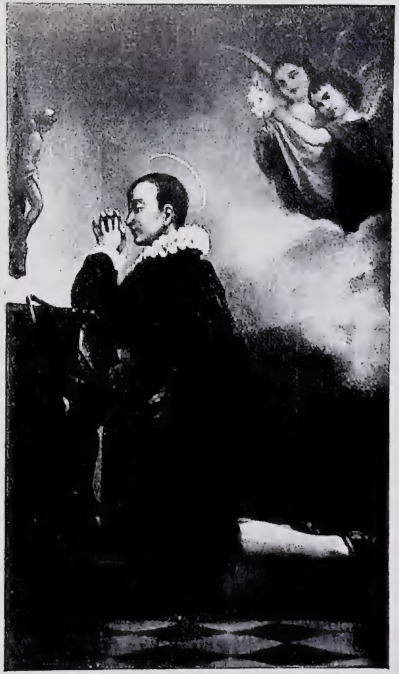
Per la storia della spiritualità, il contenuto delle sue opere non è dottrinalmente molto originale, ad eccezione della sua dottrina sul metodo di meditare: cf. A. GUERRERO, *Il metodo della orazione mentale secondo L. di Gr.*, in *Vita cristiana*, 1933-34. PAUL PHILIPPE nel suo studio: *L'oraison dans l'histoire*, in *L'Oraison. Cahiers de la vie spirituelle* (1947) 8-59, pensa che si possa attribuire a L. la paternità della « orazione affettiva ». La dottrina sulla orazione del Nostro aumentò il suo raggio di espansione per opera di S. PIETRO d'Alcantara (v.), che, col suo *Tratado de la oración y contemplación*, compendiò nel 1556 il « Libro sulla orazione e meditazione » composto da L. nel 1552, come sembra oramai accertato dopo tante polemiche. Ad eccezione di C. CAPASSO, che accusa senza fondamento L. di « sfiorare in più d'un punto il misticismo degli *alumbrados* » (in *Dizionario letterario delle opere e dei personaggi*, III, 737, Milano 1947), gli altri storici (Pourrat, Lavocat, Cayré, ecc.) scusano il carattere quasi esclusivamente ascetico delle sue opere con la finalità di cautelarsi dalla eccessiva repressione della Inqui-

G. Scaramuccia. La prima Comunione di S. L., ricevuta da S. Carlo Borromeo.

Proprietà riservata.

Incisione da Acta SS.

Proprietà riservata.



Immagini giovanili di S. L. Gonzaga. Il primo (a sinistra) è al Museo storico artistico di Vienna; l'ultimo (a destra) è un quadro dell'epoca a Castiglione dello Stiviere.

Proprietà riservata.

Vera effigie di S. L. a 13 anni, mentre riceve da S. Carlo la prima Comunione, coi ritratti dei genitori e del fratello Rodolfo. Da ACTA SS.

Proprietà riservata.

Affresco di Altichieri e Avanzo (Oratorio di S. Giorgio a Padova): S. L. davanti a Pancrazio.

Seb. Ricci: La Comunione di S. L. (Collez. F. Gentili di Giuseppe, a Parigi). (Fot. P. Lemaire, Parigi).

Vittore Carpaccio: Madonna con S. L. e S. Giorgio. (Palazzo comunale, Pirano). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Iscrizione delle catacombe di S. Giovanni a Siracusa

ΕΥCΚΙΑΗΑΜΕΝΤΟCΖΗCΑ
ΧΡΗCΤΩCΚΑΙCΕΜΝΑΕΤΗ
ΠΛΙΟΕΛΑΤΤΟΝΚΕΑΝΕ
ΠΑΥCΕΤΟΤΗΕΟΡΤΗΤΗCΚΥ
ΡΙΑCΜΟΥΛΟΥΚΙΑCΕΙCΗΝ
ΟΥΚΕCΤΙΝΕΝΚΩΜΕΙΟΝ
ΕΙΠΕΙΝΧΡΗCΤΕΙΑΝΗΠΙC
ΤΗΤΕΛΙΟCΟΥCΑΕΥΧΑ
ΡΙCΤΟΥCΑΤΩΕΙΔΙΩΑΝ
ΔΡΙΠΟΛΛΑCΕΥΧΑΡΙC
ΤΙΑC ☧ ΕΚΔΜ

Trascrizione. – Versione: « Euskia, l'irreprensibile, visse buona e pura per c. 15 anni, morì nella festa della mia santa L., che non si può lodare quanto conviene; cristiana, fedele perfetta, riconoscente a suo marito di molta gratitudine . . . .

Tiepolo: La Comunione di S. L. Chiesa dei SS. Apostoli, Venezia. (Fot. Alinari).

Affresco di G. Spagna nella Galleria Capitolina in Roma.

Proprietà riservata.

sizione contro gli errori sulla spiritualità allora serpeggianti (v. Illuminati di Spagna). Noi crediamo invece che la ragione di ciò sia da ricercarsi piuttosto nella natura e nella esperienza dell'autore, alieno dalle vertiginose ascensioni e dalle tenebrose notti mistiche. I suoi contemporanei Teresa d'Avila e Giovanni della Croce in analoghe circostanze si permisero ogni arditezza, perchè quella era la loro missione. Ciò nonostante Melchior Cano (v.), nemico dei libri che in volgare aprivano a tutti i segreti della più alta perfezione, attaccò L., e il « Libro della orazione e meditazione » e la « Guida dei peccatori » furono nel 1559 messi all'Indice della Inquisizione spagnola (ma poi furono tolti con la revisione tridentina).

L'influsso e la diffusione delle opere di L. furono enormi: i biografi recensiscono più di quattromila numeri tra edizioni complete e parziali, originali e traduzioni. Si hanno versioni non solo in tutte le principali lingue europee, ma anche in turco, giapponese, cinese, ecc. S. Teresa d'Avila, S. Carlo Borromeo, S. Pietro d'Alcantara, S. Francesco di Sales (che al Nostro deve molto) stimavano e raccomandavano in modo tutto speciale le opere di L., il quale, se non fu in senso stretto un caposcuola, ebbe però il merito di preparare la magnifica espansione, al di fuori del chiostro, della vita interiore, così caratteristica nel secolo XVI.

Bibl. — *Obras de Fray Luis di Granada*, Madrid 1906 ss, 14 volumi, edizione critica curata dal P. J. Cuervo O. P. — *Obra selecta. Una suma de la vida cristiana*, Madrid 1947: raccolta dei testi capitali di L. disposti secondo l'ordine della Somma di S. Tommaso, a cura di A. Trancho, con ampia introduzione. — In Italia si trova in commercio soltanto: *La guida dei peccatori*, tradotta da Reginaldo Giuliani, Torino, L.I.C.E. 1934.

Jeron. Joannini, *Vita di F. L. di G.*, Venezia 1595: è la prima vita. Più copiosa è quella dovuta a Luis Muñoz, Madrid 1689. Più critica quella di J. Cuervo, ivi 1896. — I migliori studi sulla dottrina di L. sono: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III-1, p. 143-153 (Paris 1925); — M.-H. Lavocat in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 953-959. — Particolarmente interessante, V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941. — Utile, anche se criticabile, Pedro Laín Entralgo, *La antropologia en la obra de F. L. de G.*, Madrid 1946. — Per altre notizie bibliogr., v. la imponente *Bibliografia* compilata da M. Llaneza, Salamanca 1926-28, 4 voll. — Fidele de Ros, *Los misticos del Norte y F. L. de Gr.*, in *Archivo Ibero-Americ.*, 7 (1947) 5-30, 145-65 (l'influenza di Tauler e Herp su L.). — A. Huerga, *Plinio en la ascetica de F. L. de Gr.*, in *Helmantica*, 1 (1950) 186-213 (circa gli autori classici pagani, L. nella giovinezza li studia con passione, nell'età matura li ripudia in teoria ma li utilizza in pratica, sulla fine della vita prende un atteggiamento medio moderato. Il *Libro de la oración* appartiene alla seconda tappa: rifiuta i filosofi e le scienze umane, ma di fatto si serve spesso della *Historia nat.* di Plinio specialmente per descrivere le miserie umane). — Id., *F. L. de Gr. en Escalaceli Nuevos datos para el conocimiento historico y espiritual de su vida*, in *Hispania*, 9 (1949) 434-83, 10 (1950) 297-335. — Fidele de Ros, *Algunas fuentes hist. de F. L. de Gr.*, in *Estudios francisc.*, 51 (1950) 161-77. — Id., *Le « Planctus Mariae » du pseudo-Anselme à Suso et à L. de Gr.*, in *Rev. d'ascét. et de myst.*, 25 (1949) 270-83.

9) L. *de* La Palma. v. La Palma.

10) L. *de* León. v. León *de* L.

11) L. *di* Marsiglia. v. L. d'Angiò, S.

12) L. di Prussia, probabilmente di Heilsberg, O. F. M. (sec. XV), al sec. *Giov. Wohgemuth*, studiò a Colonia, insegnò a Posen, a Thorn. In età matura entrò fra gli Osservanti. I suoi scritti (tra cui un *Trilogium animae*) hanno importanza per la storia della letteratura. — v. P. Minges in *Franzisk. Studien*, 1914, p. 291-311. — E. Wegerich, *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des XV Jahrh.*, ivi, 1942, p. 120-97: è il IX dei 13 autori presentati.

13) L. di Sassonia, O. F. M. Cap. († 1608), figura eminente della Controriforma in Svizzera, n. in Sassonia, m. ad Augusta. Compiendo un voto emesso durante il naufragio che lo colse in un viaggio da Genova a Roma, entrò fra i Cappuccini e ricevette l'abito dalle mani stesse di Gregorio XIII (1572-1585). Terminati gli studi ad Ingolstadt, si diede alla predicazione. Col fascino della sua parola dotta ed attraente moltiplicato dal fascino della sua vita virtuosa, trasse alla fede migliaia di erranti, meritandosi ampi encomii dai Nunzi apostolici Santoni e Parravicini. Gettò le fondamenta di un nuovo convento dell'Ordine; promosse la riforma delle Francescane, che fu abbracciata da altre 6 case religiose. — K. Hofmann in *Les. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 698 s. — M. Zünzle, *Die schweizerische Kapuziner-provinz*, (1928) 185-187, 193, 339, 383 s. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis O.F.M. Cap.*, I-1 (Roma 1948) 191, 200, 260, 361; I-2, p. 186.

14) L. di Tolosa. v. L. d'Angiò.

15) L. IV di Turingia, Santo (1200-1227), nipote di Luigi III, langravio nel 1217, sposò nel 1221 S. Elisabetta, dalla quale ebbe, tra gli altri figli, quella Gertrude che più tardi sarebbe divenuta abbadessa di Altenberg e Santa. Consigliere di lui e direttore spirituale della sua sposa, fu il grande inquisitore Corrado di Marburgo (v.). Avendo seguito l'imperatore Federico II alla crociata, morì durante il viaggio a Otranto e fu poi sepolto nell'abbazia benedettina di Reinhardsbrunn in Turingia. — Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 11, p. 745 s., dove è ricordato *in praetermissis* perchè, santo a voce di popolo, non fu tuttavia ufficialmente canonizzato. — Per la *Bibl.* v. F. Lauchert in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 699.

16) L. Alemann. v. Alemann.

17) L. Bolanos. v. Bolanos.

18) L. (*Aluigi*) Gonzaga, S. (9 marzo 1568-21 giugno 1591), n. nel castello paterno di Castiglione delle Stiviere dal marchese don Ferrante principe del S. Rom. Impero e da donna Marta Tana Santena da Chieri (Piemonte). Ancor giovinetto spiegò una spiccata tendenza per la vita di pietà, favorita dall'educazione e dall'esempio della madre, ma contrastata dal padre che, conducendolo seco a Casale Monferrato, mirava a farne un uomo d'armi. A Firenze, dove L. si era recato a compiere gli studi letterarii e dove era paggio alla corte del granduca, appena decenne votò alla Madonna perpetua verginità (1578) nella chiesa della SS. Annunziata. Ritornato in patria, si diede ad una vita di penitenza e di preghiera, che lo condusse molto innanzi nella perfezione. Una visita del card. Carlo Borromeo alla corte dei Gonzaga procurò a L. l'occasione di ammirare un modello di santità e saggezza, di con-

sigliarsi con lui e di ricevere dalle sue mani la prima Comunione (1580). In seguito assisteva alla Messa tutti i giorni e riceveva la Comunione ogni settimana. Una persistente malattia allo stomaco lo ridusse in misero stato di salute: e L., anzichè ridurle, aumentò le mortificazioni anche esteriori. Nel 1581 la corte dei Gonzaga dovette passare in Spagna, per accompagnarvi l'imperatrice Maria d'Austria. Vi rimase due anni. L. e suo fratello Rodolfo furono addetti alla corte spagnuola quali paggi del principe ereditario don Diego. Anche fra il lusso e le dissipazioni di quella reggia il giovanetto conservò il suo austero regime di vita; era ancora fresco delle sante conversazioni avute coi Barnabiti, coi Cappuccini, a Casale Monferrato, al santuario di Crea (1580–81). Prese sempre più in aborrimento il mondo e i suoi piaceri, e decise di farsi religioso. Per questo suo desiderio, lottò col padre, che nel senno e nella virtù di L. vedeva un'assicurazione di ottimo governo. In Spagna si applicò agli studi di filosofia. La lettura di Luigi di Granata lo innamorò della meditazione, cui consacrava più ore al giorno. Deciso a farsi gesuita (1583), superò i contrasti e le molteplici prove che il padre gli oppose. Nel 1585, fatta solenne rinunzia del marchesato al fratello Rodolfo, a Roma entrò nella Compagnia di Gesù. Compì il noviziato fra la ammirazione dei superiori e dei compagni e nel 1587 professò i voti solenni in S. Giovanni Laterano. Nel 1589 fece un breve ritorno in patria per risolvere una contesa sorta nella famiglia sul possesso di Solferino. Risiedette qualche tempo a Milano. Ritornato a Roma (maggio 1590), si distinse negli studi teologici e nell'esercizio di tutte le virtù, specialmente della pietà, dell'umiltà, dell'ubbidienza, della purezza, che fiorivano e si coronavano nella più ardente carità di Dio e del prossimo e conferivano alla sua anima privilegiata lo stato abituale di intima unione con Dio. Scoppiata la pestilenza che desolò Roma nel 1591, la casa dei Gesuiti fu convertita in un lazzaretto. L. fu tra i primi e più volonterosi a prestare assistenza agli appestati, ad onta della malferma salute. Contrasse egli pure il morbo che, convertitosi poi in febbre lenta, lo condusse a morte la notte dal 20 al 21 giugno 1591.

La sua salma fu sepolta nella chiesa dell'Annunziazione a Roma, poi trasferita in una cappella eretta in suo onore dal marchese Scipione Lancelotti. Ora riposa sotto l'altare a lui dedicato nella chiesa di S. Ignazio a Roma. Il suo capo è venerato nella basilica di S. L. a Castiglione; un'ampolla del suo sangue è al Gesù Vecchio di Napoli. Tanta era la fama di santo che L. si era acquistato ancor vivente, che presto fu oggetto di venerazione. Già nel 1605 Paolo V lo beatificò: molti di quelli che lo avevano ammirato vivente, poterono venerarlo sugli altari: consolazione concessa anche alla madre sua. Nel 1726 Benedetto XIII lo canonizzò e nel 1729 lo dichiarò patrono principale della gioventù, titolo confermato nel 1926 da Pio XI: cf. AAS 18 (1926) 258–267. E non v'è luogo nel mondo cristiano che non abbia un altare, un'unione o associazione giovanile dedicata a questo eroico meraviglioso cavaliere degli ideali.

Bibl. — La migliore ediz. dei suoi pochi scritti (v. Sommervogel, III, 1575-81) è quella di E. Rosa, *Lettere e scritti spirituali di S. L. G., raccolti e annotati*, Firenze 1926 (raccolta accresciuta nella vers. ted. di J. Leufkens, München 1928), e di P. Bosio Boz, *Lettere di S. L. G.*, Roma 1949. — A. Strazzulli, *Lettera di S. L. G. alla marchesa di Castiglione sua madre* (Milano 12-II-1590), in *Arch. hist. S. J*, 15 (1946) 160-63.

Per le fonti v. Acta SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 21, p. 847-1172 (v. nota a p. 135): amplissimo commentario, la *Vocatio Aloysii* scritta da un suo confessore (p. 896-911), la *Vita*, fondamentale, scritta da Virg. Cepari, intimo del Santo (p. 914 ss. versione latina), i processi (p. 1090 ss), documenti vari (p. 1150 ss). — La biografia del Cepari, *Vita del B. L. G.*, Roma 1606, ebbe innumerevoli ristampe, versioni e compendi in tutte le lingue; corretta e accresciuta dall'autore, Piacenza 1630; aumentata con le note lasciate dal Cepari, Roma 1862; Roma 1926, con note a cura di L. Rocci.

Biografie più recenti: M. Meschler (1921[19]; vers. it., Torino 1923), F. Goldie (1891), St. Dosenbach (1918[21]), C. Clair (1891). Cf. E. Rivière, *Bibliogr. du III centenaire de S. L. de G.*, Paris 1891 — J. Croiset, *S. L. de G., parfait modèle de la jeunesse chrétienne*, Lille 1921 — Fil. Crispolti, *S. L. G.*, Mantova 1924. — K. Kempf, *Heiligkeit der Ges. Jesu*, I (1922) 87-104. — A. Koch, *A 'Charakterbild aus seinen Briefen*, in *Zeitsch. f Aszese u. Mystik*, 1928, p. 42-60. — Fournier, Paris 1927. — A. Lambrette, *Histoire de S. L. G. La mission, son âme*, Louvain 1926: L. è « eletto di Dio, impressionante cavaliere di Cristo, ardente apostolo del distacco e della castità » — J. M. S Daurignac, *Histoire de S. L. G.*, Paris 1927[7]. - E Delpierre-Noche, *S. Louis de Gonzague et la Renaissance italienne*. Le Puy 1945 (vers. dell'opera di C. Martindale, *The vocation of Al G.*): L. conquistò la santità lottando contro il mondo esterno e familiare pieno di immoralità e di violenza. — A. Gualandi, *S. L. G.*, Roma 1950: un S. L « senza le imperdonabili deformazioni di certi incompetenti e senza le esagerazioni di un deprecabile pietismo ».

LUIGI S. (L. di Francia, L. Gonzaga). Fra le Congregazioni religiose dedicate a S. L. ricordiamo: — **Fratelli di S. L.** fondati (1840) a Oudenbosch da *Gugl. Hellemons* e *P. Vinc. Huibrecht* per l'educazione della gioventù, approvati nel 1887 e 1922; dal 1862 svolgono anche apostolato missionario nelle colonie olandesi dell'arcipelago malese; — **Suore di S. L.** fondate (fine del sec. XVIII) da *P. Anhaldo S. J.* per le missioni cattoliche tra i paria indiani (casa madre a Pondichery); — **Monache di S. L.** fondate a Saint-Cyr nel 1684 dalla marchesa di *Maintenon*, sotto la Regola di S. Agostino, per la formazione delle fanciulle nobili (soppresse dalla Rivoluzione francese); — **Dame o Suore di S. L.** fondate (1841) a Strasburgo da *L. Eug. Bautain* e dalla baronessa *de Vaux*, per l'assistenza ai malati, per l'educazione della gioventù e dei bimbi abbandonati (casa madre a Juilly per la Francia, a Monaghan, dioc. di Clogher, per l'Irlanda); — **Suore della carità di S. L.** fondate (1803) in Vannes dal vescovo *Pancemont* e dalle dame *de Malesherbes* e *de Molé* per l'educazione dei fanciulli e l'assistenza ai malati; con le leggi eversive del 1903 emigrarono anche nell'America del Nord (casa madre a Vannes); — **Suore di S. L. o Luigine** di Alba, fondate (1815) a La Morra (dioc. di Alba) da *G. B. Rubino*, per l'educazione della gioventù in asili e scuole primarie e per l'assistenza ai malati. Approvate dal vescovo locale (1819), si scissero nei due rami di Alba e di Acqui (c. 1870), ricostituiti poi in unità col consenso della S. Congr. dei Religiosi

(1938). Le costituzioni ebbero nel 1948 il decreto di lode (casa generalizia ad Alba); — **Maestre Luigine**, v. MAESTRE. — Cf. RELIGIOSI VII D1, S 20. — O. BRAUNSBERG, *Rückblick auf das kath. Ordenwesen im 19. Jahrh.* (1901) 84, 104, 141, 160. — M. HEIMBUCHER, *Die Orden u. Kongreg. der kath. Kirche*, III², p. 361, 578.

LUINI Bernardino (c. 1485–1532), celeberrimo pittore. Subì di Leonardo l'ascendente estetico, così che si può dire suo discepolo spirituale. È maestro nell'esprimere una religiosità fatta di grazia, di calma intimità, a tal punto che molte sue composizioni, per il costante ripetersi di questa caratteristica, riescono quasi snervate. Ciò non toglie che il L. si debba considerare — accanto a Gaudenzio Ferrari — il più grande pittore lombardo del '500.

Visse sempre in Lombardia, e quivi è conservato il tesoro della sua attività. Lavorò in affresco e su tela, confermando progressivamente la bellezza della sua arte e consolidando una fama che fu larga e meritata, già lui vivente. A Milano, nella pinacoteca di Brera è raccolta gran parte della decorazione murale della villa Pelucca di Monza; vari pezzi di soggetto sacro e profano di delicatissima fattura, tra i quali emerge il *Corpo di S. Caterina trasportato dagli Angeli*. Nella stessa pinacoteca sono conservati gli affreschi di S. Maria della Pace, di S. Maria di Brera, della chiesa delle Agostiniane, ecc.

Totalmente sacra è l'altra grandiosa impresa pittorica che si ammira sulle pareti interne del monastero maggiore, storie bibliche e mansuete figure di Santi composte in caratteristici scomparti decorativi: da esse traspira l'anima tenera e serena del L.

Terzo ciclo meraviglioso di affreschi murali è quello del santuario di Saronno, ciclo che « rinnova il miracolo di semplicità, di eleganza, di freschezza delle più belle creazioni della pittura fiorentina, tanto sa il L. equilibrare in una visione serena e pittoresca l'ingenuo naturalismo del suo istinto col raffinato purismo del suo stile » (Mottini).

Un vero poema pervaso di commossa e di commovente serenità è la *Crocifissione* in S. Maria degli Angeli a Lugano. La croce domina su numerosi episodi, su una folla di figure, su tutto un mondo di pietà, dove realismo e spiritualità si fondono in toccante sintesi di fede.

Sulle tele, come sulle pareti, il pennello del L. segna la sua anima di artista cristiano. Basta pensare alla *Madonna del roveto* a Brera, alla *S. Famiglia* dell'Ambrosiana, alla *Madonna e Santi* di Legnano, alla *Madonna e Santi* di Maggianico, alle *Adorazioni dei Magi e dei Pastori*, nella cattedrale di Como, e alle altre opere sparse un po' dovunque nelle chiese lombarde, nelle gallerie d'Italia e dell'estero, per vedere nel L. il pittore tra i più spontanei per sincerità di sentimento, tra i più letificanti per vaghezza di espressione e di concetti.

Altri pittori della stessa famiglia ma con caratteristiche assai inferiori, sono il fratello **Ambrogio** e i nipoti **Aurelio** ed **Evangelista**. — L. BELTRAMI, *B. L.*, Milano 1911. — Altra bibl. presso ENC. IT., XXI, 636 s. — *Mostra del L.*, con introd. di A. ÖTTINO DELLA CHIESA, Como 1953

LUISA: — 1) Di **Francia**, *Ven.* (1737–1787), figlia di Luigi XV, nata a Versailles, fu ben presto chiamata alla vocazione religiosa dall'intento di guadagnare interamente a Dio il re suo padre. Un suo scritto diceva: « Moi, carmélite, et le roi tout à Dieu ». Con l'aiuto dell'arcivescovo di Parigi, mons. di Beaumont, che le ottenne il permesso paterno, ella entrò nel Carmelo di St. Denis l'11 aprile 1770; l'anno seguente fece la professione e prese il nome di *Teresa di S. Agostino*. Non volle nessuna distinzione, ma scelse a suo motto: *expiation, espérance*. Più volte fu nominata priora. Esercitò grande attività in favore dei religiosi, specialmente Gesuiti, e fu in frequenti relazioni anche con Clemente XIV. Accusata d'intrigante, rispose: « Il mondo mi disprezza, e io disprezzo il mondo: siamo dunque d'accordo ». A poco a poco riuscì a influenzare anche la vita spirituale di Luigi XV. Morì prima che si scatenassero gli orrori della Rivoluzione. Le sue ultime parole furono: *Non avrei creduto che fosse così dolce morire*. Fu dichiarata Ven. da Pio IX nel 1873 ed è in corso il processo di beatificazione. — *Summarium* dei processi, Roma 1873 — *Vie de la Vén. Thérèse de St. Augustin*, St. Denis 1873⁴, 2 voll. —L. DE LA BRIÈRE, *Madame Louise de France*, Paris 1899. — P. REGNAULT, *Mad. L. d. F.*, Versailles 1899 – G. DE GRANDMAISON, *Mad. L. de F.*, Paris 1922. — PASTOR, XVI-2, p. 350 s.; XVI-3, p. 242.

2) L. *de* **Marillac** ved. *Le Gras*. v. MARILLAC.

3) L. di **Savoia**. v. SAVOIA.

LUITBERGA, LUITGARDA, LUITGERO... v. LUDBERGA, LUDGARDA, LUDGERO...

LUITPRANDO. v. LIUTPRANDO.

LUKARDIS, *Ven.*, monaca cistercense (1274–1309), n. probabilmente a Erfurt, m. a Oberweimar, grande devota della Passione di Cristo, provata da lunga malattia, favorita da eccelsi doni mistici come visioni, profezie, stimmate. — *Vita* scritta da contemporaneo, in *Analecta Bolland.*, 18 (1899) 310-67.

LUKARIS Cirillo. v. LUCARIS.

LULLI Giov. Batt. (Firenze 1632–Parigi 1687). Figlio di un mugnaio, fu portato a Parigi a 13 anni. « Garçon de chambre » di una madama che desiderava imparare l'italiano da un fiorentino, L. studiò la musica, il violino, la composizione. Si naturalizzò francese; ebbe da Luigi XIV patenti di nobiltà (il suo nome divenne *Jean Bapt. de Lully*), onori e ricchezze. Abile com'era nel maneggio degli affari, dominò per tutta la vita il teatro musicale francese, di cui può considerarsi iniziatore. Compose anche musica sacra, specialmente *Mottetti*, di scarsa importanza. È ammirato un suo *Miserere* a 2 cori. — ENC. IT., XXI, 642 s. — E. PRUNIÈRES, *L., la vita e le opere*, Milano 1950.

LULLO (o *Lulo*), S., O.S.B. († 16-10-786), n. in Inghilterra (c. 705), ricevette la sua prima educazione nel monastero di Malmesbury. Pellegrinò a Roma, dove s'incontrò con S. BONIFACIO (v.), che lo menò seco in Germania, gli diede l'abito monastico a Fritzlar, l'ordinò diacono con l'incarico di predicare il Vangelo, poi sacerdote (751) e l'inviò a Roma come suo ambasciatore. Alla morte di lui (755), gli successe sulla sede arcivescovile di Magonza. L. lavorò nella vigna affidatagli, con magnifico zelo, per 30 anni. Tra il 780 e il 782 ricevette da Adriano I il pallio. Promosse e partecipò a molti sinodi, e fu al sinodo di Roma del 769. Fondò i monasteri di Bleidenstadt presso Magonza e di Hersfeld nell'Assia, nel quale, alla fine, si ritirò per prepararsi alla morte. Festa 16 ottobre. — *Martyrol. Rom.*, Bruxelles 1940, p. 458. *Lettere* di L. in *Mon. Germ. Hist., Epist.*, III, 231 ss. — *Regesta* di L., ed. C. WILL in J. F. BÖHMER, *Reg. archiep. Mogunt.*, I (Innsbruck

1877) 34 ss. — *Vita* scritta da Lamberto di Hersfeld (v.), oggi considerata, dopo il severo giudizio di Mabillon e gli studi di O. Holder-Egger (v. sotto Lamberto), priva di ogni valore storico; edita in Acta SS. *Oct.* VII-2 (Parisiis-Romae 1869) *die* 16, p. 1083-91 (il commentatore, p. 1050-1083, s'affida troppo al racconto di Lamberto); edizioni migliori per O. Holder-Egger in *Mon. Germ. Hist., Script.*, XV, 135-48 e in *Lamperti ... opera*, Hannover 1894, p. 305-40, che è la prima edizione completa; cf. l'eccellente introduz. p. XIX-XXIX. — Th. Schieffer, *Angelsachsen u. Franken*, secondo studio: *Erzbischof Lul u. die Anfänge des Mainzer Sprengels*, Mainz 1950.

LULLO Raimondo. v. Raimondo L.

LUMAGUE Maria. v. Vincenzo de' Paoli.

LUMBRERAS Martino. v. Martino di S. Nicola.

LUMEN Christi. È l'acclamazione che per tre volte ripete il diacono il Sabato Santo quando entra in chiesa portando il nuovo lume benedetto. Il clero risponde per tre volte: *Deo gratias*, inginocchiandosi ogni volta. L'acclamazione faceva parte del rito del Lucernare (v.). — Si ritrova nel vespro del rito mozarabico, dove, recitati il *Kyrie* e il *Pater*, il diacono a voce alta dice: *In nomine Domini nostri Jesu Christi, lumen cum pace;* e il popolo risponde: *Deo gratias;* indi comincia il vespro (*Breviarium*, PL 86, 47). — Uno stesso uso si trova nei monasteri romani al sec. VII-VIII (cod. Sangall. 349, sec. VIII; PL 188, 1346). Se, mentre i monaci cenano, interviene l'oscurità un monaco, portando un lume, dice a voce alta: *Lumen Christi,* a cui gli altri rispondono: *Deo gratias.* Si domanda la benedizione del lume con la formula solita e l'abate risponde: *in nomine Domini, ecc.. Amen.*

LUMEN gloriae. v. Visione beatifica.

LUMI. — I. v. Illuminazione delle Chiese; Lampade.

II. v. Lucernario; Lumen Christi; Luce.

III. v. Ispirazioni div.

IV. v. Illuminismo (*epoca dei lumi*).

LUMPER Goffredo, O.S.B. (1747-1800), n. a Füssen, m. a Willingen priore del suo monastero, professore di storia ecclesiastica e di dommatica, noto per i suoi studi patristici, fra i quali l'eccellente opera compilatoria: *Historia theol. critica de vita, scriptis, atque doctrina ss. Patrum*, fino al sec. III, Augustae 1783-93, voll. 13. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 392 s. — Per i suoi studi patristici, v. PL 218, 362 s.

LUNA (*de*): — 1) **Alfonso,** O.P. (c. 1553-1597), n. a Villalpanda (Valencia), m. a Salamanca, dove era professore universitario. Lasciò *Observationes novae et additiones ad III partem S. Thomae et eiusdem expositionem Fr. Bartholomaei de Medina*, Salamanca 1597. Inedito è un suo commento al *De Anima* di Aristotele. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 320. — A. Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae ...*, Graz 1924, p. 163.

2) **Pietro,** *Benedetto XIII* antipapa. v. Pietro de L.

LÜNE, abbazia di monache O.S.B. presso Lüneburg in Germania, fondata nel 1172 dal vicino monastero di S. Michele. Nonostante gli incendi del 1240 e del 1372, potè rilevarsi e fiorire verso la fine del XIV sec.; poi, vicende guerresche e altre disgrazie la danneggiarono. Nel 1481 con l'introduzione della riforma di Bursfeld tornò a fiorire, fino alla lotta protestante quando oppose magnifica resistenza alle nuove idee sotto la valorosa priora Matilde Wilde. Nel 1573 dovette cedere il posto alle Dame protestanti. Di L. rimangono ancora interessanti resti artistici. — L. H. Cottineau, I, col. 1677. — F. Kruger, *Kloster L.*, Lüneburg 1939.

LUNGRO (prov. di Cosenza). Comunità albanesi e dell'Epiro, sfuggite nei secc. XV-XVI ai Turchi, ripararono in Calabria, Puglie, Sicilia ed altre terre italiane. Il 13 febbraio 1919 per gli Italo-Albanesi (v.) di rito bizantino dell'Italia continentale fu fondata la eparchia (diocesi) di L., immediatamente soggetta alla S. Sede. L'Ordinario risiede in L. La diocesi conta c. 37000 fedeli, in 24 parrocchie. Il Pont. Seminario Minore Italo-Albanese « Benedetto XV » di Grottaferrata accoglie soprattutto alunni della diocesi di L. I corsi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Collegio Greco-Atanasiano di Roma. — Enc. It., XXI, 681.

LUNI (*La Spezia*), **SARZANA, BRUGNATO.** v. Spezia (La Sp.).

LUOGHI Alti. « Luogo alto » o *altura sacra* è voce tecnica che traduce il vocabolo ebraico *bāmāh*, con cui il Vecchio Test. designa installazioni cultuali varie e complesse collocate di solito su luoghi elevati ma talvolta anche in luoghi piani (II Re XXIII 8) e in valli (Ger VII 31), a scopo di culto naturista.

A vero dire, sia l'etimologia che la nozione precisa di *bāmāh* sono abbastanza discusse. In genere si accosta il termine all'accadico *bamtu* e a *bama* ugaritico (= collina, dosso, giogo di monte), il che farebbe pensare che esso significasse all'origine il luogo elevato stesso; ma non manca chi pensa ad una derivazione (attraverso il fenicio) dal greco βωμός (altare, piattaforma con funzione di supporto), il che spiegherebbe meglio l'idea cultuale ad esso connessa. Anche nel primo caso, tuttavia, si comprende bene come, essendo l'altura fondamentalmente ordinata ad essere luogo di culto, il termine abbia finito per perdere il suo primitivo significato di elevazione materiale e sia diventato vocabolo tecnico e conciso per designare una installazione cultuale.

L'ambiente in cui soprattutto il *bāmāh* si sviluppò è quello cananeo: quivi esso divenne assolutamente tipico, esercitando poi un largo influsso sugli stessi israeliti invasori. La ricerca archeologica ha fornito cospicuo materiale per la ricostruzione del culto sulle alture e della loro disposizione. Famoso è il modellino in bronzo di Susa (detto il *Sit Samši* = il levare del sole: sec. XII a. C.) e l'altura cananea scavata a Ghezer (sec. XVI-XIII a. C.), che sembra bene di dover interpretare in questo senso, nonostante la recente opposizione di Albright.

Forse più ricchi, pur nella loro uniformità, sono i dati biblici, da cui si ricava che il L. a. comportava essenzialmente un altare per i sacrifici e le libazioni, stele ed alberi sacri; elementi secondari erano alcuni ambienti per il personale di servizio ed eventuali fosse per ripostiglio. *L'altare* poteva variare secondo che serviva alle immolazioni od alle offerte liquide. Quanto alle *stele-maṣṣebôt*, la loro funzione era talvolta quella di semplici monumenti commemorativi, in numero indeterminato, talvolta quella di veri betili, simboli animali della divinità,

Il *Sit Šamši* di Susa (Da *Revue bibl.* 55 [1948] tra p. 264 e 265, tav. VI).

in specie del Baal locale, ed in questo caso probabilmente ce n'era una sola in ogni santuario, le altre stele facendole semplicemente corteggio. La dea (che faceva coppia col Baal) aveva per rappresentazione simbolica delle *ašerîm*, pali sacri o rami infissi al suolo per conservare, dovutamente sostituiti, una temporanea verdezza. Col progresso della cultura artistica, accelerato da influssi stranieri, immagini modellate in argilla, scolpite nel sasso, o fuse in metallo, si andarono sostituendo al rozzo betilo originario, implicando nella *bāmāh* l'aggiunta di una cella di protezione.

Anche gli israeliti, prima della costruzione del tempio, dovettero esercitare i loro atti di culto sulle alture, spoglie naturalmente di simboli idolatrici (Es XXXIV 13). Era del resto opinione generale di tutto il mondo semita che l'altura fosse il luogo preferito dalla divinità, essendo più vicina alla sua abitazione; in ciò la *bāmāh* si accostava alla nozione primitiva fondamentale del santuario semitico. Lo stesso Salomone si recherà sulla altura di Ghibeon (probab. Nebi-Samwīl: cf. I Re III 2 ss), mentre conosciutissimi dovevano essere i luoghi sacri di Dan e Bet-el. È anzi verosimile che, prima dell'organizzazione nazionale e liturgica definitiva, ogni tribù avesse i propri luoghi di culto; nè si deve pensare che essi fossero sempre immuni da ogni contaminazione pagana (cf. Num XXV 2 s; Giud II 10 ss).

Il fascino del nuovo tempio salomonico e la legge di centralizzazione del culto segnarono per breve tempo il tramonto delle *bāmôt*, che dovevano ormai essere considerate come illegittime. Ma dopo la divisione del regno non tardò a sorgere tra le tribù del nord una installazione cultuale eterodossa. Da questo momento i traviamenti religiosi del popolo ebreo, fino all'esilio, sono legati alle *bāmôt*.

Nel regno del nord la connivenza della monarchia e la nefasta seduzione degli antichi dèi locali, provocarono quell'affluire degli israeliti verso le alture sacre deprecato da Osea (v.), che per questo fatto minaccia i castighi divini (IV 3). L'autore del libro dei Re fa le stesse lamentele a proposito della generazione seguente (II Re XVII 9).

Nello stesso regno di Giuda tale infedeltà non tardò ad imperversare, anche se, forse, meno generalizzata. L'esempio scandaloso di Salomone (I Re XI 5–8; cf. II Re XXIII 13) fu di incentivo al popolo (I Re XIV 22 s). Nonostante gli appassionati rimproveri dei profeti Amos (VII 9) e Michea (I 5, III 12), l'abuso s'accentuò, favorito temporaneamente dall'empietà di alcuni monarchi come Achaz, che seminerà Giuda di alture sacre (II Par XXVIII 2-4; II Re XVI 3 s). Pur registrando la pietà personale di alcuni sovrani, la Bibbia dovrà continuamente fare la triste constatazione che « le *bāmôt* non furono abbandonate: il popolo persistette a farvi sacrifici e oblazioni » (II Re XII 3 s, XIV 3 s, XV 3 s, 34, cf. II Par XXVII 2). Bisogna arrivare ad Ezechia per trovar un re che farà « sparire le *bāmôt*, frantumare le *maṣṣebôt*, spaccare le *ašerîm* » (II Re XVIII 4). Tutto però ritornò come prima quando il figlio Manasse non solo ricostruì i L. a., ma profanò lo stesso tempio (II Re XXI 3 ss). È la tragica altalena si ripeterà ancora quando, dopo la distruzione radicale di tali santuari realizzata da Giosia (II Re XXIII 4–20), essi riappariranno, con moltiplicata intensità, per opera di Joachaz, Joachim, Joachin e Sedecia (II Re XXIII 32, 37; XXIV 9, 19). A difendere i diritti conculcati di Jahwè sorgeranno, con le loro invettive allarmate, i profeti Geremia (VII 31; XIX 5; XXXII 35) ed Ezechiele (VI 3 ss; XVI 6 ss; XX 28 s), pur non riuscendo a fermare la generale aberrazione ed a far arrestare i castighi di Dio, che la misura ormai colma stava per provocare (II Par XXXVI 14–16).

Alcuni velati accenni dei profeti ci fanno comprendere che gli israeliti adottarono talvolta alcuni dei culti licenziosi di cui le alture sacre dovevano essere teatro presso le popolazioni cananee. Anche se molte esagerazioni sono state dette a questo ri-

L'alto luogo di Gezer, visto da nord-ovest. Notare l'altare cananeo davanti alle stele 5ª e 6ª (da *Rev. bibl.* cit., tav. VIII-1).

uardo, pare che un culto della fecondità fosse legato a questi luoghi: uno dei monoliti di Ghezer è indubbiamente un emblema fallico (*simulacrum Priapi*), e una moltitudine di piccoli emblemi della generazione sono stati dissotterrati nei dintorni. La prostituzione cultuale — comune del resto alle religioni semite — vi doveva perciò essere diffusa: ciò appare anche dal fatto che la dea Astarte (dea cananea del sesso) è spesso messa in correlazione con le *bāmôt* dagli stessi testi biblici. Per cui anche in un modo realistico devono essere interpretate le sdegnate allusioni di profeti, quali Osea (IV 12-14) e Geremia (II 20; III 6, 9, ecc.), alla «fornicazione» ed alla PROSTITUZIONE (v.) che Israele praticava in tali luoghi. v. anche JERODULI.

BIBL. — Studi fondamentali sui LL. AA. sono quelli di L.-H. VINCENT, *La notion biblique du Haut-Lieu*, in *Rev. Bibl.*, 55 (1948) 245-278, 438-445, e, benchè vecchio, di W. DE BAUDISSIN, *Studien zur semit. Religionsgeschichte*, II, Berlin 1878. — L. ROBINSON in *Encyclopaedia...* di HASTINGS, VI, 678-681 (con ricca bibl.). — F. PRAT in *Dict. de la Bible*, III, col. 449-457. — W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the religion of Israel*, Baltimore 1946, p. 105 ss. — C. C. MC COWN, *Hebrew High Places and cult remains*, in *Journal of bibl. liter.*, 69 (1950) 205-19 (discussione sugli scavi di Mageddo).

LUOGHI Pii. Restano compresi nella più ampia voce di OPERE PIE (v.). Sono quegli istituti ecclesiastici, non collegiali, di cui parlano i cann. 1489 e ss: enti giuridici, eretti dal diritto e dall'autorità ecclesiastica, con sede in un determinato edificio e con destinazione ad opere o scopi di religione o di carità, sia spirituali che temporali, quali sono gli asili, le scuole, gli orfanotrofi, gli ospedali, gli ospizi e simili.

Sorti dall'inesauribile seno materno della Chiesa, furono spesso laicizzati dai governi anticlericali e seguirono le vicende delle fondazioni e delle opere pie (v. anche LEGATI PII).

LUOGHI Sacri. v. EDIFICI SACRI

LUOGHI Santi. — I. Nozione. Negli ITINERARI (v.) e in genere nella storia della Chiesa e del culto, si dicono L. S. quei luoghi della Palestina ove si svolse la vita terrena di Gesù. Ordinariamente vengono indicati come L. S. anche altri luoghi della Palestina che ricordano fatti relativi alla vita di Maria, degli Apostoli e di altri personaggi insigni del Nuovo Test. La fede e la riconoscenza a Gesù Redentore che han fatto chiamare questi luoghi «santi» per eccellenza, legittimano la venerazione e il culto che la cristianità ha per essi.

I L. S. non vanno confusi coi *santuari*, cioè con le chiese o cappelle costruite sopra o in vicinanza di essi per meglio conservarli e a scopo di culto.

II. Culto e autenticità. Solo per pregiudizio, si può credere che gli Apostoli e i primi cristiani abbiano errato nel localizzare i fatti evangelici, dei quali furono testimoni oculari o ebbero relazioni di testimoni oculari.

In questi L. la Chiesa nel corso dei secoli ha promossi PELLEGRINAGGI (v.), permessi e incoraggiati atti esterni di culto arricchendoli di indulgenze.

Ma dopo le gravi peripezie cui andò soggetta la Palestina, possiamo ancora essere sicuri della autenticità di tali L. e, per conseguenza, della legittimità del culto che in essi si esercita? Il pellegrino di Terra Santa, che non si faccia accompagnare sempre dalla stessa guida, può sentirsi additare due, tre e anche più località come teatro dello stesso fatto evangelico (il monte delle Beatitudini, il luogo della moltiplicazione dei pani, il pretorio, Emmaus...). L'accennata condotta della Chiesa ovviamente non risolve la questione della autenticità dei L. S.: se valesse come argomento, essa verrebbe a «provare» anche assai nettamente discordanti, come nel caso di EMMAUS (v.), poichè la Chiesa ha permesso l'erezione di una cappella e concesso indulgenza sia per *Amuas* sia per *Qoubeibeh*. Errano anche coloro che, al contrario, dalla condotta della Chiesa prendono motivo di

scandalo, accusandola di insegnare l'errore e di favorire la superstizione.

Nella nostra questione non è impegnata l'autorità dottrinale della Chiesa: si tratta di CULTO relativo (v.). La Chiesa ha in vista un determinato mistero della vita di Gesù o della Vergine, e di questo, solo di questo, autorizza e promuove la commemorazione. Il giudizio di autenticità appartiene alla critica storica, e la Chiesa si attiene alle sue conclusioni.

Beninteso, stabilire questa autenticità resta sempre di grande importanza non solo perchè rende un omaggio alla verità contro la leggenda, ma anche perchè dà fondamento, motivo e aiuto anche umanamente più valido al culto cristiano. E se per felice (ma quanto improbabile!) avventura si potesse dimostrare la relazione diretta (il contatto) di un luogo o di un oggetto del luogo con Gesù o con i santi personaggi del Nuovo Test., quel luogo o quell'oggetto, nella loro stessa materialità, consacrata da quel contatto, passerebbero alla dignità di RELIQUIE (v.), come un vestito o un oggetto toccato da un Santo.

Perciò una sana critica storica si è recentemente applicata anche ai L. S., dando origine a vasta letteratura. I criteri generali di studio sono: i dati del Nuovo Test., le testimonianze della tradizione storica (Padri, scrittori ecclesiastici, itinerari, monumenti, liturgia...), l'esame archeologico del luogo (v. SCAVI in Palestina), gli usi palestinesi del tempo di Cristo. Prescindendo da particolari e comprensibili divergenze che dividono gli studiosi cattolici dagli acattolici, si è concordi su queste conclusioni (insieme storiche e apologetiche):

1.ª L'autenticità dei L. S. può essere stabilita in generale con vera certezza morale e, in alcuni casi, almeno con soda probabilità (v., ad es., BETLEMME, CALVARIO, CENACOLO...);

2.ª Nessuna risultanza storica e archeologica ha mai smentito la veracità e la storicità dei libri sacri;

3.ª La Chiesa non può essere in alcun modo accusata di imprudenza o di leggerezza nell'aver accettato i dati tradizionali a riguardo dei L. S.

III. La questione dei L. S. si trascina da secoli tra la Chiesa cattolica, rappresentata dalla Custodia di TERRA SANTA (v.), e le Chiese orientali dissidenti. Oggetto del contrasto sono in particolare i seguenti santuari: la *Basilica del S. Sepolcro* a Gerusalemme, quella della *Natività* a Betlemme e la *Tomba della Vergine* nella valle di Giosafat. Quest'ultima è occupata completamente dai greci scismatici, mentre negli altri santuari le confessioni dissidenti occupano vari luoghi sacri, spesso i principali come l'*Edicola del S. Sepolcro* e la *Grotta del Presepio* con l'*Altare della Natività*. I cattolici rivendicano a sè la proprietà esclusiva di questi L., contro i diritti avanzati dai dissidenti. Quanto al S. CENACOLO (v.), esso non è contestato da nessuna Chiesa dissidente, ma, prima occupato dai musulmani, è ora in mano agli ebrei, pur facendo parte evidentemente delle rivendicazioni cattoliche in Palestina.

In favore dei diritti cattolici sta tutta la storia di questi santuari (v. le singoli voci) fino alla seconda metà del sec. XVI, epoca nella quale si inizia la vera «questione dei L. S.». Limitata dapprima a una contesa tra i greci scismatici e i PP. Francescani, i quali in nome della Chiesa cattolica occuparono quei santuari, fu poi complicata dall'intervento di potenze straniere, da interessi nazionalistici e da intrighi politici. Dalla semplice contesa si passò alla lotta, spesso cruenta: le usurpazioni da parte dei dissidenti (georgiani, greci, armeni, copti e abissini) si moltiplicarono e si consolidarono grazie sopratutto all'appoggio dei Turchi, al potere dei quali fu soggetta la Palestina dal 1517 al 1917. Dimenticate o posposte tutte le ragioni giuridiche o storiche, essi fecero sempre prevalere in pratica la ragione del più forte, nonostante i numerosi interventi diplomatici delle potenze europee. Con lo stesso criterio nel 1852 la Porta emanò un firmano che stabiliva il mantenimento dello «status quo» nei L. S. Tale firmano fu confermato nel 1878 al congresso di Berlino.

La proclamazione dello «status quo» è stata giustamente considerata come un espediente diplomatico per disinteressarsi della questione. Senza curare i diritti e i privilegi concreti di ogni gruppo contendente, aprì la via a nuove usurpazioni, che compromisero la conservazione e il decoro dei santuari. Questa situazione durò fino alla guerra 1914-18.

Nel 1917 gli alleati cacciarono i Turchi da Gerusalemme e, occupata tutta la Palestina, la sottoposero a un regime di mandato affidato all'Inghilterra. Si sperò allora in una prossima e migliore soluzione. Difatti, nel trattato di Sèvres (10 agosto 1920), fu stabilito che la potenza mandataria si sarebbe impegnata a costituire «una commissione speciale per studiare ogni questione e ogni reclamo relativi alle varie comunità religiose e stabilirne il regolamento». Ma quando si trattò di attuare questa disposizione, l'Inghilterra pretese per sè l'esclusivo diritto di ingerenza nei L. S., ad eccezione di quelli «puramente musulmani». Sorsero quindi divergenze irriducibili nella designazione dei membri della commissione. La S. Sede intervenne ripetutamente presso la Società delle Nazioni con memoriali, ma le sue proposte non furono mai accettate. Il governo inglese presentò pure un suo progetto il 6 settembre 1922: scontentò non solo la S. Sede, ma anche tutti gli altri paesi interessati e il 6 ottobre successivo veniva respinto. Da allora la nomina della commissione fu rimandata *sine die*.

Intanto l'Inghilterra con la sua politica di compromesso non fece che acuire la questione già tanto complicata. Basti ricordare questi fatti: la riduzione di tutte le Chiese sullo stesso piano, ad onta di ogni precedente storico e giuridico; il tentativo di ottenere una posizione di privilegio per la Chiesa anglicana con l'appoggio dei greci ortodossi; la eliminazione di ogni ingerenza e attività della S. Sede e dei consolati delle altre potenze; l'istituzione del *National Home* per gli ebrei (v. SIONISMO).

Dopo l'ultima guerra mondiale si apre un nuovo periodo nella storia dei diritti dei cattolici in Terra Santa. Il 30 novembre 1947 l'O. N. U. decide la divisione della Palestina tra arabi ed ebrei, crea in Gerusalemme una città internazionale e dispone per l'internazionalizzazione dei L. S. Le disposizioni sono ispirate dalla preoccupazione di preservare la pace religiosa mediante il rigido mantenimento dello «status quo». Il governo della città di Gerusalemme avrà il diritto di prendere tutte le decisioni relative alle contestazioni delle diverse comunità e di decidere se le varie norme concernenti i L. S. sono ben osservate. Tra esse le principali sono: proibizione di attentati contro i diritti già esistenti relativi ad edifici e riti re-

ligiosi, libertà d'accesso, di visita e di transito (sempre secondo i diritti esistenti) per i residenti o cittadini dello Stato di Gerusalemme, dell'altro Stato (arabo od ebraico) e per gli stranieri, conservazione degli edifici religiosi e concessione al governo di invitare le comunità interessate a procedere alle riparazioni da esso ritenute urgenti.

Per ragioni di vario genere, la risoluzione dell'O.N.U. ha avuto scarsa o nulla applicazione. Le stesse vicende della guerra scoppiata tra arabi ed ebrei dopo la rinuncia degli inglesi al loro mandato palestinese (15 maggio 1948), mostrarono chiaramente che il tempo non era ancora propizio alla sua attuazione. Si sa che, quantunque all'O.N.U. sia stata di nuovo affermata l'intenzione di « instaurare a Gerusalemme un regime internazionale che prevede adeguate garanzie per la protezione dei L. S. » (9 dic. 1949), e sia stato approvato il testo del nuovo statuto per la Città Santa (4 apr. 1950), lo Stato d'Israele è contrario, per ragioni economiche e morali, alla internazionalizzazione di Gerusalemme come corpo separato dal resto del territorio israeliano, mentre propone la extraterritorialità dei singoli santuari sotto la tutela dell'O.N.U. Per parte sua, anche lo Stato arabo di Giordania, che si è incorporata la parte araba della Palestina, si dichiara protettore dei L. S., senza bisogno di statuti e governi speciali, e rifiuta perciò ogni progetto di internazionalizzazione. La sua tendenza è anzi quella di ingerirsi sempre più nella effettiva custodia dei L. S.: sintomatica a tal riguardo è la nomina (rigettata, ovviamente, dai consoli delle nazioni cattoliche) dell'ispettore del Ḥaram eš-Serif (l'antica spianata del tempio ebreo, che ha ora al centro la famosa moschea di Omar) ad « alto custode dei L. S. » (15 gen. 1951).

Insieme con le decisioni dell'O.N.U. restano così inadempiuti anche i desideri ripetutamente espressi da Pio XII a nome di tutta la cristianità: cf. le encicliche *In multiplicibus* del 24 ott. 1948 e *De sacris Palaestinae locis* del 15 apr. 1949. In questa ultima (AAS 41 [1949]161-64) il Papa chiede un regime internaz. per Gerusalemme e dintorni, la protezione garantita di tutti i L. S. con la libertà di culto, di istruzione e di beneficenza per le istituzioni cattoliche, il rispetto dei diritti acquisiti dai cattolici lungo i secoli.

Bibl. — Ch. Burdo in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1862-79. — H. Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints*, Paris 1932. — D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935. — G. M. Perrella, *I L. S. Studio critico divulgativo sul loro valore storico*, Piacenza 1936. — Baldi, *La « Questione dei L. S. » in generale*, Torino 1919². — A. Giannini, *La « Questione orientale » alla Conferenza della pace*, Roma 1921. — Id., *La « Questione dei L. S. »*, Napoli 1925. — R. Tritoni, *Come va risolta la « Questione dei L. S. »*, Roma 1925. — Enc. It., XXI, 665-667 — A. Gassi, *Contributo alla soluzione della « Questione dei L. S. »*, Gerusalemme 1935. — A. Giannini, *L'ultima fase della « Questione orientale »*, Milano 1941. — *L'Osserv. Rom.*, 20 nov. 1950, 5 dic. 1951. — G. Testa, H. Vincent, D. Baldi, *Il S. Sepolcro di Gerusalemme. Splendori, miserie, speranze*, Bergamo 1949. — B. Colin, *Les Lieux-Saints*, Paris 1948. — A. Messineo, *La questione palestinese e la tutela dei L. S.*, in *Civ. Catt.* 1949-I, p. 11-21. — B. Collin, *Question et problème des Lieux Saints*, in *Nouv. Rev. théol.*, 85 (1953) 727-38.

LUOGHI Teologici sono le fonti donde la Teologia (v.) attinge i suoi argomenti.

A) Il termine divenne tecnico dopo il primo trattato sistematico, *De locis theologicis libri duodecim* (Salamanca 1563) di Melchior Cano (v.), mentre prima indicava cose disparate (cf. ad es., Q. Breen, *The terms « loci communes » and « loci » in Melanchton*, in *The Church history*, 16 [1947] 197-209); e designò i « luoghi speciali che sono come domicilio di tutti gli argomenti teologici, dove i teologi troveranno di che alimentare le loro argomentazioni sia per provare, sia per confutare » (*De locis theol.*, I, 3). Già Aristotele usò il termine *luogo* (τόπος) per indicare la stessa proposizione universale che può essere assunta come principio di sillogismi « dialettici » (probabili). Per il Cano, invece, L. T. è la *fonte donde si ricava* la proposizione che sarà principio di un ragionamento: adattamento di significato che era stato già preluso da Cicerone per la rettorica e dall'umanista Rodolfo Agricola (*De inventione dialectica*, Colonia 1527) che forse direttamente influì sul Cano.

B) Valore dei LL. TT. Delle fonti della Rivelazione (v.) e dei LL. onde si ricavano gli argomenti teologici avevano già trattato S. Tommaso (*S. Theol*, I, q. 1, a. 8, ad 2 e paralleli), Bart. Carranza (*Discorso al conc. di Trento*, Venezia 1547) e altri, ma merito del Cano fu l'averli chiaramente ordinati e divisi secondo il loro valore. Ecco il suo schema:

LL. TT.
- A) LL. TT. propri
  - fondamentali (*continentes*)
    - 1. — S. Scrittura
    - 2. — Tradizione
  - dichiarativi (*declarantes vel manifestantes*)
    - interpreti autentici
      - 3. — Chiesa cattolica
      - 4. — Concili ecumenici
      - 5. — Sommi Pontefici
    - testi
      - 6. — Padri
      - 7. — Teologi
- B) LL. TT. annessi o ausiliari
  - 8. — Ragione umana
  - 9. — Filosofia
  - 10. — Storia.

Sicchè il termine LL. TT. ha estensione maggiore che *fonti della Rivelazione*, giacchè questi sono propriamente solo i primi due (*loci continentes*). Per il valore teologico di ciascun L., v. le singole voci. — Notiamo, circa il terzo, che per *Chiesa* si intende la società dei cattolici uniti nella fede. È L. T. perchè, essendo indefettibile nella fede, manifesta la genuina Tradizione. Onde è teologicamente

valido l'argomento che parte dalla *fede della Chiesa universale*, dimostrata anche solo per un periodo: se, ad es., la Chiesa *oggi crede rivelata da Dio* l'Assunzione di Maria, questa è certamente *verità rivelata da Dio* prima della morte dell'ultimo Apostolo; se ciò non fosse, la Chiesa non sarebbe la custode infallibile del deposito della Rivelazione e non sarebbe indefettibile nella fede. v. Chiesa e sue proprietà, Magistero, Infallibilità. — Quanto agli ultimi tre, è chiaro che si tratta di LL. TT. in senso improprio. Si deve evitare sia di esagerare l'apporto della *ragione*, sia di sottovalutarlo: in teologia la Ragione (v.) naturale non è la signora, poichè proprio della Teologia (v.) è partire dall'autorità di Dio rivelante: « ratione non domina sed administra, syllogismo non praesidente sed subserviente », come ripete il Cano secondo la tradizione classica. — *L'autorità dei filosofi*, se consentono su un argomento, ha un suo peso in filosofia e quindi indirettamente in teologia. Un sol filosofo, invece, anche grande, non fa decisiva autorità e: « nulli theologus... sese adjudicare debet »; S. Agostino e S. Tommaso si devono tenere in grande considerazione in materia filosofica, « sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quaedam » (*De locis theol.*, X, 5).

C) Il trattato dei LL. TT. ha due compiti: uno apologetico, che consiste nel determinare l'esistenza dei LL. TT. (*an sint*), difendendoli contro gli attacchi dei negatori; uno metodologico che consiste nel dare al teologo il metodo e il mezzo sicuro per conoscere tutto il contenuto sia formale che virtuale della Rivelazione. M. Cano ha considerato particolarmente questo secondo aspetto e la sua opera è un trattato sistematico di metodo teologico.

La Teologia (v.) non parte da principii noti col solo lume naturale della ragione, ma da principii rivelati da Dio in quanto tali, e li coordina, ne deduce altre verità speculative e ne trae le conseguenze pratiche per dirigere l'azione. È chiaro che si dovrà prima di tutto stabilire dove e come si trovano quei principii rivelati (*pars inveniendi*), e poi giudicare della connessione logica delle conclusioni teologiche con le premesse rivelate (*pars judicandi*). Cf. *De locis theol.*, XII, 11. La *pars inveniendi*, o metodo di invenzione teologica, implica l'elaborazione dei dieci LL., la determinazione del genere di questione e la ricerca degli argomenti corrispondenti; la *pars judicandi*, o metodo per il giudizio teologico, importa l'utilizzazione dei LL. secondo le loro regole, determinando il valore degli argomenti e quindi il valore delle conclusioni (note teologiche).

Ma già col Bellarmino (*De controversiis*, Lyon 1602), e specialmente nel sec. XIX con Perrone, Mazzella, Franzelin . . . , la preoccupazione apologetica prevale sulla preoccupazione metodologica. Si tratta di difendere contro il razionalismo naturalistico la credibilità del messaggio cristiano: la questione del metodo teologico passa in seconda linea, mentre si sviluppa la trattazione dei tre LL. principali, S. Scrittura, Tradizione, Papi, affidata all'apologetica. E forse non si è ancora trovato l'equilibrio perfetto tra i due punti di vista.

Bibl. — Alcuni trattati dei LL. TT. — A) Metodologia teologica L'opera di M. Cano (Salamanca 1563, Bassano 1746, Madrid 1776). — Seraf. Razzi, *De locis theol. praelectiones*, Perugia 1603. — Gravina, *Praescriptiones catholicae adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos*, Napoli 1619-1639. — Domenico della SS. Trinità, *Bibliotheca theologica*, Roma 1665. — G. Opstraet, *De locis theol. dissertationes*, Lilla 1737. — Du Plessis D'Argentré, *Elementa theologica*, Parigi 1702. — Zambaldi, *De locis theol.*, Padova 1722. — V. L Gotti, *Theologia scholastica dogmatica*, I (Bologna 1727). — Chr. Claess, *Principia theologiae dogmaticae*, Münster 1781. — A. Mayr, *De locis theol. et vera religione et Ecclesia*, Augsburg 1781. — S. Schaaf, *De locis theol.*, Francoforte 1774. — Cost. Schaezler, *Introductio in s. theologiam dogmaticam*, ed. T. Essen, Ratisbona 1882. — M. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, I (1873) l. I, c. 2-6. — J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris 1894. — J. Berthier, *De sacra theologia*, Torino 1900. — C. Krieg, *Enciclopedia scientifica e metodologia delle scienze teologiche*, Roma 1913. — P. D'Erbigny, *La théologie du révélé*, Paris 1921. — Marin Sola, *La evolución homogenea del dogma católico*, Madrid-Valencia 1923, ed. franc., Frib. i. S., 1924. — R. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Parigi 1923. — Chr. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, III (1895) con ricca bibliogr. — B. Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, I (Alba 1951) 7-117. — G. G. Yelle, *De Ecclesia et de locis theol.*, Montreal 1945. — F. Alonso Barcena, *De Ecclesiae Magisterio et div. Traditione*, Madrid 1945.

B) Dal sec. XIX in poi molti trattano, separatamente e con intento più apologetico, dei principali LL. TT. — G Perrone, *Praelectiones theologicae*, Parigi 1842. — G. B. Mazzella, *De divina Traditione et Scriptura*, II (Roma 1896). — Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma 1883. — J. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Parigi 1910 e *De Magisterio vivo et Traditione*, ivi 1905. — L. Billot, *De immortalitate Traditionis contra novam haeresim modernismi*, Roma 1929. — G. Van Noort, *De fontibus Revelationis*, Hilversum 1920. — G. Proulx, *Tradition et protestantisme*, Paris 1924. — v. in genere i manuali di teologia fondamentale o propedeutica alla teologia, e le voci cui nell'art. si rinvia.

C) Non sono trattati sui LL. TT. ma preziosi repertori di argomenti tratti dai LL. TT. i vari Enchiridion (*Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum; Patristicum; Biblicum; Asceticum; Fontium historiae eccles.*). — v. anche i manuali di *teologia biblica*, p. e. di F. Ceuppens, presso Marietti, Torino.

D) Non mancarono in materia le deviazioni e quindi le condanne ecclesiastiche. Ad es., fra gli autori all'Indice: B. Stattler (decr. 10-VII-1797); F. Chrismann (decr. 20-I-1869); Tamburini, *De fontibus theologiae* (decr. 11-I-1796).

E) Studi. — Jacquin, *M. Cano et la théologie moderne*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 1920, p. 121-141. — M. Gardeil in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 712-747. — A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode d. dogm. Beweises*, München 1925 (cf. *Revue des sciences phil. et théol.*, 1926, p. 585-590). — Ch. Journet, *Introduction à la théologie*, Paris 1947, p. 117-156. — E Marcotte, *La nature de la théologie d'après M. Cano*, Ottawa 1949; cf. G. Thils in *Ephem. theol. Lov.*, 26 (1950) 409-14. — A. Lanz, *La dottrina « De locis theol. » di M. Baio in una celebre controversia del sec. XVI*, in *Gregor.*, 22 (1941) 44-79. — Per il nuovo impulso dato alla elaborazione dei LL. TT. dalla recente definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria, v. specialmente Tradizione e Maria.

LUPENZIO, Santo, detto in francese *St. Louvent*, *Lupien* († 584 circa), abbate della basilica

di S. Privato in Javouls nella regione di Lozère, fu, secondo la testimonianza del contemporaneo Gregorio di Tours, accusato presso la regina Brunechilde madre del regnante Childeberto II, dal conte Innocenzo. Citato al tribunale di Metz, potè provare la sua innocenza; ma nel viaggio di ritorno a casa, Innocenzo lo fece prendere, tormentare e uccidere sulle rive dell'Aisne. Le sue reliquie furon deposte nella cattedrale di Châlons-sur-Marne e venerate come quelle d'un martire. Festa 22 ottobre. — Acta SS. *Oct.* IX (Parisiis et Romae 1869) *die* 22, p. 601-613. — Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, VI, 37, PL 71, 405.

LUPI Antonio Maria, S.J. (1695-1737), n. a Firenze, m. a Palermo, dove dal 1733 dirigeva il recente collegio dei nobili, dopo essersi distinto come insegnante ed educatore. Grande erudito in varie discipline, specialmente in archeologia, lasciò numerosi pregiati opuscoli, editi da F. Zaccaria, *Dissertazioni, lettere ed altre operette del ch. p. A. M. L.*, Faenza 1784-85³, 2 voll. — Sommervogel, V, 187-92. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1256s.

LUPI Ignazio, dei Minori riformati (1585-1659), n. e m. a Bergamo, religioso dal 1603, insegnante di teologia, definitore e custode della sua provincia, eccellente canonista e consultore dell'Inquisizione, oltre egregi trattati sulle censure e casi riservati, lasciò una notevole *Teologia mistica insegnata da Gesù Cristo coi suoi interni tocchi* (Bergamo 1659). — D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergamo 1664, p. 335-37. — Sbaralea, II, 23.

LUPICINO, Santo († 480 circa), nativo della Borgogna, col fratello S. Romano fondò verso il 450 il monastero di Condat nel Giura, che divenne poi la celebre abbazia benedettina detta di *St.-Claude*. Più tardi sorse il monastero di Lauconne, di cui L. fu abbate. Diresse anche altri monasteri della regione, tra i quali quello femminile di Baume, dov'era abbadessa una sua sorella. L. fu sepolto a Lauconne. Festa 21 marzo; a Besançon, con Romano, il 28 febbraio. — Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 21, p. 262-267, con *Vita* composta da monaco condatense tra il VI e il IX sec.: vedila anche in *Monum. German. Hist., Script. rer. Merov.*, III, 143-153; in I, 663-668 il testo di Gregorio di Tours, *Vitae Patrum*, I, PL 71, 1011-1016. — *Analecta Bolland.*, 15 (1896) 91 e 17 (1898) 367 s, recensioni degli studi di B. Krusch, L. Duchesne, R. Poupardin. — Tillemont, XVI, 142-161. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 430-438; IX, col. 2718 s. — M. Besson, *Les échos de S. Maurice*, Paris 1928.

LUPO, SS.: — 1) Vescovo di **Bayeux** († tra il 464 e il 474), forse il quarto nella lista, successore di Rufiniano. Le sue reliquie furon trasportate nel sec. IX a Cormery presso Tours e nel sec. X a Corbeil. Festa 25 ottobre. — Acta SS. *Oct.* XI (Parisiis et Romae 1870) *die* 25, p. 658-676, con *Vita* del sec. VIII-IX. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IX, col. 2560-2562.

2) Contemporaneo di S. Sigismondo, re della Burgundia, fu prima anacoreta, poi, forse nel 523, successore di S. Vivenziolo come vescovo di Lione. Fu al III conc. di Orléans nel 538, come presidente. Morì verso il 548. Le sue reliquie furon disperse dai calvinisti nel 1562; sembra però che se ne sia salvata una parte, venerata presso Lione nel monastero cosiddetto dell'*Insula Barbara* sulle rive della Saône. Festa 25 settembre. — Acta SS. *Sept.* VII (Parisiis et Romae 1867) *die* 25, p. 74-78.

3) Nato presso Orléans da S. Austregilde, verso il 609 fu eletto vescovo di Sens. Soffrì l'esilio inflittogli dal luogotenente di Clotario II. Restituito alla sua sede, prese parte al concilio di Parigi del 614 e morì l'1-9-623. [Le sue reliquie subirono varie traslazioni; occultate per timore dei pagani, furono poi ritrovate nel sec. X e riconosciute nuovamente nel sec. XII. Festa 1 settembre. — Acta SS. *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 1, p. 248-267: vi è rigettato, come favola, l'episodio dell'anello episcopale gettato nel fiume dal Santo al suo esodo per l'esilio; segue una *Appendice* sulla Santa madre di L., Austregilde. — Nel *Martyrol. Rom.* poi si accenna a una gemma caduta dal cielo nel calice del Santo. — H. Bouvier, *Histoire de l'Eglise de Sens*, I, Parigi 1906, p. 101-113. — L'antica *Vita* del Santo è edita anche in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. Merov.*, IV, p. 186-187.

4) Un L. (c. 383-479), originario di Toul, figlio di una sorella di S. Germano di Auxerre, sposò Pimeniola, sorella di S. Ilario vescovo di Arles; poi, separatosi di comune consenso, entrò nel monastero di Lérins (426); ma l'anno dopo, per elezione popolare, fu consacrato vescovo di Troyes. Nel 429 fu dato come aiuto a S. Germano di Auxerre nella sua missione in Gran Bretagna contro i pelagiani, forse con l'intenzione che ne fosse eventualmente il luogotenente o anche il successore.

L. fu venerato come maestro dagli ecclesiastici più insigni delle sue regioni. Di lui rimangono due *Epistolae* (PL 58, 61-68, con una *Notitia* sul Santo) Le sue reliquie furon deposte nella chiesa di Nostra Signora in Troyes, che poi divenne l'abbazia di San L. Festa 29 luglio. — Acta SS. *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 29, p. 51-83, con gli *Acta antiqua* e *recentiora;* in questi ultimi si narra dell'irruzione di Attila in Gallia, dell'uccisione di S. Memorio e della immunità ottenuta da L. per Troyes; ma queste narrazioni son tardive e leggendarie. — *Analecta Bolland.* XVI (1897) 85; XVII (1898) 369; XX (1901) 118, circa gli studi di B. Krusch e L. Duchesne; inoltre, per gli ultimi studi, LIII (1935) 423; LIV (1936) 195; LXIII (1945) 79, 83, 115 s.

LUPO (*Wolf, De Wulf*) **Cristiano**, agostiniano (1612-1681), n. a Ypres, m. a Lovanio. Entrò nel chiostro a 15 anni. Tenacissimo nello studio, di memoria prodigiosa, d'ingegno acuto, fece mirabili progressi nelle scienze, meritando di esser chiamato « biblioteca ambulante ». Principalmente padroneggiò l'immenso campo dell'antichità cristiana, nella quale era stimato il miglior conoscitore. Ci diede opere che sono monumenti di solida e vastissima erudizione, sorretta da senso storico quasi divinatorio. L'edizione di Venezia delle sue opere (1724-1729) è in 12 voll. in f.°; i primi sei abbracciano *Synodorum generalium et provinciarum statuta et canones*, con note e dissertazioni storiche, che anche oggi fanno testo. Portò pure contributi notevoli per la difesa del primato dei Papi e per la cognizione dei Padri e dei primi scrittori ecclesiastici. La purezza della sua dottrina rifulse più splendida per il rigoroso esame provocato da infondate accuse di emuli accaniti. Anzi, Papi, cardinali, università, sovrani facevano a gara nell'onorarlo. Le lodi non riuscivano a scalfirne la profonda umiltà. Come per dottrina, spiccò per

spirito di profonda pietà, pazienza, modestia, povertà religiosa. — Ossinger, *Bibliot. august.*, Ingolstadt, 1768, p. 524-8. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici august. Contin.*, II (Valladolid 1903) 30-1. — M. Baekelandt, *De verhouding tussen Kerk en Staat volgens Chr. Lupus*, in *Augustiniana* 3 (1953) 74-90. — Id., *Leven en werken van p. Chr. L.*, ivi 2 (1952) 150-67. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 521-8.

LUPO Giambattista, teologo scolastico del secolo XVI, n. a S. Gimignano. Di lui abbiamo un interessante trattato *De usuris et commerciis illicitis* (Venezia 1577): condanna l'Usura (v.) — da lui definita: « lucrum receptum a creditore pro usu rei mutuo datae » — in quanto sia *lucrativa*, mentre la giustifica in quanto sia *damni restaurativa* e in quanto *commodi percepti recompensativa* (v. Prestito ad interesse). — Enc. It., XXI, 670.

LUPO Mario (1720-1789), n. e m. a Bergamo. A Roma, dove compì gli studi, si fece conoscere per dotte note sulla cronologia della nascita e della morte di Cristo (Roma 1744). Rientrato in Bergamo (1748), fu canonico e archivista del capitolo della cattedrale. Diede impulso all'Accademia degli Eccitati. Sull'esempio del Muratori, con l'aiuto di amici e discepoli raccolse dagli archivi e biblioteche d'Italia i documenti riguardanti la sua città e li pubblicò, con commenti, nel *Codex diplomaticus civitatis et Ecclesiae Bergomensis* (Bergamo 1784-99, 2 tomi in f.; il II t. a cura del Ronchetti) per il periodo 747-1300, preceduto da un « prodromus historico-criticus » per il periodo che va dalla caduta dell'impero romano al sec. VIII: opera di somma diligenza ed erudizione, molto stimata, preziosa anche per la conoscenza del medioevo in generale. La utilizzò il Ronchetti compilando le *Memorie storiche della città e Chiesa di Bergamo* (Bergamo 1803-19, 2 voll.), che già il L. aveva in progetto. Eccellente opera di erudizione e di critica è pure *De parochis ante annum Christi millesimum* (Bergamo 1788), dove il L., contro le smisurate pretese dei parroci del sinodo di Pistoia (v.), prova che l'istituzione della Parrocchia (v.) non è più antica del sec. XI, se si eccettuano Roma e Alessandria, e che non erano parroci quei sacerdoti di cui i vescovi si servivano un tempo nel governo della diocesi.

Il capitolo eresse al L. una statua in sacristia. — G. Ronchetti, *Memorie intorno alla vita e agli scritti di mons. M. L.*, Bergamo 1845. — Enc. It., XXI, 670. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 430 s.

LUPO Servato, O.S.B., abbate di Ferrières (circa 805-dopo l'862), n. da nobile famiglia nella provincia ecclesiastica di Sens, fu educato nell'abbazia di Ferrières sotto S. Audry (v.), che lo ordinò diacono. Indi, promettendo il giovane grandi cose, fu inviato a Fulda, dove (c. 829-36) ebbe maestro Rabano Mauro (v.), amici Eginardo (v.) e Godescalco (v., 2). Ritornato a Ferrières (836), godette alto favore alla corte di Ludovico il Pio (814-840) e di Carlo il Calvo (840-77) che il 22-XI-840 lo nominò abbate di Ferrières in sostituzione di Odone caduto in disgrazia. Nel suo governo, contrastato agli inizi da Odone, si ricorda l'incremento da lui dato agli studi e alla biblioteca. Più nota è la sua attività esterna, per cui divenne uno dei personaggi più eminenti ed influenti della Chiesa di Francia. Partecipò al concilio di Verneuil (844), alla riunione di Marsne presso Maastricht (847), al conc. di Parigi (849), di Soissons (853), dei quali redasse gli atti. Per incarico imperiale visitò i conventi di Borgogna (844) e condusse un'ambasciata a Roma (849). Guidò anche truppe contro i nemici del re: senza entusiasmo e senza fortuna, e nella battaglia di Angoulême contro i Bretoni del duca Noménoé (844) fu lì lì per perdere la vita.

Come scrittore mostra un gusto spiccato per gli autori classici, di cui trascrive i testi confrontandoli e correggendoli, ed emerge tra i più brillanti campioni della cosiddetta rinascenza carolingia. Eppure non è un umanista nel senso del sec. XV: il suo ideale è l'armonia di *humana et divinasa pientia*.

Sembra ormai escluso, o almeno non è provato che L. abbia qualche rapporto col pseudo-Isidoro (v.) e con Benedetto Levita (v. E. v. Severus, cap. VI). — Compose le biografie di *S. Massimino* vesc. di Treviri (PL 119, 665-79) e di *S. Vigberto* abbate di Fritzlar (ivi 679-94, cui seguono una omelia, malamente divisa in due, ivi 693-98, e inni in onore dello stesso Santo, ivi 697-700), scritte in bello stile e con buone intenzioni di critica agiografica, che per altro rimasero allo stato di intenzioni. — Le sue *Epistolae*, indirizzate ai più cospicui personaggi del mondo ecclesiastico e politico, sono una preziosa miniera di informazioni per la storia religiosa, civile e letteraria dei tempi (ivi 431-619). — Versato in teologia, senza essere un grande teologo, partecipò, con signorile moderazione di tono, alle arroventate discussioni circa la Predestinazione (v.) sollevate da Godescalco di Orbais (v.). Nel *Liber de tribus quaestionibus* (ivi 621-48) e nel *Collectaneum de tribus quaestionibus* (ivi 647-66) difende l'amico Godescalco o meglio l'agostinismo integrale, come aveva già fatto al conc. di Parigi (fine 849) e in alcune lettere, contro l'atteggiamento di Incmaro di Reims (v.) che destò le proteste anche di Prudenzio di Troyes, di Ratramno di Corbia, di Floro di Lione. Alle « tre questioni » L. risponde ripetendo, spesso alla lettera, le più rigide tesi di S. Agostino: *1)* il *libero arbitrio* naturale nello stato presente dell'umanità decaduta è *capace so'o di male* (cf. *Lib.*, ivi 627 s); *2)* si deve ammettere una *doppia predestinazione*, una alla gloria per gli eletti, una all'inferno per coloro che la misericordia di Dio, occulta ma giusta, non volle trarre dalla « massa damnata »; non si può parlare, tuttavia, di una predestinazione al peccato, il quale è voluto solo dagli uomini e solo ad essi imputabile, sia perchè è voluto in essi dalla volontà generale di Adamo « in quo omnes peccaverunt », sia perchè è voluto dal libero arbitrio individuale di null'altro capace che di male: e il peccato degli uomini, preconosciuto dalla prescienza di Dio, giustifica la predestinazione all'inferno: Dio non è autore del peccato ma soltanto censore e giudice (ivi 638); *3)* non si può ammettere, dunque, che la *volontà salvifica di Dio e la Redenzione di Cristo* si estenda a tutti gli uomini senza alcuna eccezione: « non itaque [Deus] vult salvari alios omnes aut redimi nisi qui redimuntur atque salvantur » (ivi 646 B). Ma, terminando il *Liber*, L., riaffermata la tesi di fede (« salva fide, hoc est quod suo sanguine *Deus redemerit omnes quos voluerit et nulli sint redempti nisi quos ipse redemerit* », ivi 646 D), lascia liberociascuno di pensare « quod optimum ei Deus occulta inspiratione suggesserit aut magistra eius Scriptura manifesta ratione protulerit » (ivi 648 A).

Bibl. — PL 119, 431-709 (opere), notizie introduttive di St. Baluzio (423 ss) e testimonianze antiche su L. (429-32): riproduzione dell'edizione di Baluzio, 1710². — La *Vita S. Vigberti* è anche in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XV-1, p. 36 ss. Ivi, *Epist.*, VI-1, p. 1-26, l'epistolario. — Nuova ediz. e versione franc. della corrispondenza a cura di L. Levillain, *Loup de F. Correspondance*, Paris, Belles Lettres 1927-1935, 2 voll.

E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 963-67. — F. Sprotte. *Biographie...*, Regensburg 1880. — Hurter, *Nomenclator*, 1⁴, col. 811-14. — C.H. Beeson, *L. of F. as scribe a. text critic*, Cambridge (Mass.) 1930. — Em. von Severus, *Lupus v. F. Gestalt u. Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrh.*, Münster i. W. 1940: se avesse trattato anche della vita intima e del governo abbaziale di L., sarebbe il migliore e più completo studio che possediamo su questo « intermediario fra l'antichità classica e il medioevo ». — Cher. Snijders, *Het latijn der brieven van Lupus van F., middeleeuws humanist*, Amsterdam 1943.

LUPOLDO III di Bebenburg (c. 1297-1363.) Terminati gli studi giuridici a Bologna sotto il celebre Giovanni d'Andrea (v.), fu canonico delle cattedrali di Würzburg, Magonza, Bamberga, parroco di S. Severino a Erfurt, vescovo di Bamberga (eletto il 12-I-1353, consacrato ad Avignone da Innocenzo VI; ebbe il pallio il 20-VI-1355). Il 6-III-1357 Innocenzo VI gli propose la sede di Costanza, ma L. la rifiutò.

Dopo la dieta di Francoforte (6-VIII-1338) compose: *Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum* dedicato all'arcivesc. principe elettore Baldovino di Treviri (Strasburgo 1508, 1624; Basilea 1566: Heidelberg 1664...); dopo il 1339 l'allegoria poetica *Ritmaticum querulosum et lamentosum dictamen de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romanorum* (Würzburg 1842); nel 1343 *Libellus de zelo cath. fidei veterum principum Germanorum* al duca di Sassonia (Basilea 1497). Attingendo al diritto e alla storia, nella lotta tra Ludovico il Bavaro e la S. Sede egli si schiera con l'imperatore e sostiene l'autonomia dell'impero di fronte al papato, pur riconoscendo i diritti del Papa come capo della Chiesa e senza giungere alle esagerazioni estreme di Giovanni di Jandun (v.), di Marsilio da Padova (v.), di Guglielmo d'Occam (v.). Corrado di Megenberg (v.) attaccò il *Tractatus* di L. dal punto di vista dell'intransigente Teocrazia (v.) curiale (*De translatione Romani imperii*). — A. Senger, *Lupold v. B.*, Bamberg 1905. — H. Meyer, *L. v. B.*, Freiburg 1909. — Altre indicazioni bibliogr. presso J. Wenner in *Dict. d'hist. et de géogr. chrét.*, VII, col. 323 e presso J. Rivière in *Dict. de Théol cath.*, IX, col. 1143-45.

LUPUS: Alfonso. v. Lobo.

Cristiano. v. Lupo Christ.

LURIA Isacco (1534-1572), la figura principale della scuola mistico-kabbalistica di Safed (v. Kabbala, C, f), passata ben presto, per la sua importanza, alla leggenda. N. a Gerusalemme da distinta famiglia tedesca (ond'è che egli fu detto *Ashkenazi* = tedesco), mortogli il padre fu educato da uno zio al Cairo. Conquistato dallo *Zohar*, di cui un « marrano » gli aveva fornito copia, si ritirò in romitaggio sulle rive del Nilo per prepararsi alla sua missione. Quivi, narra la leggenda, per 13 anni ogni notte riceveva una rivelazione celeste; dal cielo gli fu assegnato come guida lo stesso Simeone ben Joshai (v.).

Per ispirazione di costui L. si stabilì (1570) a Safed in Galilea, dove, maestro veneratissimo, tenne scuola, pur senza interrompere l'intima unione di mente e di cuore con le divine realtà. Morì di peste due anni dopo, lasciando non tanto una dottrina scritta (gli si attribuirono spiegazioni ebraiche dello *Zohar*, un commento alle *Idroth*, inni), quanto un ricco, suggestivo esempio personale e insegnamento orale, raccolto negli scritti del suo principal discepolo Hayim Vitale, il quale, ispirato in sogno, s'era unito a lui come a suo « gemello spirituale ».

L. apportò significative modificazioni alla « Kabbala speculativa », nella dottrina della creazione e dell'anima. Per lui, ad es., la creazione s'inizia col *Tsimtsum*, concentrazione dell'Infinito (*En Sof*) in se stesso, per cui viene a formarsi uno spazio vuoto che sarà poi riempito dal mondo: la prima creazione è la luce (*Or En-Sof* = luce dell'Infinito); le *Sephiroth* sono i « vasi » che raccolgono la sostanza divina emanante: e, poichè essi non poterono accogliere adeguatamente la presenza dell'Infinito, si ruppero, con che ebbe origine il caos primitivo e il principio del male. Speciale sviluppo ha in L. la metafora dei *Parsufim* (= visi; ad es., il « lungo viso », il « corto viso »), che possono rappresentare una o più *Sephiroth* in quanto realizzate nel campo umano, oppure attributi divini rappresentati con linguaggio analogico umano, oppure qualità umane viste nella loro prima origine divina. A proposito dell'anima, L. sottolinea la dottrina della trasmigrazione nel suo significato pratico. Egli poi, si dice, guardando in fronte un uomo, era capace di indovinare la storia passata dell'anima (il numero e la qualità delle sue reincarnazioni), di indicare la sua missione presente sulla terra, di predire i processi che l'attendevano, di prescrivere la condotta più atta a riparare le colpe commesse nelle esistenze precedenti. La rigorosa unità e personalità dell'anima non è ben compresa e difesa da L., che ammette quella specie di « impregnazione » spirituale (*Ibbur*) di cui si parla in Kabbala (B, e 4), e la possessione (*Dibbuk*) d'una persona per parte non solo di un essere demoniaco, ma anche di una persona passata. Egli parla inoltre di « radici dell'anima » (*Sharashim*), cioè di anime capostipiti che per eredità passano ad altre anime, diventando patrimonio comune di più anime (così è l'anima di Giacobbe, l'anima di Adamo in cui tutte le anime umane erano confuse...). Pensa infine che « particelle di anima » (*Nitsotsoth*), staccatesi dalle anime viventi, abbiano informato gli altri esseri della natura animata e inanimata, sicchè l'universo gli appariva popolato in tutte le parti da spiriti, che egli credeva di percepire immediatamente (panpsichismo).

In verità, la metafisica di L., come si vede, è ben lungi dal rappresentare un progresso speculativo. L'originalità del lurianismo consiste, invece, nell'avere sviluppato la « K. dell'azione » morale, inculcando la meditazione, la preghiera, gli esercizi ascetici atti a purificare l'anima, a potenziarne gli slanci religiosi e a favorire l'estasi. Il L. predica un *Tikkun* (= progresso) universale, cioè il perfezionamento dell'anima individuale e il miglioramento del mondo. Il che si ottiene con l'esercizio ascetico (penitenze, digiuni, abluzioni), con la preghiera meditata e con riti che portano all'« unione »

con Dio (*Yihud*). Il «libro delle preghiere d'I. L.» fu adottato in seguito dagli Hassidim (v. KABBALA, C, i).

Così il cerchio di L. a Safed si presentava, oltrechè come scuola, anche come una comunità religiosa, dai riti caratteristici. L. era il «santo leone»; i suoi discepoli i «lioncelli». La preghiera mattutina si apriva con la unione dei fedeli all'anima di tutto Israele; la vigilia del sabato si confessavano reciprocamente in pubblico i loro peccati e visitavano le tombe dei grandi talmudisti, sepolti nei pressi di Safed e di Tiberia, per mettersi in unione con le loro anime: il sabato, poi, L. vestito di bianco partecipava ai pasti: per la festa sabbatica egli aveva composto inni molto venerati e imitati.

Il *Tikkun* auspicato da L. si tingeva anche di messianismo: la sua riforma mirava ad «affrettare la venuta del Messia».

Tra i più illustri discepoli di L. si ricordano Gius. ibn Tabul, Israel Saruk (che diffuse la K. in Olanda); sopra tutti il menzionato HAYIM BEN JOSEPH VITALE CALABRESE, n. e m. a Damasco (1542-1620), visionario, mago, occultista. Dopo la morte di L., condusse vita errante; fu anche rabbino a Gerusalemme. Infine, rientrò in Damasco. Si diede come missione principale di conservare l'insegnamento di L., che egli espose (probabilmente aggiungendovi di suo) in alcuni libri, tra i quali *Ets Hayim* (= albero di vita), *Shaare Kedusha* (= porte della santità): la dottrina vi è combinata con istruzioni magiche per lo sviluppo delle qualità superiori. Queste opere, tenute per lungo tempo segrete dall'autore, furono date in pubblico durante una sua malattia: d'allora in poi godettero una fortuna straordinaria.

BIBL. — ISAIAH TISHBY, La dottrina del male e la Kelipa nel Kabbalismo di L. (in ebraico), Gerusalemme 1942. — G. C. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 261-304; a p. 428-30, ampia bibliografia.

Opere di Hayim Vitale. — *Sepher Ets Hayim*, Varsavia 1891; — *Sepher Peri Ets Hayim*, Dubrowno 1804; — *Shemoneh Shearim*: I, *Shaar Hakdamoth*, Gerusalemme 1850, 1909; II-III, *Shaar Maamaré Rabbi Simon ben Yoshai*, ivi 1898; IV, *Shaar Hapsukim*, ivi 1864; V, *Shaar ha-Mitswoth*, ivi 1872; VI, *Shaar Kawanoth*, ivi 1873; VII, *Shaar Ruakh ha-Kodesh*, ivi 1874; VIII, *Shaar ha-Gilgulim*, ivi 1863; — *Sepher ha-Gilgulim*, ediz. completa, Przemysl 1875; — *Mavo Shearim*, Gerusal. 1904; — *Shaare Kedusha*, ivi 1926. — Le opere *Limudé Atsiluth* (Munkacs 1897) ed *Hephtsi Ba* (in *Sepher Simbath Cohen*, Gerus. 1921), falsamente attribuite ad Haym V., sono invece di Israel Saruk e di Gius. ibn Tabul, rispettivamente.

LURKAS Jod. v. LORICHIUS.

LUSCINIO (*Nachtgall* o *Nachtigall*) **Ottmar** (c. 1478-1537), n. a Strasburgo, m. a Friburgo i. Br. Ebbe maestro il WIMPFELING (v.) e amico GEILER di Kaisersberg (v.). Percorse quasi tutta l'Europa e una parte dell'Asia, stringendo numerose amicizie, specialmente nelle città più dotte, come Parigi, Lovanio, Padova e Vienna, nelle quali si trattenne più a lungo per ragioni di studio. Tornato a Strasburgo, fu vicario nel capitolo di S. Tommaso, chiesa nella quale aveva già per un certo tempo esercitato l'ufficio di organista. Dopo la pubblicazione di varie opere giuridiche, nel 1518 ottenne in Italia il grado di dottore in diritto canonico. Si recò (1519) a Roma per ottenere a Strasburgo un posto di canonico. L'ottenne solo nel 1522. Nel 1523 si trasferì ad Augsburg, dove aveva molti amici e protettori. Quivi abitava nel convento di S. Ulrico, e faceva lezioni ai monaci sui *Salmi*. Nel 1525 e 1526 ebbe l'ufficio di predicatore e un canonicato presso S. Moritz in Augsburg. Con Mattia Kretz, era il solo predicatore cattolico di Augsburg. Avendo una volta indicati i luterani come eretici, il consiglio cittadino gli tolse il permesso di predicare. Allora (ottobre 1528) passò a Friburgo in Brisgovia, come predicatore del duomo. Verso la fine della sua vita si ritirò nella certosa sul Johannisberg presso Friburgo.

Il merito principale del L. sta nei suoi lavori umanistici. Con le edizioni di classici e di grammatiche e coll'insegnamento pubblico e privato, cooperò moltissimo alla diffusione dello studio degli antichi scrittori, specialmente dei greci. Importante è pure la traduzione e spiegazione dei *Salmi* fatte sul testo dei Settanta. Le sue pubblicazioni, fra cui alcune di musica, si trovano elencate presso CH. SCHMIDT, *Hist. littér. de l'Alsace*, II (Strasburgo 1879) 174-208, 412-18. — F. ZOEPFL, in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 720 s.

LUSSEMBURGO (*Luxemburg*, *Luxembourg*), granducato libero, indipendente, costituzionale. — Superficie, kmq. 2586; popolazione (censim. del dic. 1947), 290.992 abit., valutata nel 1950 a c. 297.000 ab., la maggior parte di lingua tedesca (nelle città si parla preferibilmente il francese). — Religione prevalente è la cattolica (96,4 %), con 1,6 % di protestanti e 0,5 % di ebrei. — Capitale è Luxemburg con c. 62.000 ab.

Il L., come territorio, entra nella storia con la vittoria di Labieno sulla popolazione di Treviri (54 a. C.). Come unità politica, fu costituito nella seconda metà del sec. X da Sigeberto I conte di Bigdau coi territori a lui soggetti come conte, come abbate secolare di Echternach, come «advocatus» di S. Massimino di Treviri, e con altre terre, attorno al castello di L. (*Lucilinburhuc*, *Lützelburg*), che Sigeberto acquistò (963) dall'abbazia di S. Massimino di Treviri. Carlo IV di Boemia lo innalzò alla dignità di ducato (1354) e il trattato di Vienna (1815) a quella di granducato. Le sue vicende politiche, civili, militari, economiche sono quelle degli Stati maggiori coi quali confina: Germania, Francia, Belgio.

La storia religiosa è quella delle diocesi di Treviri, Liegi, Metz, Verdun, Reims, Colonia, cui fu incorporato. Dopo il Concordato napoleonico (1801) appartenne alla dioc. di Metz, dal 1823 a quella di Namur. Vicariato apostolico dal 1840, fu eretto in diocesi nel 1870 (riconosciuta dal governo nel 1873), dal 1908 immediatamente soggetta alla S. Sede. Ha 267 parrocchie, con c. 500 sacerdoti diocesani, un Seminario maggiore per filosofia e teologia. Fioriscono nel L. diverse Congregaz. religiose maschili e femminili, opere di educazione e di assistenza; l'Azione catt., la stampa cattolica, l'apostolato missionario. — Patrona della capitale e dello Stato è la Madonna sotto il titolo di *Consolatrix afflictorum*. — La nomina del vescovo deve avere il consenso del sovrano; il vescovo deve essere di nazionalità lussemburghese e prestare giuramento (Costituz. del 1868; legge del 1873). — Il decreto del 1791 che stabiliva il divorzio è stato accolto,

sia pure con notevoli restrizioni, nel Codice civ., che ammette anche il matrimonio civile. L'insegnamento religioso è obbligatorio nelle scuole di Stato. La libertà di insegnamento non è giuridicamente sancita.

La S. Sede è rappresentata da un internunzio, la cui funzione è annessa alla nunziatura del Belgio.

Bibl. — J. Meyers, *Bibliogr. zur Gesch. L. s.*, in *Rhein. Vierteljahrsblätter*, aprile 1931. — T. Kellen, *Die Literatur über die Luxemburger Gesch. u. ihre Hilfszweige*, in *Jonghemecht*, 7 (1933) 162-203. — *Biographie nationale du pays de L. depuis ses origines*, I (Luss. s a.) a cura di J. Mersch. — C. Wampach, *Urkunden-u. Quellenbuch zur Gesch. der altluxemburgischen Territorien*, 7 voll. al 1949 (Luss. 1935 ss).

N. Van Werveche, *Neue Kulturgesch. des Luxemburger Landes*, Luss. 1923, 3 voll. — A. Herchen, *Le grand duché de L.*, ivi 1922. — Id., *Manuel d'hist. nationale*, ivi 1934³. — J. Hess, *Luxemburger Volkkunde*, ivi 1929. — Enc. It., XXI, 681-87. — J. Meyers, *Gesch. L. s.*, Luss. 1948. — A. Webber, *Le statut internat. du grand duché de L.*, ivi 1939. — P. H. Ruth, *L.*, Breslau 1942. — L. E. Halkin, *Histoire diplomatique du L.*, in *Miscell. hist. L. van der Essen*, II (1947) 1049-65. — P. Weber, *Hist. du grand duché de L.*, Bruxelles 1949. — J. Schoos, *Le développement politique et territoriale du pays de L. dans la première moitié du XIII s.*, in *Publ. de la section hist. de l'Institut gr.-duché de L.*, 71 (1950) 7-181. — J. A. Gade, *L. in the middle ages*, Leida 1951. — P. Müllendorff, *L. unter Wilhelm II u. Wilhelm III* (1840-89), Luss. 1944. — Edwards Taylor, *Belgium and L.*, London 1951. — Nic. Majerus, *La situation légale de l'Eglise cath. au grand duché de L.*, Luss 1926. — Id., *Histoire du droit dans le grand duché de L.*, I-II (ivi 1950). — E. Donckel, *Die Kirche in L.*, ivi 1950. — V. Balter, *Les ermitages dans la province de L.*, in *Annales de l'institut archéol. du L.*, 79 (1948) 107-32. — Nic. Majerus, *L'érection de l'evêché de L.*, Luss. 1951, fondamentale.

LUSSI Melchiorre (1529–1606). Nato a Stanz (cantone di Unterwalden), servì come ufficiale negli eserciti francese, pontificio e veneziano. Per 11 volte venne eletto « Landmann » del suo cantone. Nel marzo 1562 si recò come rappresentante dei cattolici svizzeri al conc. di Trento, e vi rimase fino al 16 luglio 1563. Con lui era l'abbate Gioachino Eichhorn di Einsiedeln, che rappresentava gli Ordini religiosi della Svizzera. Tornato in patria s'adoperò per far riconoscere e praticare le decisioni e le idee del concilio, coadiuvando in ciò energicamente il suo amico S. Carlo Borromeo e il nunzio Bonomi. A lui si deve pure l'introduzione dei Gesuiti e dei Cappuccini in Svizzera. Sei volte il L. fu inviato a Roma come rappresentante dei cattolici svizzeri, e fu pure nella stessa qualità alle corti di Spagna e di Francia. Nel 1583 fece un pellegrinaggio in Palestina, pubblicando al ritorno un diario del viaggio. — Pastor, *Storia dei Papi*, VII (Roma 1922) 343.

LUSSURIA (da *luxus* = esuberanza, donde il senso morale di eccesso), uno dei Vizi capitali (v.), si suole definire *inordinatus appetitus delectationis venereae*. La dilettazione venerea è quel piacere sensibile, che sorge dalla commozione e alterazione dei membri deputati alla generazione, e raggiunge il grado più alto nella copula carnale e nella polluzione. Fenomeno fisiopsichico ben specifico, la dilettazione venerea non va confusa colla dilettazione semplicemente sensitiva od organica, tanto meno colla dilettazione spirituale.

La dilett. ven. può essere *completa*, od *incompleta*. È *completa*, quando sazia l'appetito, giungendo fino all'ultimo termine possibile in materia venerea; diversamente, è *incompleta*. Nei maschi ordinariamente la dil. completa è congiunta coll'effusione del seme prolifico. Nella donna di solito la completa è accompagnata dall'emissione, spesso neppure esterna, di un umore vaginale, destinato, si crede, a facilitare la generazione.

A) La dilett. ven. è lecita nell'uso legittimo del legittimo Matrimonio (v.) e unicamente in esso; a proposito del quale va applicato il principio che regola l'uso delle dilettazioni in genere: *Deus delectationes apposuit propter operationes*.

Beninteso, l'uso del matrimonio deve essere fatto secondo natura e secondo le finalità volute dall'istitutore del matrimonio; anche per i coniugi l'atto matrimoniale compiuto secondo natura ma unicamente per il diletto, sarebbe colpa almeno veniale: Denz. B. n. 1159.

B) La dilett. ven. voluta direttamente fuori del legittimo matrimonio, è peccato grave *ex toto genere suo*, e quindi non ammette parvità di materia. È dottrina comune, contro il Caramuel (v.), il principe del Lassismo (v.), come lo chiama S. Alfonso. Ciò è provato: *a*) dalla condanna inflitta dalla Chiesa alla dottrina opposta (cf. propos. 40ª tra le condannate da Alessandro VII: Denz. B. 1140); *b*) dalla riflessione stessa: la dil. ven. è naturalmente congiunta con l'atto della generazione, che Dio ha proibito gravemente fuori del legittimo matrimonio. Ora, l'uomo è straordinariamente proclive alla dil. ven. e quando concede ad essa qualche cosa, finisce col lasciarsene travolgere sino al fondo. A quel modo che l'uomo posto sull'orlo del precipizio non può fare il più piccolo passo innanzi senza evidente pericolo di precipitare, così a nessuno è lecito procurarsi od ammettere la più piccola dil. venerea senza esporsi al pericolo prossimo di procedere fino all'atto completo di L. Sicchè, come si è tenuti ad evitare non soltanto il peccato grave ma anche il pericolo prossimo di commetterlo, così c'è obbligo di evitare non solo l'atto perfetto di L., ma anche ogni atto « directe volitum » che a quello condurrebbe. È, dunque, ogni azione posta con l'intenzione di eccitare e di percepire il piacere venereo, fuori delle condizioni che lo legittimano, benchè breve e piccolissima, è peccato grave. In altri campi si dà parvità di materia perchè i peccati commessi in piccola materia non inducono in pericolo prossimo di peccare gravemente, mentre in fatto di L., per la grande inclinazione della natura ai piaceri carnali, gettano in simile pericolo.

C) La dilett. ven. *voluta solo indirettamente* non è peccato mortale *ex toto genere suo*, ma ammette parvità di materia. Qui, infatti, il consenso della volontà non va direttamente al piacere ma a un suo antecedente. La malizia deve essere desunta dalla relazione di questo antecedente (causa, condizione, occasione) col piacere ven. Ora, vi sono azioni che influiscono solo leggermente sulla commozione ven.; e quindi volere queste azioni costituisce solo peccato leggero.

D) Per giudicare della peccaminosità del piacere carnale voluto indirettamente, si devono applicare le regole generali stabilite per il volontario indi-

retto. Per scusare dal peccato, si esige che: *a*) l'azione posta sia in sè onesta o almeno indifferente; *b*) non si abbia per fine il piacere; *c*) una causa proporzionatamente grave giustifichi l'azione che è causa indiretta del piacere. Estremamente difficile è, in pratica, giudicare l'esistenza del peccato e la sua gravità. Il confessore non sia facile a credere a chi afferma di muoversi senza impressioni carnali in materia tanto lubrica e s'adoperi a tutta possa per tener lontani i penitenti dal pericolo di qualsiasi L.

III. Specie. — A) I peccati interni di L. si riducono alle tre specie consuete: *delectatio morosa*, *gaudium et desiderium* (v. Atti umani).

B) I peccati esterni si dividono in: *a*) non-consumati, che sono, a lor volta, di due specie: 1) *movimenti carnali:* commozione delle parti e degli umori genitali. *Direttamente voluti*, sono sempre peccati gravi, come s'è detto; *indirettamente voluti*, sono innocenti o colpevoli secondo le regole enunciate a proposito del volontario indiretto; *involontari*, non importano nessun peccato, perchè senza consenso non c'è peccato; — 2) *atti di impudicizia*: quegli atti che sogliono avere un influsso nel piacere venereo come baci, toccamenti, sguardi, discorsi, letture, partecipazione a spettacoli e a balli lascivi. « La dottrina vera da tenersi è che gli sguardi, i toccamenti turpi sono contrari al sesto comandamento non per sè e di natura loro, ma perchè eccitano una pericolosa, quindi proibita dilett. ven. e pensieri turpi. Se ci fossero, il che sarà oltremodo raro, degl'individui che da queste azioni non subissero alcun pericolo di movimento turpe o di consenso a pensieri turpi, per costoro quelle azioni conterrebbero il peccato di azione oziosa, non già il peccato contro la castità » (Noldin); — *b*) consumati secondo natura, nei quali v'è effusione di seme per sè atta alla generazione umana, sono: la *fornicazione semplice*, lo *stupro*, il *ratto*, l'*incesto*, l'*adulterio*, il *sacrilegio* (v. queste voci); — *c*) consumati contro natura, nei quali l'effusione del seme non è atta alla generazione umana, sono (specificamente diversi, Denz. B. n. 1124): la *polluzione* o masturbazione, la *sodomia* e la *bestialità* (congresso carnale con bestie). v. le voci apposite.

IV. Circa le forme speciali di L. che i trattatisti moderni chiamano perversione sessuale (come esibizionismo, feticismo, satanismo, zoofilia, necrofilia, sadismo, masochismo), si può ritenere che solitamente abbiano una componente fisiopsichica anormale che in casi gravemente patologici è irresistibile. Ma non si deve essere facili ad accettare la fatalità di queste inclinazioni: la libertà dell'uomo non si neghi con disinvoltura. Delle disposizioni e inclinazioni è da tener conto nella valutazione della responsabilità morale, e talora, oltre che ai rimedi soprannaturali, gioverà il ricorso anche ai mezzi naturali, fra cui l'opera di un medico competente e coscienzioso.

V. Fra le tre « concupiscenze » nominate da S. Giovanni (I Giov II 16) quella della carne è considerata per antonomasia la Concupiscenza (v.), la più impetuosa e tirannica e pure la più idoleggiata signora del mondo umano lontano da Dio. Il Peccato (v.) nel linguaggio volgare è molto spesso identificato col peccato carnale. Visione erronea, che peraltro ha un motivo vero: poichè l'uomo non può vivere senza un fine e un centro d'interessi, per lui l'« aversio a Deo » è senz'altro « conversio ad creaturas », e la « creatura » che più ipnotizza e avvince l'uomo separato da Dio, vagabondo « in regione dissimilitudinis », è normalmente il Piacere (v.) sessuale, il più acuto dei piaceri, cui è inclinato dal più acre degli Istinti naturali (v.). L'uomo « terrestre » vedrà nella voluttà il « summum bonum » e, se non fosse la sua esasperante fugacità, la difficoltà di conseguirlo, lo sconvolgimento che provoca in tutto l'essere, collocherebbe in essa la sua pace definitiva e si installerebbe in essa.

Si prevede, dunque, che per vincere la battaglia contro le potenze della L. l'unico mezzo adeguato è la *conversio ad Deum*, l'unione con Dio mediante la Carità (v.), principio, fine e forma di tutte le Virtù (v.): ogni altro accorgimento, come la fuga delle Occasioni (v.) e la Mortificazione (v.), sarà sterile se non è comandato dalla carità e praticato in vista di essa: non ha senso e non ha motivo il resistere agli assalti della carne quando l'uomo non abbia innalzato il tono della vita e trasferito i suoi interessi in Dio, mentre, quando sia unito a Dio, la Castità (v.) riceve senso e ragion d'essere, e l'esercizio delle attività sessuali si svolgerà, quasi per naturale conseguenza, secondo le leggi di natura e la volontà di Dio. Che poi la carità, ispirando la castità, riceva essa stessa dalla castità un incremento, non è una circolarità viziosa ma la circolarità essenziale della vita spirituale e delle Virtù (v.).

VI. La L. fu legittimata e santificata dalle varie sette dell'Antinomismo (v.) antico, medievale e moderno (v. Libertà, XVII A). E trionfò praticamente anche presso quelle sette del Manicheismo (v.) che pure teoreticamente dovevano condannarla (v. Corpo, V). Le ragioni addotte per giustificare la L. sono: o la generale concezione immanentistica dell'essere e dell'uomo (v. Immanenza e Trascendenza), o l'Empirismo (v.), il soggettivismo e l'Individualismo (v.) della Morale (v.), per cui si nega una morale obiettiva trascendente superindividuale e si cade nell'Edonismo (v.), o l'affermazione di una totale corruzione della natura umana in conseguenza del Peccato originale (v.) per cui la Concupiscenza (v.) si ritiene invincibile (v. Riforma luterana, Libertà, XVII B), oppure l'affermazione, molto diffusa, della naturalità e quindi della liceità e della fatalità delle manifestazioni sessuali (cf. Denz.-B. n. 1198–99). È bisogna riconoscere che in questo campo, specialmente circa la illiceità e gravità degli atti interni di L., si può dare larga Ignoranza (v.) ed errore.

Ma si deve anche riconoscere che molto sovente, per un delicato tremendo processo psicologico (accennato sotto Libertà, XVIII B), questo errore di intelletto è una postuma giustificazione teorica di una pratica peccaminosa della volontà.

Per altre considerazioni, v. le voci a cui si rinvia, e inoltre Immoralità, Moralità, Amore libero, Matrimonio, Sessualità, Prostituzione, Passioni, Abnegazione, Mortificazione, Temperanza, Pudore, Occasione, Tentazione, Balli, Moda, Spettacoli, Stampa, Letture, Arte 9, Estetica, Fidanzamento, Psicanalisi . . ., dove si troveranno anche appropriate indicazioni bibliografiche.

Bibl. — v. le voci richiamate, i trattati di morale *De sexto praecepto* e *De virtutibus moral.*, i

trattati di *Psicopatia sessuale*. — *S. Theol.* II^a-II^{ae}, q. 154. — Merkelbach, *De castitate et L.*, Liegi 1950^7. — J. Adloff in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1389-56. — A. Boschi, *I libri della purezza. Guida bibliogr.*, Torino 1946. — D. G. Luzi, *La condotta dei confessori riguardo al VI comandamento*, Torino, L.I.C.E. — Gius. Pistoni, *D agendi ratione confessariorum circa VI Decaeogi praeceptum*, Modena 1948. — R.-M. B., *Dilverses opinions de moralistes sur la gravité de certains péchés contre le VI command*, in *Ami du clergé*, 59 (1949) 471-74. — A. Adam, *Das VI Gebot*, Paderbon 1948. — Hugueny, *Tempérance et chasteté*, Paris 1941. — P. Chanson, *L'oeuvre de chair*, ivi 1945. — F. Gény, *Les disciplines de l'amour justifiées par le droit et l'hygiène sociale*, ivi 1945. — R. du Teil, *Amour et pureté*, ivi 1947. — M. Mazzel, *Pureza y alegria*, Madrid 1947 (per signorino). — Ch. Combaluzier, *Science biologique et morale sexuelle*, Paris 1951^3. — G. de Menasce, *Istinti sessuali, morale « sessuata », moralizzazione sessuale*, in *Studium* 46 (1950) 439-45. — A. de Azvedo Pires, *O problema da custidade*, Lisbona 1950. — A. Vanghelluwe, *De temperantia stricte dicta eiusque partibus subiectivis*, in *Collat. Brug.*, 47 (1951) 38-48. — Id., *De intrinseca et gravi malitia luxuriae perfectae, e.... imperfectae*, ivi, p. 417-25, 48 (1952) 36-45. — Id., *De gravitate luxuriae in causa voluntariae*, ivi, p. 186-92. — Id., *De luxuria interna*, ivi, p. 263. — G. Anghileri, *Purezza e amore*, Milano 1952. — A. Adam, *Das sechste Gebot*, Paderborn 1952^2. — D. von Hildebrand, *Reinheit u. Jungfraulichkeit*, nuova ediz., Einsiedeln 1950; vers. franc., Paris-Bruges s a. — J. de Rougemont, *Problèmes sexuels et vie chrét.*, Paris 1950. — C. C. Elwes, *Lavo, liberty and love*, London 1950. — A. Rodighiero, *L' uomo, l'istinto e la castità*, Vicenza 1950. — Fr. Babbini, *Valutazione morale degli atti contrari al pudore*, in *Palestra del clero*, 29 (1950) 255-59. — Id., *La « delectatio venerea »*, ivi, p. 628-30. G. da Vigolo, *Rimedi contro le tentazioni impure*, in *Vita cristiana* 1950, p. 53-66, 244-58. — Jacquemet, *Education de la pureté e Tu resteras chaste*, Paris, Bloud et Gay. — G. Moretti, *L. Psicologia e grafologia*, Padova 1949^2. — A. Mancini, *Danno sociale delle malattie sessuali*, Milano 1950. — A. J. Denomy, *The heresy of courty love*, New-York 1947 (« l'amore cortese » è un'eresia anticristiana indulgente alla fornicazione, all'adulterio, al sacrilegio, e pure è cantato nel medioevo come sorgente di ogni virtù e di ogni bene, forse con la complicità della filosofia araba per la quale era possibile che una cosa fosse conforme a ragione e buona, pur essendo contraria alla rivelazione e proibita). — C. Boyer, *Il dibattito sulla concupiscenza* (al concilio di Trento), in *Gregor.* 26 (1945) 65-84. — *Etudes carmélitaines. Mystique et continence*, Paris 1952.

Per il dir. canonico, v. *CJC* cann 2356-59, 2328, 133 (coabitazione di chierico con donne sospette), 2367 (assoluzione di complice in peccato turpe). — Per il dir. italiano, v. *Cod. penale*, titoli IX (delitti contro la moralità pubblica e il buon costume), X (del. contro la integrità e la sanità della stirpe), XI (del. contro la famiglia), art. 407-408 violaz. e vilipendio dei sepolcri).

LUSTRAZIONE è il rito di Purificazione (v.) premesso a un Sacrificio (v.), o il rito di Espiazione (v.) — sacrificio, lozioni, processioni — col quale si intende sottrarre un luogo all'influsso degli spiriti maligni.

I Romani avevano sacrifici lustrali, come i *suovetaurilia*, che celebravansi in occasione di dedicazioni di case e templi. Fuori dei riti sacrificali, la L. avveniva con acqua (*aqua lustralis*), con sale, con fuoco nel quale si gettavano sostanze odorose, come Incenso (v.) — la *suffumigatio, suffimentum*, che rivive in parte nella Incensazione (v.) liturgica — oppure sostanze puzzolenti, come zolfo e bitume. Anche la semplice gestazione di fiaccole aveva valore lustrale. Riti lustrali erano pure le Processioni (v.): tale è rimasta nella liturgia romana la processione delle Litanie maggiori (v.) e, come alcuni pensano (senza solidi fondamenti, secondo Batiffol, *Etudes de liturgie*, Paris 1919, p. 193 s), anche la festa della Candelora (v.) al 2 febbraio. È certo peraltro che le candele benedette sono usate tra i fedeli con senso lustrale, venendo accese nei grandi pericoli e disgrazie familiari (v. Candela). — Enc. It., XXI, 690. — v. anche Acqua, Abluzione. — G. Van den Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, vers. franc., Paris 1950, p. 332 ss. — Th. C. Vriezen, *The term Hizza: lustration a. consecration*, in *Oudt. Stud.*, 7 (1950) 201-35: il rito Lev XVI), particolarmente importante per la festa dell'espiazione, di origine preesilica, ha significato di consacrazione e di purificazione.

LUTBERGA, LUTGARDA, LUTGERO ... v. Ludberga, Ludgarda, Ludgero ... **LUTGAR.** v. Leodegario.

LUTERO e LUTERANESIMO. v. Riforma protestante.

LUTHARDT Cristoforo Ernesto (1823-1902), n. a Maroldsweisach (presso Bamberga), m. a Lipsia, teologo della corrente ortodossa tradizionale del luteranesimo, che espose e difese, contro il razionalismo e il liberalismo, sia nell'insegnamento a Erlangen (1853), a Marburgo (1855), a Lipsia (ordinario di teologia sistematica e di esegesi dal 1856), sia con gli scritti, tra cui: *Kompendium der Dogmatik* (1865, 1933^{13} a cura di R. Jelke), *Systematische Theologie* (1884, 1890^3 nell' *Handbuch der theol. Wissenschaften* di O. Zockler), *Apologie des Christentums* (4 voll., 1864-80), *Apologetische Vorträge* (I, 1889^{11}; II, 1890^6), *Die Lehre von der letzten Dingen* (1861, 1885^3), *Gesch. der christl. Ethik* (1888-93), *Kompendium der theol. Ethik* (1898^2). Diresse *Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben* (1879-89) e *Theologisches Literaturblatt* (dal 1880). Fu confondatore di « Allgem. evangel.-luth. Konferenz » (1868).

LÜTOLF Alois (1824-1879), n. a Gettnau (cantone di Lucerna), m. a Lucerna, dove dal 1868 insegnava nel Seminario storia eccl., archeologia e patrologia. Ordinato prete (1850), era stato professore a S. Gallo (1852), parroco a Lucerna (1856). Nel 1876 fu eletto presidente della Società storica dei cinque cantoni. Le sue opere, fra cui *Die Schweizergarde in Rom im 16. Jahrh.* (1859), *Leben u. Bekenntnisse des J. L. Schiffmann* parroco ed educatore del L. (1860), *Sagen, Bräuche u. Legenden aus den 5 Orten* (1865), *Jos. Eutych. Kopp* (1868; del Kopp continuò la *Gesch. der eidgenössischen Bünde* col vol. V-2, 1882), *Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus* (1871), dimostrano in lui un maestro della storia eccl. svizzera, della storia e letteratura delle saghe, delle leggende, dei miti dell'antico tedesco. — J. Schmid, *Erinnerungen*, Luzern 1880. — Hurter, *Nomenclator*, V^3, col. 1701 s.

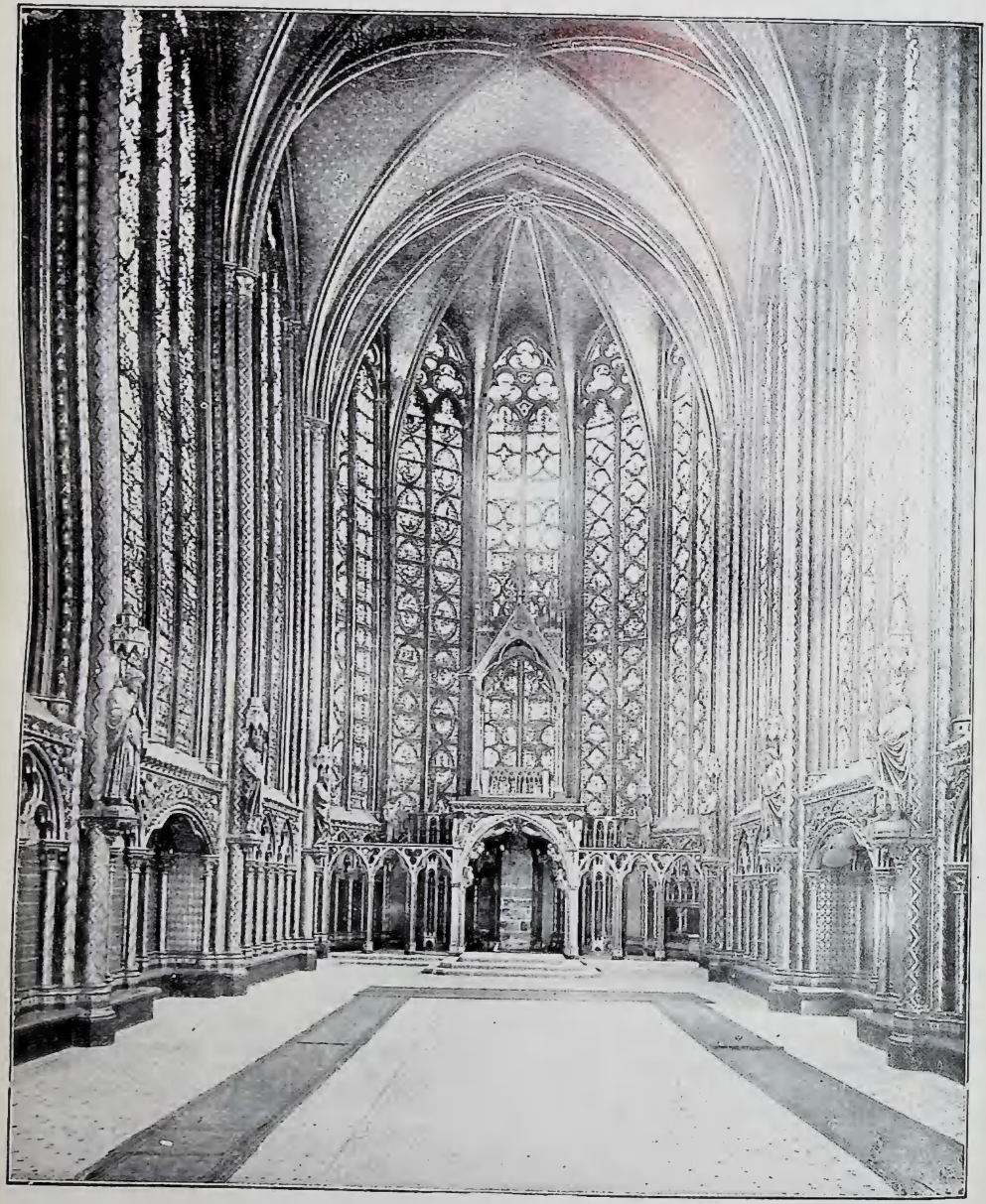
LUTTERELL Giovanni, cancelliere dell'univers. di Oxford dal 1317 al 1322, qui si ricorda perchè,

Statua di L. IX sulla facciata della cattedrale di Reims.

L. IX in assetto di battaglia. (Illustrazione di un manoscritto).

L. IX in procinto di partire per la Crociata. Miniatura di un manoscritto delle *Grandes chroniques de France* a Pietrogrado.

Proprietà riservata.



La Sainte Chapelle di L. IX a Parigi.

Proprietà riservata.

fervente tomista, fu il primo critico di Occam (v.), che accusò presso la corte di Avignone (*Adversus dicta Ockam minoritae*, scritto tra il 1323 e il 1325), discutendo con serietà e acutezza le sue principali dottrine filosofiche e teologiche, mostrando che Occam, con le sue teorie del «segno» e della «suppositio», abusò della logica e recò pregiudizio alla fede. — Fritz Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Joh. L.* (secondo il cod. CCV della bibliot. della chiesa metropolitana di Praga), Breslau 1941. Il cod. citato e altri documenti relativi al processo condotto contro Occam ad Avignone nel 1326, scoperti da A. Pelzer, erano stati studiati da Jos. Koch in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 7 (1935), 8 (1936); estratti del trattato del L., 8 (1936) 78 s. — Cf. A. Pelzer, *Les 51 articles de Guill. Occam censurés en Avignon en 1326* (sec. il cod. Vat. lat. 3075), in *Rev. d'hist. eccl.*, 18 (1922) 240-70. — G. Buescher, *The eucharistic teaching of W. Ockham*, Lovanio 1950, mostra che la dottrina eucaristica di Occam, nella quale il L. trovava 5 tesi riprovevoli, è ortodossa, pur scostandosi dal tomismo.

LUTVINO. v. Ludvino.

LUXEUIL (dioc. di Besançon, Haute Saône), lat. *Luxovium*, famosa abbazia (*S. Pietro* di L.), fondata (c. 590) da S. Colombano (v.) con l'aiuto di Sigeberto re d'Austrasia e di Borgogna. Divenne un fiorente centro di vita monastica e di studi; ma già nel 732 fu manomessa dai saraceni. Restaurata da Carlomagno e affidata ai Benedettini, rifiorì fino al sec. XV quando iniziò la decadenza. Nel 1634 passava alla Congr. di St-Vanne e nel 1790 veniva soppressa dalla Rivoluz. francese. Vi si ammirano ancora la chiesa abbaziale a tre navate (sec. XIII-XIV), gli stalli del coro (scolpiti nel 1545 per la cattedrale di Besançon e passati nel 1675 a L.), il chiostro (sec. XII), il campanile rinascimentale, il palazzo abbaziale (sec. XVI-XVII) adibito poi a municipio, a sala di concerto e a presbiterio. La biblioteca, che dovette essere molto ricca, alla fine del sec. XVII si riduceva a pochi mss. — Per il celebre lezionario di L., v. Lezionario. — L. H. Cottineau, I, col. 1684 s. — Malnory, *Quid Luxovienses monachi . . . ad regulam manasteriorum atque ad commune Ecclesiae profectum contulerint*, Parigi 1894. — H. Baumont, *Etude hist. sur l'abbaye de L.* (590-1790), Luxeuil 1895. — E. de Beauséjour, *Le monastère de L. . . . Etude hist. et archéol.*, Besançon 1891. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 2722-87.

LUYNES *de* Paolo *d'Albert*, Card. (1703-1788), n. a Versailles, m. a Parigi, figlio di Onorato duca di Chevreuse-Montfort († 1704), nipote di Carlo duca di L. e Chevreuse che era intimo di Fénelon. Il duca Carlo, Fénelon e, in seguito, la duchessa di Chevreuse furono i suoi primi modelli ed educator. Abbandonata la carriera delle armi per quella ecclesiatica, fu vicario generale a Meaux (1727), abbate di Gerisy (1727), vescovo di Bayeux 729), dove con la dolcezza e con le opere dello zelo fomentò la vita cristiana e trasse molti fedeli dal partito giansenista degli «appellanti» che era stato favorito dal suo antecessore; e l'11-VI-1752 con altri vescovi firmò le rimostranze al re contro i decreti del parlamento relativi al rifiuto dei sacramenti. Nominato alla sede arcivesc. di Sens (8-VIII-1753) e cardinale (5-IV-1756), ebbe grande influenza nelle adunanze del clero francese e nei convegni dei vescovi (due riunioni di vescovi si tennero presso di lui nel 1761 e 1767), dove difese i diritti della Chiesa contro le pretese laiche e la fede tradizionale contro le tendenze aberranti; in particolare, con la parola, con l'azione, con gli scritti difese i Gesuiti. Partecipò ai conclavi del 1758, 1769, 1774. Nella *Istruzione pastorale* del 1771 denunciò gli errori del *Système de la nature* del barone d'Holbach (v.). Il de L. era anche abbate di Corbia (1756), membro dell'Accademia francese (1744) e membro onorario dell'Accademia delle scienze (1755): si interessava di scienze fisiche, particolarmente di astronomia. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI, v. indice. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1356 s.

LUZERNE (*La*). v. La Luzerne.

LUZZAGO Alessandro, *Ven.* (1551-1602), n. a Brescia, m. a Milano. Uscito da una delle famiglie più nobili della città, fu educato a Gavardo da Don Marcantonio Roccio, poi formato nella filosofia dai Gesuiti, che nel 1570 s'eran stabiliti in Brescia. Si segnalò con la esposizione solenne di 737 conclusioni, tenuta nella chiesa di S. Antonio e consegnata alle stampe nel 1573. Per varie difficoltà si laureò in filosofia e teologia solo nell'ottobre 1586, dopo gli studi a Milano e a Padova.

Impedito, dalle necessità famigliari, di farsi gesuita, si mantenne nel celibato e attese alla faticosa amministrazione delle terre paterne; ma svolse anche grande apostolato tra i suoi concittadini, soprattutto come membro del Consiglio municipale, fondando un istituto di studi superiori, stimolando industrie e commercio, perchè tutti avessero lavoro, vigilando sulla stampa (ebbe occasione di bruciare dei libri protestantici introdotti clandestinamente in città). Particolare benemerenza si acquistò nell'apostolato della dottrina cristiana, poichè fu per molto tempo gran priore dei catechisti e generoso visitatore fin delle parrocchie più sperdute di montagna. Ebbe anche molti illustri amici, fra i quali il suo vescovo G. F. Morosini, che accompagnò a Roma quando fu fatto cardinale, S. Carlo Borromeo che fu suo ospite in Brescia, Federico Borromeo, S. Filippo Neri, il Baronio, conosciuti a Roma. Tornato a Brescia, continuò e intensificò l'opera sua, contribuì all'apertura della *Casa di Dio*, ricovero per mendicanti; fondò per i giovani la congregazione di *S. Caterina*, un'*Accademia* di lettere e di musica, prestò assistenza ai condannati a morte, fondò la confraternita dello *Spirito Santo* come focolare di cristiani fervorosi, curò case di soccorso per zitelle, riformò i Monti di Pietà, ripristinò l'associazione dei cavalieri di Malta. Nel 1595 fu esecutore testamentario del card. Morosini. S. Carlo gli propose una diocesi e voleva farlo vescovo; ma egli rifiutò. Suo motto fu *Nolo sine cruce Crucifixum*. Fu il tipo del vero cristiano della Controriforma, precursore dell'Azione cattolica.

Nel 1751 fu introdotta la causa di beatificazione e nel 1899 Leone XIII ne riconobbe le virtù eroiche. — O. Hermanni, *Vita*, Brescia 1608, 1622, Roma 1891. — *Vita del Ven. A. L.*, Torino 1883. — F. Meda, *Nella storia e nella vita*, Firenze 1903. — E. Girelli, *Vita*, Brescia 1903. — A. Frugoni, *L'opera di riforma cattolica del nobile A. L. di Brescia*, in *Momenti della rinascita e della riforma catt.*, Pisa 1943, p. 75 ss. — V. Bartoccetti, *Il Ven. A. L., gloria del laicato*

bresciano, in *L'Osservatore Romano*, 6 agosto 1942. — A. Cistellini, *Il IV cent. della nascita del Ven. A. L.*, ivi, 9 nov. 1951. — Id., *Lettere famigliari di un giovinetto del Cinquecento*, in *Scuola ital. moderna* (Supplem. pedag.) 1949–50.

LUZZATTO Mosé *Hajjîm* (1707-1747), n. a Padova. Ventenne si presentò come depositario di rivelazioni divine e come profeta di un « maggidh » celeste, sotto la cui dettatura egli parlava e scriveva. Una sua lettera, capitata tra le mani del rabbino d'Altona, Mosé Ḥagis, gli suscitò l'ostilità dei rabbini tedeschi e italiani, che dovevano mal tollerare in lui non tanto gli errori in dottrina, quanto la pretesa di sottrarsi, in nome di Dio, al magistero tradizionale ebraico. L., infatti rispose: « Io pure ho autorità, l'autorità di Dio (egli sia benedetto!) e della sua Shekhina e di tutti i membri dell'Accademia ». Nella violenta lotta lo confortò il suo maestro Isaia Bassano, ma, colpiti d'interdetto i suoi libri (1735), dovette ritrattarsi e impegnarsi a sottoporre ogni sua ulteriore pubblicazione all'approvazione preventiva dei rabbini veneti. Così troncato, L. si ritirò con la famiglia ad Amsterdam; indi a Safed in Palestina, ove, durante una visita ad Acri, fu colto da peste.

Tra i suoi scritti principali, ricordiamo: un *Secondo Zohàr*, interpretazione personale e integrazione del primo Zohar codice della Kabbala (v.); un' introduzione alla Kabbala, dal titolo *I 138 ingressi alla saggezza* (*Pithé Hokhma*, ed. a Koretz 1785); un dialogo, *Moḥer u-Mekubbal* (= il ricercatore razionalista e il kabbalista), in difesa della Kabbala contro Leone Ebreo (v.) di Modena; trattati di morale (*Mesillath Yesharim* = sentiero dei giusti; versione ted., Francof. 1925), di logica, di retorica; drammi, poemetti, 150 salmi a imitazione dei salmi biblici. — S. Ginzburg, *The life and works of Moses Ḥayyim L.*, Philadelphia 1931. — Id., *M. H. L. e i suoi contemporanei* (in ebraico), 2 voll., Tel Aviv 1937. — G. C. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. franc. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 261 ss, 268, 289, 291, 429 (bibliogr.). — E. Müller, *Histoire de la mystique juive*, vers. franc., Paris 1950, p. 112 s. — Nuova ediz. della logica di L., a cura di Isr. Smora, *Logic*, Tel Aviv 1948.

LWANGA Carlo, Beato, uno dei martiri dell'Uganda (v.), dichiarato (22-VI-1934) patrono della gioventù africana di Azione cattolica. In pari data la sua festa e quella dei detti martiri fu elevata adoppio di seconda classe: AAS 26 (1934) 582 s.

LY Andrea (1692-1775), grande anima di sacerdote cinese, egregiamente istruito, di condotta esemplare, ardente missionario della fede cattolica, che difese e promosse con la parola, con l'azione, con gli scritti apologetici, e per la quale soffrì persecuzioni e il carcere. — J. M. Sedes, *Une grande âme sacerdotale: le prêtre chinois A. L.*, Paris 1943. — Di grande importanza per la storia delle missioni in Cina è il suo diario, edito da A. Launay, *Journal d'A. L. prêtre chinois missionnaire et notaire apostolique* (1746-63), testo latino, Paris 1906. Cf A. Borer, *Das Tagenbuch A. L.'s als Quelle der Missionspastoral*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.*, 1 (1945) 194-203.

LYCHETUS. v. Licheto.

LYDIA. v. Lidia.

LYNCH Giovanni (1599 o 1600-poco dopo il 1677), irlandese, studiò a Galway sua patria, poi (1618) a Dieppe e a Douai, indi (1620) a Rouen, dove compì teologia. Rientrato in Irlanda e ordinato prete (1625) dal vescovo di Limerick, fu per 24 anni cappellano di sir Rich. Blake e (dal 1630) arcidiacono di Tuam. Quando (1652) la contea di Galway fu invasa dai cromwelliani, L. riparò in Francia, dove passò il resto di sua vita. Scrisse parecchie opere, alcune delle quali furono stampate a Saint-Malo, dove risiedeva, e a Saint-Omer. La più importante è *De praesulibus Hiberniae* (ed. J. Fr. O'Doherty, Dublin 1944, 2 voll.; cf. A. Gwynn in *Irish hist. studies*, 4 [1945] 275-78) redatta nel 1672 a complemento e correzione dell'opera omonima (1665) di James Ware che, dopo la Riforma, dava per le sedi episcopali irlandesi la successione protestante. L. dà la successione episcopale di ciascuna diocesi irlandese, con notizie storico-topografiche e profili biografici di ogni vescovo. Utilizza *Annales Dungalenses* (Annali dei Quattro Maestri), *Vitae Sanctorum Hiberniae* di Colgan, *Annales Fratrum Minorum* di Wadding, *Tabulae romanae* e altre fonti; per il periodo della Riforma dà informazioni di prima mano, particolarmente preziose. Mancano del tutto le sintesi storiche; e sono sprecati due lunghi prolegomeni dove L. si sforza di provare come S. Giacomo apostolo è venuto in Irlanda, il che è da tutti negato, e di provare che talvolta l'Irlanda era chiamata *Scotia*, il che è da tutti ammesso. — v. introduz. all'ediz citata. — A. Gwynn, *J. L.'s De praesulibus Hiberniae*, in *Studies*, 34 (1945) 37-52. — P. J. Corish, *Two contemporary historians of the Confederation of Kilkenny. John L. and Rich. O' Ferrall*, in *Irish hist. Studies* (1953) 217-37: circa una risposta del L., sfavorevole all'azione del nunzio Rinuccini.

Si distingua da **Riccardo L.**, S.J. (1610-1676), anch'egli di Galway, che insegnò filosofia e teologia scolastica a Valladolid e Salamanca, autore di *Universa philosophia scholastica* (Lione 1654, 3 voll.) e *De Deo ultimo fine* (Salamanca 1671, 2 voll.). — Sommervogel, V, 218 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV², col. 32.

M

MAACA. — 1. Regione della Siria, pur detta *l'Aram Maaca* (« Siria-Maaca »). Contribuì, con il suo re, a costituire il corpo aramaico posto al servizio di Hanon, re degli Ammoniti (I Par XIX 6 s). Secondo Deut III 12 s e Gios XIII 11, giaceva a mezzogiorno del monte Hermon. Essa non potè venir sottomessa dagli Israeliti durante la loro conquista (Gios XIII 13). Il suo nome, assai diffuso presso gli Aramei, proveniva da una importante famiglia che traeva origine da un M. figlio di Nachor, il quale vi aveva preso dimora (Gen XXII 24). Questa famiglia aveva pure effettuata una fondazione chiamata Abel-bet-Maaca a nord della piana del lago di Hule.

2. Moglie di Makir, figlio della concubina aramea di MANASSE (v.): I Par VIII 5 s.

3. Una moglie di DAVIDE (v.), figlia di Talmai, re di Gessur, e madre di Absalom (II Sam III 3).

4. Moglie di ROBOAMO (v.), figlia, nel senso largo di nipote (cf. II Par XIII 2), di Absalom e madre di Abia (III Re XV 2; II Par XI 20 ss). Dopo la morte di quest'ultimo, ella perdurò nella sua posizione onorifica di regina-madre (*gebirah*), ma ne fu rimossa dal nipote Asa per aver eretto in Gerusalemme il simulacro per un'ascera (III Re XV 9-13).

MAASSEN Federico Bern. Crist. (1823-1900), n. a Wismar da famiglia acattolica, m. a Innsbruck-Wilten. Fu avvocato a Rostock (1849), indi, convertito al cattolicesimo (1851), insegnò diritto romano e canonico a Innsbruch (1858), a Graz (1860), a Vienna (1871-93), quivi rettore dell'università (1883), membro del « Reichsgericht » (1882-99) e della Camera dei signori. Non accettò la definizione dell'INFALLIBILITÀ pontificia (v.) data dal conc. VATICANO (v.), ma nel 1882 vi si sottomise staccandosi dai Vecchi Cattolici. Fra i suoi magistrali studi di storia del diritto can., segnaliamo: *Geschichte der Quellen u. der Literatur des kan. Rechts im Abendland bis zum Ausgang des Mittel.*, di cui apparve solo il I vol. (Graz 1870); *Das Primat des Bischofs von Rom u. die ältesten Patriarchalkirchen* (Bonn 1853); *Neun Kapitel über freie Kirche u. Gewissensfreiheit* (1876); *Pseudo-isidor-Studien* (Wien 1885, 2 voll.). Curò l'ediz. dei *Concilia aevi Merovingici* per *Mon. Germ. Hist. Leges* III-1 (1893). — J. F. v. SCHULTE, *Die Gesch. der Quellen u. Liter. des can. Rechts*, III-1 (Stuttgart 1880) 427 s. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 2048. — ENC. IT., XXI, 716. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-1, col. 415-22.

MABELLINI Giov. Batt. (1774-1834), n. a Savigliano (Piemonte), m. a Parigi, sacerdote, versatissimo nelle lingue ebraica e arabica, classiche e moderne. Fu professore di lingue orientali alla Scuola di Parigi, bibliotecario alla Sorbona. Tradusse con plauso da Eschilo, Sofocle, Euripide, Teocrito, Pindaro. Postillò Erodoto, Tucidide, Platone. Compilò un completo dizionario greco-latino-francese, intitolato *Logothègue* (alla univ. di Torino). Tradusse e annotò il *Pentateuco*. Analizzò i *Lusiadi* di Camoens. Per la sua scienza e per i suoi meriti venne insignito dell'Ordine equestre della Legion d'onore.

Teodulo (1817-1887), maestro di musica e compositore, n. a Pistoia, m. a Firenze. Ultimati gli studi sotto Giuseppe Pilotti, allievo del padre Martini, e sotto Saverio Mercadante, allora maestro di cappella a Novara, si diede al teatro, ove acquistò bella fama. Nel 1843, stabilitosi a Firenze, fu nominato direttore d'orchestra della società filarmonica fiorentina, poi (1847) maestro di cappella della corte di Toscana, direttore d'orchestra al teatro della Pergola (1848), finalmente (1859) professore di composizione nel R. Istituto musicale. Dettò pregiata musica sacra, tra cui l'inno: *Ecce sacerdos magnus* per la venuta di Pio IX a Firenze; l'oratorio *Eudossia e Paolo;* Messe; il dramma sacro *L'ultimo giorno a Gerusalemme.*

MABILLON Giovanni, O.S.B. della Congr. di S Mauro (1632-1707), il maggior esponente dello spirito di quella Congregazione tanto per dottrina quanto per virtù — A) Nato a Pierremont nella Champagne da forte stirpe di contadini, insieme con una fede solida trasse dai genitori un temperamento sobrio e un carattere semplice, fermo e dolce, che conservò fino alla morte. Ebbe dalla natura un grande trasporto per la solitudine e per la meditazione. I suoi genitori lo avviarono nella carriera delle lettere, che egli percorse nella città di Reims prima come allievo dell'università e poi come alunno del Seminario diocesano. Nel 1653 entrò come novizio nell'abbazia di St.-Remy, una delle più fiorenti e osservanti della Congr. di S. Mauro. Per ragioni di salute fu trasferito in diverse abbazie. Guarito quasi miracolosamente in quella di Corbia, nel 1663 passò a St.-Denis e nel 1664 Luca d'ACHÉRY (v.) lo chiamò a St. Germain-des-Prés di Parigi perchè l'aiutasse nell'edizione degli ultimi voll. dello *Spicilegium*. St. Germain-des-Prés era in quel momento la capitale spirituale e scientifica della Congregazione. Qui il M. rimase fino alla morte, dando l'esempio di un lavoro indefesso, donando alla Chiesa e al mondo opere di valore incomparabile, presentando a tutti l'incanto di una vita adorna delle più eccellenti virtù monastiche. Ordinariamente incominciava la sua giornata alle due del mattino e talvolta la terminava a notte avanzata, senz'altra interruzione che quella dell'Ufficio divino, della S. Messa e della preghiera privata. A coloro cui egli ammise nella sua intimità

lasciò l'impressione di aver conservato l'innocenza battesimale fino alla morte. Nel coro delle sue virtù primeggiavano l'amore della povertà, la dolcezza dei costumi, l'umiltà.

B) La prima opera del M. fu l'edizione *S. Bernardi abbatis primi Clarevallensis opera omnia*, Parigi 1667, voll. 2 in–fol., per allora un vero capolavoro, modello delle seguenti edizioni maurine dei Padri. Le prefazioni e note rivelarono in M. un maestro di critica letteraria e storica.

Eccezionale fama di dotto guadagnarono al M. i grandi lavori storici: *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*, Parigi 1668–1701, voll. 9 in-fol. (il materiale per il vol. X rimase manoscritto), opera condotta con squisito talento critico, raffinato nell'esame di una sbalorditiva massa di documenti raccolti da L. D'Achéry nello spazio di 20 anni; le prefazioni a ciascuno dei secoli benedettini sono capolavori e modelli di dissertazione storica, e meritarono una edizione separata (1724, in 4°); — gli *Annales Ordinis S. Benedicti*, condotti fino al 1157, completano, con gli *Acta SS.*, la grande epopea benedettina; M. pubblicò il 1 vol. nel 1703; la morte lo colse dopo la pubblicazione del vol. IV; gli altri 2 voll. mancanti furono composti rispettivamente da R. Massuet (1713) e da E. Martène (1739).

Nel *Museum Italicum* (Parigi 1687–1689, voll. 2 °), in *Vetera analecta* (Parigi 1675–1685) e *Liturgia Gallicana* (Parigi 1685) M. offre ıblico il risultato dei suoi viaggi scientifici ·gogna, Lotaringia, Fiandra, Germania e — Il *De re diplomatica* (Parigi 1681, in-fol.; , preparata da M. stesso, a cura di T. Rui- 1709), con cui egli creò la disciplina di- a, fu la risposta al radicalismo critico del sta Papebroch (v.), il quale davanti a così a opera del suo avversario dovette in più chiararsi vinto. Essa resta ancora l'opera della diplomatica e, nel campo dei documenti merovingici, addirittura insuperata. — Nel 1704 M. ribatteva i nuovi attacchi del gesuita Germon con un vol. in–fol. dal titolo: *Librorum de re diplomatica Supplementum* (Parigi 1704). Nel *Traité des études monastiques* (Parigi 1691) e in *Réflexions sur la Réponse de M. l'Abbé de la Trappe* (Parigi 1692) il M. difende la necessità della cultura letteraria e scientifica per i monaci contro l'abate De Rancé. Altre opere di minore importanza provano se non altro la sua straordinaria attività. Dom Charles de l'Hostallerie scriveva a Dom Ruinart: « Il a sanctifié les études et les études l'ont sanctifié ».

C) M. apparirà tanto più grande se si pensa che dovette vincere inerzie e resistenze formidabili anche in seno al suo Ordine. L. Delisle (*J. M., sa probité d'historien*, in *Mélanges et documents* pubblicati nel 2° centenario della morte di M., Paris 1908, p. 91–104) ce ne illustra un esempio significativo. Nel 1677 Dom Bastide O S.B., al capitolo generale della Congregazione maurina presentò una mozione in cui M. era denunciato come « transfuga, nemico e prevaricatore » per avere sovvertito la storia agiografica dell'Ordine: M. dubitava che S. Benedetto (v.) appartenesse alla famiglia degli Anici, lasciava incerti il soggiorno e la missione di S. Mauro di Subiaco (v.) in Francia, toglieva la qualifica di benedettini a molti Santi dei primi secoli, ecc. I Benedettini hanno il diritto del « possesso », mentre M. non adduce « che argomenti negativi, congetture e ragioni probabili »; egli scrive « per compiacere al piccolo numero dei critici e per crearsi una varia reputazione »; non ha il diritto « di usurpare il nome di storico » poichè « non ha mai scritto di storia e non ha fatto che delle prefazioni ». E Dom Bastide concludeva domandando: che M. fosse obbligato a ritrattarsi con uno scritto pubblico: che gli fosse proibito di scrivere sulla storia dell'Ordine: che fosse sconfessato dal capitolo generale: che fosse permesso a Bastide e agli storici del suo indirizzo stampare i libri da essi preparati contro M. Per fortuna i migliori maurini furono con M. E fu con lui la verità e la scienza storica.

In simili conflitti si trovò anche un altro agiografo di gran calibro, Dan. Papebroch (v.), il cui criticismo era visto come ipercriticismo iconoclasta. M. gli fu sincero amico, e pur leale avversario, e lo sostenne nella persecuzione. Cf. A. Poncelet, *M. et Papebroch*, ivi, p. 169–75. — Id., in *Analecta Bolland.*, XXVII (1908) 502 s.

Bibl. — T. Ruinart, Paris 1709; Paris 1933. — P. Tassin, *Hist. littér. de la Congrég. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 205-270. — François, *Bibliothèque générale des écriv. de l'Ordre de St. Benoît*, II, 88-148. — De Broglie, *M. et la Société de l'abbaye de St. Germain-des-Près*, Paris 1880, voll. 2. — J. U. Bergkamp, *M. and the bened. histor. School*, Washington 1928. — J. M. Besse, *Les études ecclés. d'après la méthode de M.*, Paris 1902. — Ph. Denis, *Dom M. et sa méthode hist.*, in *Rev. Mabillon*, 1910, 1-64. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col. 427-724, con amplissima *Bibl.* — G. Herr, *Joh. M. und die Schweizer Benediktiner*, Engelberg 1939. — J. W. Thompson, *The age of M. and Montfaucon*, in *American hist. Review* 47 (1942) 225 44.

L'epistolario del Mab. fu pubblicato da V. Thuillier, *Oeuvres posthumes de M.*, Paris 1724, voll. 3; da M. Valéry, *Correspondance inédite de M. et Montfaucon avec l'Italie*, Paris 1847, voll. 3; dalla *Revue Mabillon*, 1905 ss; da *Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 1889, 1890; da *Archives de la France monastique*, V. Ligugé 1908 (cf l'ampia bibliogr. riferita a p. XXXIII-XLVII). La parte inedita dell'epist. del M. è conservata nella Bibl. Naz. di Parigi.

MABLY (*Bonnot de*) Gabriele (1709-1785), n. a Grenoble, m. a Parigi, fratello di Condillac (v.). Studiò a Lione presso i Gesuiti e a Parigi nel Seminario di S. Sulpizio. Negli Ordini sacri si fermò al suddiaconato. Fino a che godette il favore del card. P. de Tencin (v.), ministro degli esteri, condusse importanti missioni e negoziazioni diplomatiche. Lasciò molte opere di politica (*Oeuvres complètes*, 1797, a cura di Bossange, Masson, Besson). Segnaliamo: *Des droits et des devoirs de citoyen* (1758), *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* (1763; vers. it., Roma, Komarck 1763, Venezia, Orlandelli 1798), *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques* (1768), *De la législation ou principes des lois* (1776), *De l'étude de l'histoire* (1783, lunga dissertazione che chiude il *Cours d'études* del fratello). Il M. passa come un precursore del comunismo (da lui auspicato come ideale teorico e morale senza una adeguata discussione del suo aspetto economico e della sua realizzazione pratica sociale e politica) e della

Rivoluzione francese (per aver sostenuto il diritto e il dovere del popolo di ribellarsi al tiranno). Fra il dispotismo illuminato dei fisiocrati e il democratismo del primo Rousseau, caldeggia una monarchia temperata da istituzioni repubblicane. Contro lo ateismo e il deismo vuole una religione di Stato. Al pari di Machiavelli critica le truppe di mestiere e invoca eserciti nazionali. — Cf. W. Guerrier, *L'abbé de M. moraliste et politique*, Paris 1888. — Altra bibl. in Enc. It., XXI, 718. — M. Dal Pra, *La teoria storiografica di M.*, in *Riv. di storia della filos.*, 1 (1946) 60-83. — G. Procacci, *L'abate M. nell'illuminismo*, in *Riv. stor. ital.* 63 (1951) 216-44.

MABUSE (*Van*), Jan Gossaert detto M. (c. 1478-c. 1534), pittore olandese, n. a Mabeuge, m. a Middelburg. Subì l'influsso del Dürer. Lo troviamo a Roma nel 1508. Ritornato in patria, lavorò a Utrecht, a Bruxelles (dal 1516), a Middelburg. Fu un manierato e pesante imitatore degli Italiani nei quadri di composizione (dittico della galleria Doria a Roma, trittico della pinacoteca di Palermo, *Adoraz. dei Magi e Cristo nell'orto degli ulivi* della galleria nat. di Londra, *Madonna e S. Luca* della galleria statale di Vienna, vari *Adamo ed Eva...*), chiaro e incisivo ritrattista, secondo la tradizione dei vecchi fiamminghi. Era prediletto da Filippo di Borgogna, vescovo di Utrecht, che ritrasse in abito civile in un celebre quadro, attribuito un tempo a Luca di Leida. — M. Gossart, Lille 1902.

MAC, scritto anche Mc, M°, M' (pronuncia *Mek*), prefisso di alcuni cognomi irlandesi e scozzesi (= figlio). Nell'ordine alfabetico, qui si considerano come facenti corpo col cognome cui sono prefissi.

MACAO, città portoghese dal 1557, sulla baia di Canton in Cina. Per un secolo ebbe il monopolio del commercio di Cina e Giappone. Già vescovado di Padroado portoghese (v.) dal 1575 esteso allora a tutto l'estremo Oriente, punto di irradiamento apostolico per la vasta regione, ridotto per successive divisioni 1Funai o Giappone, 1588; Nanchino e Pechino, 1690, ecc.), ora esso comprende, oltre la colonia portoghese, la prefettura cinese di Shiu-Heng, il distr. di Heung-Shan, e parte di San-Hui; in più Singapore e parte di Malacca. Fino al concordato (7-5-1940) della S. Sede col Portogallo, abbracciava pure la parte portoghese dell'is. di Timor.

Nei distretti cinesi lavorano i Salesiani italiani e i Gesuiti portoghesi. Florida nel sec. XVIII, la missione decadde poi per penuria di clero (soppressione degli Ordini relig.) e per l'opposizione ai vicari apostolici di Propaganda. — Sacerdoti 80, di cui 21 indigeni; suore 128 (38 indigene); cattolici 48.302. Anuário *católico de Portugal*, Lisboa 1947, p. 359-365.

MACARIO — 1) M. il *Giovane*, S. (300-c. 394), di Alessandria, detto anche il *Politico* (= *Cittadino*), egiziano di nascita, contemporaneo a Macario l'Antico, il Grande (v.) e, come lui, prete. Fattosi monaco verso i quaranta anni, esercitò molta influenza nelle colonie monastiche di Nitria. Anche egli, con M. l'Antico, fu esiliato dal patriarca ariano di Alessandria. Fu insigne per virtù e per miracoli.

Gli furono attribuite, ma senza ragione, una omilia *De exitu animae iustorum et peccatorum* (PG 34, 385-392) tradotta in siriaco e in arabo, e una *Regula ad monachos* (ivi, 967-970, in latino). Festa 2 e 19 gennaio. — Anche per M. il Giovane, come per l'Antico, fonti biografiche sono la *Hist. Lausiaca* di Palladio e la *Hist. monachorum* tradotta da Rufino, infarcite poi di narrazioni inverosimili. — Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 23. PG 67, 513-16. — Sozomeno, *Hist. eccl.*, III, 24, ivi, col. 1068 s. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 2, p. 84-89. — H. Delehaye, *Synaxarium Eccl. Constantinop.*, Bruxelles 1902, *19 jan.*, col 401-404. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*., IX, col. 1440. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, III (Freib. i. Br. 1912) 87-93.

2) M. vescovo di Ancira, turbolento prelato e animoso controversista greco, fiorito nei primi anni del sec. XV. Semplice prete, sotto il patriarca Antonio (1391-97) era stato sospeso *a divinis*; sotto il successore Callisto (maggio-agosto 1397) fu promosso alla sede metropolitica di Ancira. Quando fu nominato patriarca Matteo di Cizico (dic. 1397), M. obiettò in pieno sinodo che la nomina era anticanonica poichè Matteo veniva ad essere « trisepiscopo » avendo avuto tre sedi (Calcedonia, Cizico, Costantinopoli). Tra il dic. 1399 e il gennaio 1403 M. accompagnò in Europa l'imperatore Manuele II Paleologo visitando Venezia, Padova, Verona, Pavia, Milano, Genova, Parigi, Boulogne, Calais, Londra. Intanto a Bisanzio Matteo di Media aveva così bene manovrato l'obiezione di M. che il patriarca era stato allontanato. L'imperatore, rientrato a Bisanzio, lo restituì alla sua sede per decisione di un sinodo di 33 vescovi, fra cui M. e Matteo di Media (1403). Costoro tuttavia, un anno dopo, riaccesero la discussione e furono deposti da un nuovo sinodo. Continuarono la lotta scrivendo contro il patriarca e contro l'imperatore: un ultimo sinodo (estate 1409) pronunciò la loro deposizione, con la scomunica e la reclusione in un monastero o in un'isola (cod. *Vat. gr. 1152*, p. 185-203). — M. lasciò un Πόνημα, uno dei più violenti, acidi e pesanti prodotti della polemica antilatina, dove, con grande abbondanza di testi, vuol provare che i 4 patriarchi orientali sono autonomi-indipendenti da Roma, e che i Latini hanno corrotto la purezza della fede. Fu edito e interpolato da Dositeo di Gerusal. nel Τόμος καταλλαγῆς, Jassy 1692. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1441-43. — V. Laurent, *Un paradoxe théologique: la forme de la consécration épiscopale selon le métropolite d'Ancyre Macaire*, in *Orientalia christ. periodica*, 13 (1947) 551-61. — M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.*, I-IV, v. indici dei nomi.

3) M. I, patriarca d'Antiochia, eretico monotelita (sec. VII), successo a Sergio o a Macedonio, non potè prendere possesso effettivo della sua diocesi, perchè Antiochia dal 638 era in mano dei maomettani; risiedeva a Costantinopoli. Egli e Giorgio patriarca di Costantinopoli ebbero l'incarico dall'imperatore Costantino IV Pogonato (668-685) di preparare il concilio di Costantinopoli III (v.) ecumenico VI, che doveva decidere la questione del Monotelitismo (v.), col consenso di papa Agatone (v.). M. vi difese l'operazione Teandrica (v.), senza precisarne il senso; contro l'accusa di novità, assieme al monaco Stefano produsse a sua difesa due volumi di testi patristici. Controllate per ordine del concilio, le citazioni risultarono mutilate o interpolate o non provanti. Perciò il concilio accettò la dottrina dei legati papali esposta in una lettera di Agatone. M. persistette nell'errore e in una professione di fede, ortodossa negli altri punti, sostenne l'unica volontà e l'unica operazione in

Cristo. Fu deposto dal concilio come falsificatore della fede ed eretico (7 marzo 681, 8ª sessione: cf. MANSI, XI, 345). Poichè rifiutò di ritrattarsi, fu inviato in esilio a Roma, assieme ai monoteliti Stefano, Anastasio, Leonzio, Policronio ed Epifanio. A Roma Leonzio ed Anastasio si ravvidero. Gli altri rimasero ostinati. M. resistette agli inviti di Agatone, di Leone II, di Benedetto II e sembra che morisse nell'eresia (cf. MANSI, XI, 1010 ss).

Di M. si conoscono, oltre la professione di fede presentata al concilio, due frammenti di omelie o trattati. Il suo nome ritorna, esecrato, nel *Decretum pro Armenis* (DENZ. B., n. 710): « Anathematizat etiam, execratur et damnat Macarium Antiochenum... qui *licet vere de naturarum dualitate et personae unitate sentiret, tamen circa Christi operationes enormiter aberravit dicens in Christo utriusque naturae unam fuisse operationem unamque voluntatem* ». — v. MONOTELITISMO. — HEFELE-LECLERCQ, III-1, 472-538, passim. — *Dict. d'hist-et de géogr. eccl.*, III, col. 595. — *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1407. — J. RISSBERBER, *Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen M. v. Ant, des Hauptes der Monotheleten*, Offenbach-a. M. 1941.

4) **M.**, S. († 1012), probabilmente di patria armeno, sembra venisse educato da un omonimo di Antiochia di Pisidia suo zio. Da lui fatto monaco e sacerdote, ne sarebbe stato successore sulla sede episcopale. Poi fattosi pellegrino e visitati i luoghi santi, passò con alcuni compagni in Europa, dimorando nella Baviera e nel Brabante. Nel 1011 fu accolto nel monastero di San Bavone in Gand, dove ebbe fama di santità già prima della morte. Sue reliquie sono nella cattedrale di Gand e nella cappella di San M. sorta sulle rovine dell'antica abbazia di S. Bavone. Festa 10 aprile. — ACTA SS. *April.* I (Ven. 1737) *die* 10, p. 873-896 con la *Vita* più antica, composta da un monaco di S. Bavone, per ordine dell'abbate Eremboldo (1014) e la *Vita* più recente, scritta per ordine dell'abbate Sigiero in seguito alla ricognizione delle reliquie avvenuta nel 1067; la prima è più attendibile.

5) **M. III** *Za'im*, patriarca (1647-1672) greco-ortodosso di Antiochia, dopo essere stato metropolita di Aleppo (1635-1647). Riallacciò le relazioni con Massimo, *hatholicos* della Georgia occidentale. Dal 1653 al 1660 fece un viaggio a Mosca attraverso la Romenia e l'Ucraina (abbiamo il racconto del viaggio e la descrizione minuta delle cose viste, nello scritto del figlio Paolo, arcidiacono d'Aleppo (trad. parziale di F. C. BELFOUR, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, 2 voll., London 1829-30; testo arabo e vers. francese, a cura di BAS. RADU, *Voyage du patr. Macaire d'Ant.*, in *Patrologia orient.*, XXII-XXVI: l'ultima puntata, ivi XXVI-5 [Paris 1949] 691-729 contiene anche un indice generale delle materie).

Nel 1666 tornò a Mosca per giudicarvi il patriarca NICONE (v.), attraversando la Georgia (1664-1669). Impressionato del movimento cattolico ad Antiochia, nel 1662 scrisse a Roma e nel 1664 vi mandò due vescovi colla sua professione di fede. Non conosciamo il seguito di questa ambasceria. Sappiamo da relazioni di missionari Cappuccini e Carmelitani, conservate a Propaganda Fide, che verso il 1676 M. era considerato un criptocattolico, ma esitava a dichiararsi essendo troppo legato allo zar e ai vescovi russi. Scrisse molto, ma la sua opera è più di traduttore e compilatore che di autore originale. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, III, col. 642 s. — V. GRUMEL, *Macaire, patriarche d'Antioche*, in *Échos d'Orient*, 1928, p. 68 ss. — A. M. AMANN, *Storia della Chiesa Russa*, Torino 1948, p. 235 ss (bibliogr. a p. 239 s).

6) **M.** (*Michele Notaras*), vescovo di Corinto, sua città natale (1731-1805). Si fece monaco a Mega Spileon, assumendo il nome di M., e, rientrato in Corinto, tenne scuola per 6 anni fino a quando (1764) fu eletto a quella sede vescovile, approvato dalla S. Sede (1765). Si diede all'educazione della gioventù e alla formazione del clero. La rivolta del Peloponneso contro i Turchi (1768) stava per fallire: la famiglia Notaras che primeggiava in Corinto (il padre di M. era un funzionario della Porta e protetto dagli Inglesi), per timore di rappresaglie, abbandonò la città. Privato della sua sede, M. vagò a Zante, Hydra (1773-74), Chio, Monte Athos, donde scandalizzato ritornò a Chio; indi si trasferì a Patmos, a Hydra, a Corinto, a Chio, a Smirne, a Patmos, di nuovo a Chio, ove morì nel romitaggio di S. Pietro, detto poi S. Macario. Infatti M. fu venerato come Santo e il suo discepolo NICEFORO di Chio compose per lui un ufficio (festa 16 apr.).

L'amico e biografo di M., ATANASIO di Paro, e altre fonti attribuiscono a M. numerose opere (apparse anonime), fra cui: φιλοκαλία (Venezia 1782, Costantin. 1861², Atene 1900³), ampia, preziosa raccolta di scrittori ascetici, preparata in collaborazione col monaco Nicodemo; Νέον λειμωνάριον, collezione di agiografie ordinate e tradotte in greco moderno, completata da Niceforo di Chio (Venezia 1819 e spesso ancora). Per altre opere, v. L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1451-52. Questo autore per buone ragioni attribuisce a M. anche l'anonimo Εγχειρίδιον (Venezia 1777) dove, con le autorità della S. Scrittura, dei concili, dei Padri, si sostiene la necessità della COMUNIONE frequente (v., V) e si confutano le obiezioni e la pratica contrarie. L'opera, rifusa dal citato Nicodemo, suscitò vasta controversia, ma alla fine s'impose. Era stata difesa dai monaci del Monte Athos, che in precedenza avevano avuto in M. un avversario nella questione dei COLIBI (v.). — L. PETIT, *l. c.*, col. 1449-52, con bibl. — ID., *Bibliogr. des acolouthies grecques*, Bruxelles 1926, voce *Macaire*.

7) **M.**, S., vescovo di Gerusalemme dal 313 al 334, combattè l'arianesimo e partecipò al conc. di NICEA (v.). Costruttore della chiesa del S. Sepolcro ossia della Resurrezione, secondo la leggenda sarebbe stato anche testimonio dell'invenzione della Croce. Fu uno dei più illustri prelati del suo tempo. Festa 10 marzo. — ACTA SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 10, p. 34 s. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccl. Constantinop.*, Bruxelles 1902, col. 44, 171, 252. — EUSEBIO, *Vita Constantini*, III, 29-32, con la lettera dell'imperatore a M. circa la costruzione della basilica (PG 20, 1089 ss); cf. TEODORETO, *Hist. eccl.*, I, 16, PG 82, 956 s. Quivi I, 4, col. 909 ss la lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia, dove M. è considerato come uno dei principali avversari dell'eresiarca. — TEOFANE, *Chronographia*, PG 108, 86-114.

8) **M.** *Magnete*, vescovo di Magnesia (in Caria o in Licia), appare al sinodo della Quercia (403) come accusatore di Eraclide d'Efeso l'amico di S. GIOVANNI Crisostomo (v.): cf. FOZIO, *Biblioth. cod. 59*, PG 103, 105. — È ben probabile che costui

sia l'autore dell'Ἀποκριτικός, efficace apologia del cristianesimo contro le obiezioni di un filosofo pagano, forse di Porfirio (v.) o di Gerocle (v.). I mss. dell'opera andarono perduti, ma furono segnalati dal patriarca Niceforo I (806-15), che ne fece degli estratti per combattere gli iconoclasti (*Antirheticus liber de Magnete*, ed. Pitra in *Spicil. Solesmense*, I, Par. 1852, p. 302-35), i quali avevano citato M. in loro favore; un passo relativo all'Eucaristia fu trasmesso da Giov. d'Antiochia (1081-1118); mss. di M. segnalarono Janos Laskaris (c. 1492), Franc. Torres (Turrianus) S. J. († 1584) e infine C. Blondel, che preparò l'edizione *Macarii Magnetis quae supersunt* (Par. 1876, a cura di P. Foucart). Il ms. trovato (1867) dal Blondel ad Atene mancava dell'ultimo libro (V), del I e dei primi 6 capitoli del II. G. Mercati in un cod. del Vaticano trovò gli indici dei primi 3 libri (*Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, Città del Vaticano 1941). M. interpreta la Bibbia, spesso allegoricamente, in modo da mostrare che essa non contiene contraddizioni e non merita il disprezzo dei pagani, che anzi essa contiene una dottrina degna di essere accolta anche dai filosofi pagani.

A M. sono attribuiti altri frammenti, per es. di omelie su Genesi (ed. L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris 1877, p. 39-43, e J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, I, Par. 1888, p. 31-37), ma l'identità del loro autore è fortemente incerta. — G. Schalkausser, *Zu den Schriften des Makarius von M.*, Leipzig 1907 (« Texte u. Unters. » XXXI-4). — G. Bardy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1456-59. — O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 189-95. — P. de Labriolle, *La réaction payenne*, Paris 1942[8], p. 244 ss.

9) **M.**, arcivesc. di Novgorod, dal 1542 metropolita di **Mosca** (1482-1563). Incoronò zar della Russia Ivan il Terribile (16-I-1547) e favorì la sua politica di espansione verso Oriente, di rinnovamento, elevazione, consolidamento civile, religioso, morale del nuovo impero. Una idea, del resto allora popolare, guidava M. e lo zar: Mosca era la « terza Roma », erede di Roma e di Bisanzio. Ancora arcivesc. di Novgorod, M. aveva intrapreso la compilazione dei *Grandi menei*: gigantesca collezione in 12 grossi volumi in fol. di tutte le vite dei Santi, classificati secondo l'ordine del calendario liturgico, un volume per ogni mese, con gli scritti dei Santi riportati e, alla fine di ogni mese, le opere religiose di altri ecclesiastici non canonizzati (edita dalla Commissiane archeol. dell'Accad. di Pietroburgo, Pietroburgo 1868 ss). Fino a M. la Russia aveva pochi Santi (7) onorati in tutto il territorio sottomesso a Ivan; occorreva aumentare il coro dei Santi nazionali. Nei sinodi del 1547 e 1549 M. ne canonizzò 39; di altri 15 già prima del 1547 aveva esteso il culto a tutta la Russia. Questa « canonizzazione » in massa, come è chiamata dagli storici, significa soltanto che M. rese « liturgico » e « obbligatorio » il culto popolare prestato localmente a questi Santi (cf. P. Peeters, *La canonisation de Saints dans l'Eglise russe*, in *Analecta Bolland.* 33 [1914] 380-420, specialmente p. 394 ss).

Possediamo la raccolta, molto disordinata, degli atti del celebre concilio dei Cento capitoli (*Stoglav*) tenuto sotto la presidenza di M. nel 1551; per buone ragioni si considerano canonicamente autentici. Il sinodo non trattò questioni dogmatiche, ma regolò con numerosi decreti tutta l'organizzazione disciplinare e liturgica dei fedeli, del clero, dei monaci: ad es., confermò la tradizione circa il segno della croce fatto con due dita, il duplice *Alleluia* da cantarsi nella Messa, l'uso della barba..., proibendo ogni pratica contraria. Il sinodo Stoglav fu paragonato per importanza a quello cattolico di Trento: incongruamente, non foss'altro perchè il suo effetto riformatore fu irrilevante. Più tardi si appellarono ad esso gli « starovieri » per combattere, in nome della tradizione, le novità liturgiche introdotte dal patriarca Nicone (v.) e contro la occidentalizzazione della Russia tentata da Pietro il Grande.

Sotto il governo di M., nel sinodo del dic. 1553 fu condannato Matteo Baškin, anima debole ma religiosa e retta, che, desiderando di vedere maggiormente applicata nei rapporti sociali la carità evangelica, fu sospettato e accusato (ingiustamente, come pare) di molteplici gravissime eresie; e nel sinodo del gennaio 1554 fu condannato Teodoro Kosoy considerato il padre di tutte le sette razionalistiche pullulate in seguito nella Russia (cf. *Dict. de Théol. cath.*, XIV, col. 267-71).

M. lasciò anche una cronaca della famiglia imperiale, distribuita non già secondo gli anni, bensì secondo le generazioni (o gradini, per cui fu chiamata *Libro dei gradini*). — *Dict.* cit., XIV, col. 262-72. — M. Jugie, *Theol. dogmatica christ. orient.*, I (Par. 1926) 557 s, II (ivi 1930) 157. — A. M. Ammann, *Storia della Chiesa Russa*, Torino 1948, v. indice. — P. Pascal, *Le métrop. Macaire et ses grandes entrepises littéraires*, in *Russie et chrétienté*, I-II, p. 7-17.

10) **M.**, nativo di **Patmos** (c. 1680-1737), discepolo a Costantinopoli di illustri maestri (fra cui, forse, anche Alessandro Maurocordato), arcidiacono per poco tempo a Nicomedia, aprì (1713) e diresse fino alla morte una scuola a Patmos, che ben presto attirò scolari da tutto il mondo ellenico e perfino dalla Russia. Dapprima bastò egli solo a insegnare il trivio e il quadrivio, ma dal 1722 si era associati dei collaboratori. — Ci giunsero di lui 250 discorsi (circa un ottavo di quelli che gli si ascrivono), dei quali solo 52 furono pubblicati dal discepolo (poi patriarca di Gerusalemme) Efrem: Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ, Amsterdam [in realtà, Venezia 1754]. Questa edizione, clandestina e denunciata dal greco Demetrio Balsamo, fu proscritta e condannata al fuoco dagli inquisitori di Padova. Se ne conserva una copia nella Bibliot. di S. Marco. L'opera (ristampata a Lipsia 1758 e 1765 a cura di Serafino di Pisidia archimandrita di Patmos; Atene 1867[4] a cura di St. Nikolaides, con l'aggiunta di un elenco delle opere di M.) rinnova, moltiplicandone la violenza, le vecchie querele, accuse o calunnie dei Greci contro i Lati i e contro i Papi. Nel discorso sulla Trasfigurazione M. sostiene, coi Palamiti (v.), che la luce del Tabor è increata. Nel discorso, forse inautentico, sulla Natività di Maria, dichiara che la Vergine nacque col peccato originale, cancellatole soltanto al momento dell'Incarnazione. — Dell'imponente epistolario di M. solo poche lettere furono stampate in varie raccolte. — Bibl. presso L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1459-61.

11) **M.**, S. (c. 780-c. 842), n. a Costantinopoli, rimasto orfano presto, entrò nel monastero

di Peleceta in Bitinia, del quale divenne abbate. Fu ordinato sacerdote dal patriarca Tarasio. Da Leone Armeno fu esiliato durante la lotta iconoclasta. Richiamato nell'821, fondò poi un convento presso Crisopoli non lontano dal monastero di S. Teodoro dove s'era ritirato il patriarca Niceforo. In seguito fu nuovamente esiliato dall'imperatore Teofilo nell'isola Afusia sulla Propontide. — Acta SS. *April.* I (Ven. 1737) *die* 1, p. 30 s. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. Constant.*, Brux. 1902, col. 577 ss (giorno 1 apr., in nota), 909 s: la festa è il 19 agosto, la traslazione il 1° aprile. — *Analecta Bolland.* XVI (1897) 140-163, con nota introduttiva e *Vita* in greco, composta dal monaco Saba, successore di M. in Peleceta; XXXII (1913) 270-273, con note sulla vita di M. a cura di C. Van de Vorst.

12) **M., S.**, detto **l'Antico** o il *Vecchio* per distinguerlo da M. il *Giovane* di Alessandria (v.), o *Egiziano* o il *Grande* (c. 300–c. 390). Nato nell'alto Egitto agli inizi del sec. IV, verso i trent'anni divenne monaco nel deserto di Scete, presso le montagne che separano l'Egitto dalla Libia. Fu detto per la sua santità e maturità spirituale il *giovane vecchio*. Ricco dei carismi della profezia e del miracolo, fu ordinato sacerdote verso i quarant'anni. Esercitò poi a lungo grande influenza come educatore di monaci. Sembra che M., con gli altri monaci fedeli al conc. di Nicea, subisse qualche persecuzione da parte di Lucio, vescovo ariano d'Alessandria dopo la morte di S. Atanasio.

Si tende da molti a identificare questo M. col discepolo di S. Antonio, di cui parla S. Girolamo nella Vita di S. Paolo eremita. Ma il problema più delicato è sempre quello degli scritti che furono attribuiti a M. Gennadio (*De viris illustr.*, c. 10, PL 58, 1055) gli attribuisce una lettera *ad juniores professionis suae*, la quale ben corrisponde alla I^a^ delle quattro lettere raccolte in PG 34, 405 ss (l'unica in latino), che s'indirizza *ad filios Dei*. Essa è forse autentica o almeno dovette circolare sotto il nome di M. già dal V sec. Seguono, in PG 34, 443-48, due preghiere sotto il nome di M. Indi 50 *ὁμιλίαι πνευματικοί*, PG, 34 449 ss. Altri codici riportano un numero maggiore di omelie: G. L. Mariott ne pubblica altre 7 da un cod. di Oxford, *Macarii anecdota*, Cambridge (Mass.) 1918, in *Harvard theol. studies*, fasc. 5. Della collezione conosciamo le versioni siriaca, araba, georgiana, oltre le versioni greca e latina. Altri scritti sono gli opuscoli ascetici: *De custodia cordis, De perfectione in spiritu, De oratione, De patientia et discretione, De elevatione mentis, De charitate, De libertate mentis* (PG 34, 821 ss), che si rivelarono come estratti delle omelie. È più difficile ancora accettare come autentiche le *Regole* monastiche (PG 34, 971 ss) e gli *Apophthegmata*, ossia aneddoti e intrattenimenti che si presentano come tesoro tradizionale e comune della vita monastica (PG 34, 229-64). È indiscusso che questi scritti attribuiti a M. ebbero grande influenza nella formazione della mistica orientale.

Ma la loro autenticità trovò sempre più forti dubbi e ormai è generalmente negata. H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung des messalianischen « Makarios »-Schriften*, Leipzig 1941 (pp. VIII–486), riprendendo i risultati di L. Villecourt, *La date et l'origine des homélies spirituelles attribuées à Macaire*, in *Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscriptions et belles lettres* di Parigi, 1920, p. 250 ss (v. anche bibl.) e riesaminata tutta la questione macariana, nega l'autenticità delle omelie (e anche dell'unica lettera, la prima, che molti critici conservano a M., perchè, secondo Dörries, essa è affine nel contenuto alle omelie inautentiche): le omelie sono di origine messaliana e risalgono a un Simeone di Mesopotamia finora dimenticato. Infatti Teodoreto cita un Simeone tra i capi dei Messaliani (v.); la collezione araba, la sola che sembra preparata da mani messaliane e che si distingue per la sua antichità, si diffuse sotto il nome di Simeone; due mss. delle collezioni greche fanno lo stesso nome a proposito di alcuni testi e un ms. del Monte Athos precisa che Simeone era di Mesopotamia; del resto, talora si fa il nome di Simeone Stilita o di Simeone Metafraste, il quale errore conferma, a suo modo, che la paternità del corpus macariano era attribuita a un Simeone. L'attribuzione delle omelie a M. potè essere un accorgimento adottato dai messaliani per introdurre le loro dottrine nel mondo ortodosso sotto il grande nome di M. discepolo di S. Antonio; o forse potè derivare da un errore dei lettori che interpretarono come nome proprio di persona l'aggettivo onorifico μακάριος (= beato, felice). E si può pensare che l'attribuzione a M. abbia poi influenzato la trasmissione stessa del testo, il quale venne corretto, dopo le condanne ecclesiastiche, per eliminare gli errori evidenti e presenta di fatto un messalianismo mitigato.

L'origine messaliana delle omelie si deve considerare accertata (in contrario v. W. Völker in *Theol. Literaturzeitung*, 1943, p. 129 ss), mentre attende nuovi studi la ricostruzione della letteratura e dell'*Asceticon* messaliano abbozzata dal Dörries (i particolari forniti da Teodoreto e le liste di proposizioni messaliane date da Timoteo di Costantinopoli e da S. Giovanni Damasceno sarebbero attinti agli atti del concilio di Side; altre informazioni forniscono Diadoco di Fotice, Marco Eremita, Gennadio; le *Regole* di S. Basilio e le *Questioni e risposte* di Anastasio Sinaita danno squarci dell'Asceticon messaliano).

Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 15, p. 1005-1015, con notizie biografiche, delle quali le fonti sono specialmente la *Historia Lausiaca*, 17, di Palladio e la *Historia monachorum*, 28, greca, nella traduzione latina di Rufino (testi raccolti in PG 34, 177-230, con altre fonti antiche). — H. Delehaye, *Synaxar. Eccles. Constantinopolit.*, Bruxelles 1902, *die* 19 *Jan.*, col. 401 s. — Bardenhewer, *Gesch. der althirchl. Lit.*, III (Freiburg i. Br. 1912) 87-93 (posizioni ormai superate). — E. Amann in *Dict. de Théol. cathol.*, IX, col. 1452-1455, con ricca bibliografia di fonti edizioni, studi. — Enc. It., XXI, 722. — L. Villecourt in *Rev. de l'Orient chrétien*, 21 (1918 s) 337-44, 22 (1920 s) 29-57; in *Le Muséon*, 25 (1922) 203-12, 26 (1923) 34-46. — A. Wilmart in *Rev. d'ascétique et de mystique*, 1 (1920) 58-83, 361-77, 3 (1922) 411-19. — J. Stiglmayr in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 49 (1925) 244-60. — E. Klostermann, *Symeon u. Makarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Ueberlieferungen*, Berlin 1944 (p. 26). — J. Stoffels, *Die myst. Theologie M. des Aegypter*, Bonn 1908. — M. Viller–H. Rahner, *Aszese u. Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939. — G. Scholem, *Les grands courants de la my-*

stique juive, vers. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 92. — J. Leclercq, *Deux anciennes versions de la légende de l'abbé Macaire*, in *Revue Mabillon*, 36 (1946) 65-79. Cf. le apocrife *Macarii cuiusdam abbatis visiones de sanctis Angelis*, PG 34, 221-30. — A. Van Lantschoot, *Révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqâ sur le sort de l'ame après la mort*, in *Le Muséon*, 63 (1950) 159-89 (ediz., versione e commento di due testi siriaci circa le credenze popolari dei copti nella vita futura). — *Opera ascetica* di S. Gregorio Niss., a cura di W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. Woods Callahan, Leida 1952, con un nuovo testo del *De instituto christiano* (mentre il testo finora noto, PG 46, 288-305 si riteneva un rifacimento della « lettera di M. »).

13) M. **Bulgakov**, al secolo *Michele Petrovič* (1816-1882), n. nel villaggio di Novooskolskij (Kursk) da un curato di campagna, studiò nel Seminario di Kursk e nell'Accademia di Kiev. Qui ritornò, fattosi monaco, come professore di storia ecclesiastica e civile. Passò poi (1842) all'Accademia eccles. di Pietroburgo come professore di teologia (« magister » in teologia nel 1843), ispettore e archimandrita, rettore (nel 1850). In seguito fu vescovo (consacrato 1851) di Tambov (1857), di Karkov (1859), di Vilna in Lituania (1886), e metropolita di Mosca dal 1879. Dal 1854 era membro dell'Accademia imperiale delle scienze. L'*Introduzione alla teologia dogm. ortodossa* (Pietrob. 1847, 1897, manuale di apologetica e di teologia fondamentale) e la *Teologia dogmatica ortodossa* (ivi 1849-51, 3 voll.; compendiata dallo stesso M., ivi 1868) furono tradotte in varie lingue e sono molto note anche in Occidente: l'opera di M., ispirata nel metodo ai manuali cattolici di teologia per i Seminari, rappresenta la teologia ufficiale russa ortodossa del tempo, imposta (c. 1840) dal procuratore del S. Sinodo, Protasov, contro l'invasione della teologia protestante. — M. si guadagnò grande celebrità anche per le opere di storia: *Storia dell'Accad. eccles. di Kiev* (1843), *Storia della Chiesa Russa* dalle origini al conc. di Mosca del 1667, con molti documenti dell'antica letteratura russa (1857-83, 13 voll.; l'ultimo è postumo), *Storia del cristianesimo in Russia* (1846). Per altre opere di M., v. M. Jugie in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1443-45. — Id., *Theologia dogm. christ. orient.*, v. indici dei nomi. — Th. Titov, *M. B. Essai historico-biographique*, Kiev 1895-98, 2 voll. — Franzelin, *Examen doctrinae Macarii B. de processione Spiritus S.*, Prato 1894².

14) M. **Cirillo II** (1867-1921), n. nella dioc. di Tebe in Egitto, m. a Beirut. Il 17-III-1895 fu eletto vicario patriarcale dei Copti uniti e il 19-VI-1899 patriarca copto cattolico di Alessandria in Egitto col nome di Cirillo II. Il 22-XII-1899 gli fu imposto il pallio. In questa circostanza lesse e diffuse una stupenda lettera pastorale, dove della S. Sede si dice: « O S. Chiesa Romana madre e maestra di tutte le Chiese . . . , la mia destra s'inaridisca se mai io ti porrò in oblio e la mia lingua s'attacchi al mio palato se tu non sarai in ogni tempo il principale oggetto della mia gioia e dell'amor mio » (v. *Civ. Catt.*, serie XVII-9, p. 231 s). Proprio con quella Sede, poco tempo dopo, entrò in contrasto: nel 1908 dovette dimettersi e passò ai Copti scismatici. Il 9-III-1912, venuto a Roma spontaneamente, si ritrattò: « Esprimo tutto il mio pentimento per aver fatto, nei giorni di tentazione, di scoraggiamento e di profonda perturbazione morale, adesione pubblica alla Chiesa greco-scismatica di Alessandria in Egitto, pur ringraziando Dio di non aver partecipato agli atti religiosi della Chiesa. Ritratto quanto feci a questo scopo . . . e sono pronto . . . a vivere d'ora innanzi nel ritiro, dedito agli esercizi di pietà e agli studi che mi sono cari . . . » (AAS 1912, p. 214; *Civ. Catt.*, 1912-II, p. 225 s). M. C. era simpaticamente noto in Italia per la famosa missione che, a nome di Leone XIII, condusse presso il re Menelik allo scopo di riscattare i nostri prigionieri di Abissinia; per le mene del governo italiano, solo in parte la missione conseguì l'intento.

Si hanno di lui: *L'Eglise copte. Sa foi d'aujourd'hui comparée avec la foi de ses Pères* (Cairo 1893); *Histoire de l'Eglise alexandrine* (ivi 1894). Nel periodo scismatico compose *La constitution divine de l'Eglise*, pubblicata postuma (Berna 1922).

15) **M.** (originariamente *Michele?*) **Crisocefalo** (c. 1300-1382), ieromonaco, poi metropolita di Filadelfia (dal 1336 al 1382). Compare ai sinodi dell'ag. 1341 contro Barlaam, del sett. 1346 e del febbr. 1347 contro il patriarca Calecas, dell'ag. 1347 contro Matteo di Efeso, del 1351 contro i seguaci di Barlaam, del 1354 per l'elezione del patriarca. Compilò la Ῥοδωνια (rosario), raccolta di proverbi e massime (χρυσὰ κεφαλαια = capitoli aurei, donde il nome *Crisocefalo*), estratti da autori pagani e cristiani. Di lui 14 discorsi furono pubblicati da Atanasio di Paros a Vienna 1793 o 1794. Il discorso per l'Esaltazione della S. Croce è anche in PG 150, 173-232. Qui anche una *preghiera* contro le incursioni dei barbari (col. 237-40). Soprattutto è famoso come esegeta; delle tre ampie catene (Gen, Mt, Lc), solo le catene a Mt e Lc ci sono conservate intere, e solo i proemi sono pubblicati (PG 150, 240 ss). M. lasciò ancora una *Vita* di Melezio galesiota, confessore, feroce avversario dell'unione coi Latini (parafrasi in Νέον ἐχλόγιον, Venezia 1803, p. 314-24; Costantinopoli 1863², p. 289-89), una *esposizione* dei canoni apostolici e conciliari, e un trattato filosofico *Della vita umana*, ambedue segnalati da Allatius. — v. L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1445-49, con ampie referenze. — PG 150, 167-74, *Notitia* da Fabricius. — A. Ehrhard, *Ueberlieferung u. Bestand der hagiographischen u. homilet. Liter. der griechischen Kirche*, III-5 (1943).

16) **M. l'Egiziano.** v. M. l'Antico.

17) **M. il Giovane.** v. M. di Alessandria.

18) **M. il Grande.** v. M. l'Antico.

19) **M. jeromonaco** (sec. XIV o XV) compendiò e rimaneggiò la raccolta canonistica di Matteo Blastares (scritta c. 1335) sostituendovi l'ordine logico all'ordine cronologico dei canoni. Allatius (*De Symeonum scriptis*, PG 114, 30 AB) cita il cap. 104 dell'opera di M. Costui fu spesso identificato con M. Crisocefalo (v.). Ma L. Petit (in *Dict. de Théol.*, IX, col. 1448, 1455) trova incredibile che il Crisocefalo facesse così presto un'epitome del Sintagma di Blastares, e ritiene probabile la distinzione dei due autori.

20) **M. Macres.** v. Macres M.

21) **M. Magnete**, *Magnesiaco.* v. M. di Magnesia.

22) **M. Scoto** (*Scottus*), B., O.S.B. († 1153), oriundo di Scozia, venne (1139) a Würzburg, dove

diresse come primo abbate il recente monastero di S. Giacomo e dove è venerato il 23 gennaio. Nel 1731 fu intitolata a lui una confraternita, che tuttora sussiste. — A. Zimmermann, *Kalendarium benedict.*, I (1933) 122–24.

23) **M. ed Eugenio, SS.**, sacerdoti di Antiochia, subirono persecuzioni sotto Giuliano l'Apostata, e perciò furon considerati martiri. Esuli nella Mauritania, fino alla morte vi propagarono il Vangelo. — In Acta SS. son ricordati tra i *praetermissi* al 19 febbr. (festa presso i Greci) e al 20 dicembre (festa presso i Latini). — Ivi, *Oct.* XI (Parisiis et Romae 1870) *die* 20, p. 312 s. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxelles 1902, col. 330 s e 476.

MACARIUS o *Macar* (traduz. greca di *L'Heureux*) **Giovanni** (1551?–1614), n. a Gravelines nelle Fiandre, studiò a Berghes–St–Winoc, poi a Lovanio. Dimorò per 20 anni a Roma, mantenendosi con l'insegnamento e stringendo amicizia con Al. Chacon (Ciaconius), Ant. Bosio (Bosius), Fil. de Whinghe, che dai monumenti cristiani traevano argomenti contro l'eresia protestante. Si trasferì poi ad Aire nell'Artois, dove aveva ottenuto un canonicato, lasciando a Roma molti oggetti raccolti nei suoi viaggi. Morendo in Aire, donò a Lovanio i suoi mss. (allora tutti inediti), comprendenti vari studi di filologia, epigrafia, numismatica, patristica, archeologia (*Commentarius de picturis et sculpturis sacris antiquioribus.... cui titulus Hagioglypta*, Parigi 1856). — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. ed de Lit.*, IX–1, col. 75–78.

MACASSOLI (*Maccasoli*) **Cristoforo, Beato**, in religione *Cristoforo da Milano*, O.F.M. (1415-1435), m. a Vigevano, francescano dal 5-3-1435, fiorì nella santità e si consumò nell'apostolato, favorito da Dio anche di poteri taumaturgici. Predicatore eccellente, operò molte conversioni. Fondò, col B. Pacifico da Cerano (v.), il convento di S. Maria delle Grazie di Vigevano dove visse e morì santamente. Leone XIII ne confermò il culto il 23 luglio 1899. — Acta *O.M.*, 1890, 114, 117. — P. Leone, *Aureola Serafica*, Quaracchi 1898, II, p. 166. — P. Sevesi, *L'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1942, p. 290. — Id., *B. M.*, Varese 1941.

MACCABEI (Storia dei). M. è il nome dato ai membri della famiglia che provocò e diresse l'insurrezione nazionalista giudaica contro Antioco Epifane, l'oppressore e il profanatore di Gerusalemme. L'appellativo di « Maccabeo » appartiene a Giuda, uno dei cinque fratelli che successivamente furono a capo della rivolta jahvistica, il primo organizzatore e il più gagliardo lottatore; da esso passò poi, per estensione, agli altri fratelli. L'etimologia del nome è incerta. Comunemente si deriva da *maqqābhāh* = martello (e Giuda « Maccabeo » sarebbe stato il « martello » che frantumava gli oppressori di Israele).

L'ellenismo, trascurati i piccoli centri della steppa, aveva invaso avidamente le pingui città della riviera mediterranea, vivo mosaico di gente d'ogni razza, e le antiche metropoli dell'interno senza incontrare resistenza.

Gli abitanti della steppa ricambiavano il disprezzo dell'ellenismo per loro. Nella Palestina essi rappresentavano la parte sana, orgogliosa della sua purezza, sorretta ed incitata dai veri cultori del jahvismo, gli Asidei (da *hāsídhim* = pii) che a mano a mano la organizzarono in gruppi facenti parte di un ente politico-religioso.

Il più forte fu quello costituito da Mattatia, di stirpe sacerdotale, stabilito a Modin (oggi el-Medjjeh), che, quando iniziarono le misure vessatorie di Antioco, fuggì nel deserto, incitando i fedeli jahvisti a seguirlo.

Aiutato dai suoi cinque figli: *Giovanni* detto Gaddis, *Simone* detto Thasis, *Giuda* detto Maccabeo, *Eleazaro* detto Auaran, *Jonathan* detto Affus, riuscì ad organizzare una notevole resistenza (I Mac II 1–48). Quando morì (166–165 a. C.), lasciò a Simone la cura della politica e a Giuda gli affari di guerra (ivi II 49–70; III 1–9).

Quantunque truppe regie fossero ormai in azione nel deserto, la capacità del giovane Giuda impresse alla resistenza dei guerriglieri una maggiore efficacia. In un primo scontro con Apollonio, il massacratore di Gerusalemme, i soldati jahvisti poterono rifornirsi di buone armi; anche Seron, generale siriaco accorso per riparare allo scacco, fu battuto presso la collina di Beth-Horon, oggi *Beit 'Ur el Fōcā* (ivi III 13–37).

Poi fu Lisia ad essere incaricato delle faccende giudaiche, ma dopo alcuni scontri con le abilissime truppe di Giuda, egli si convinse di non poterle piegare, « risolute come erano a vivere o morire nobilmente » (ivi IV 35), per cui decise di scendere a trattative. Giuda gli inviò quali rappresentanti Giovanni e Absalom. Questi tornarono con una lettera di Lisia e due di Antioco, di cui una indirizzata allo stesso Lisia incaricato delle trattative di pace, l'altra ai Giudei con la concessione delle libertà richieste e dell'amnistia per gli insorti (II Mac XI, 27). Da una quarta lettera poi si viene a conoscere che i due rappresentanti di Giuda forse invocarono come mediatori due legati romani che si trovavano in Oriente. Si era al 15 aprile 164 a. C.

I ribelli vittoriosi potevano così rientrare in Gerusalemme, trionfalmente accolti nella festa di Pentecoste (I Mac V 45–46). Giuda curò la restaurazione del tempio che fu trovato squallido e deserto; l'ara pagana fu abbattuta e disperso ogni altro emblema profano. Il 25 dicembre 164 a. C. fu celebrata la festa della dedicazione del tempio purificato e si stabilì che ogni anno se ne festeggiasse la ricorrenza nel giorno della *Hānukkāh*, sinonimo del greco Ἐγκαίνια, cui corrisponde il latino *Encaenia* (cf. Giov X 22).

Ma era un sogno pensare che jahvisti ed ellenisti potessero vivere d'accordo. Giuda e seguaci lo capivano, e con la forza si prepararono ad espellere l'ellenismo. Furono così create due basi strategiche per i nazionalisti: una sulla « collina di Sion » come contrafforte del tempio, di fronte all'Akra, fortezza siriaca, e l'altra a Beth-sur (*Kirbet et Tabejqah*), posizione che dominava l'accesso alla Idumea (v.). Giuda poi si diresse nel Galaad a ricuperare e organizzare i gruppi di jahvisti dispersi. Durante l'assenza di lui, i capi che lo sostituivano vollero provare la guerriglia, ma furono sopraffatti da Gorgia a Jamnia (*Yebna;* ivi V 55–62); il Maccabeo di ritorno poteva vendicare i caduti e occupare Hebron, Maresa e la filistea Azotus.

Intanto era morto Antioco Epifane. Lisia, trascurando il designato Filippo, prese la reggenza a nome di Antioco V Eupatore. Giuda cercò trar partito dalla situazione, ponendo l'assedio all'Akra; ma Lisia, avvertito da una delegazione ellenista, concentrò un rilevante numero di truppe regolari

e, passando per l'Idumea, bloccò Beth-sur e si avviò con altre truppe verso Gerusalemme. Giuda, sbloccando l'Akra, accorse in aiuto degli assediati di Beth-sur; per via, a Beth Zekaryan, venne a contatto con Lisia, ma fu costretto a retrocedere verso Gerusalemme dalle preponderanti forze siriache, perdendo anche il fratello *Eleazaro* in battaglia (I Mac VI 28-47; II Mac XIII 1.2.9-17). Caduta Beth-sur, la « collina di Sion » fu stretta come in una morsa. Per buona sorte giunse la notizia che il designato e trascurato Filippo si avvicinava ad Antiochia con un esercito.

Di fronte al pericolo, Lisia offrì pace (II Mac. XI 22-26); in seguito la fortezza di Sion fu smantellata, ma i nazionalisti ebbero nelle mani il sommo sacerdote Menelao, un intrigante ellenizzato, che uccisero.

Demetrio I aveva intanto sopraffatto Lisia nella competizione con Filippo, e i giudei ellenisti, col sommo sacerdote Alcimo, si rivolsero a lui per aiuto contro Giuda. La vittoria che questi riportò contro l'esercito di Demetrio, comandato da Nicanore, ad Adazez (Kirbet 'Adasch) nel 161, fu per lungo tempo ricordata dai giudei con un anniversario (il « giorno di Nicanore »: I Mac VII 39-50, I Mac XV 1-17).

Nuove minacce si delineavano. Sempre più estenuato dalla lotta, Giuda pensò di rinsaldare la sua posizione cercando un'alleanza con Roma (I Macc VIII 17-19), che allora vagava intelligentemente coi suoi legati in Oriente. Roma firmò con Giuda un'alleanza e un impegno di reciproco aiuto in caso di guerra con terzi. In pratica però si vide che l'impegno di Roma si risolveva in una politica di protezione e di non intervento.

Demetrio stava già lavorando con sistematici rastrellamenti, che obbligarono Giuda a tornare alla steppa. Nel suo ambiente egli ebbe per un momento il sopravvento. Un esercito condotto da Nicanore (I Macc VII 27-30) fu disperso a Capharsalama e, in un successivo agguato, presso Adasa, sopraffatto completamente; Nicanore fu ucciso. Ma già un altro esercito (circa 20.000 uomini e 2.000 cavalli), capitanato da Bacchide, era in vista.

Il Maccabeo lo affrontò presso Alasa (16 km. circa a nord di Gerusalemme), con i suoi tremila armati. Molti, di fronte allo schieramento delle forze siriache, si sbandarono, e Giuda rimase con circa 800 uomini (I Macc IX 7). Illuso dal suo stesso valore, volle attaccare e, dopo incredibili prodezze, fu sopraffatto. Rimase sul campo con la maggior parte dei suoi uomini (aprile 160 a. C.). *Jonathan* e *Simone* fratelli di Giuda, avutone il cadavere, lo seppellirono a Modin. Di lui si cantava: « Come mai è caduto il prode, colui che salvava Israele? » (I Macc IX 21).

Gli ellenisti approfittarono di questo trionfo per compiere vendette e per annientare completamente il nazionalismo. Del loro zelo usufruì Bacchide e si ebbe come conseguenza « una tribolazione grande in Israele, quale non era venuta dal giorno in cui non era stato più veduto un profeta fra essi » (I Macc IX 27). I pochi inavisti superstiti tornarono alla steppa, eleggendovi come capo, sempre tra i restanti fratelli M., il più giovane, il più esperto, il più valoroso, **Jonathan**. *Simone* restava sempre il consigliere politico, *Giovanni*, il maggiore dei figli di Mattaita, si occupava del vettovagliamento.

Bacchide, accortosi del risorgente movimento, gli dette caccia accanita. Jonathan s'inoltrò sempre più nella steppa, verso il deserto di Thecue (I Macc IX 33) perdendo però il fratello Giovanni in una razzia dei figli di Jambri presso MADABA (v.).

Nel 159 moriva Alcimo di apoplessia, nel tentativo di abbattere il muro dell'atrio interno del Tempio. Il fatto fu giudicato un castigo divino (I Macc IX 54). Bacchide credendo esaurito lo scopo della sua missione, ritornò ad Antiochia e il paese di Giuda ebbe pace per due anni (I Macc IX 57). Ma il seggio sacerdotale rimase vacante per sette anni.

Intanto Jonathan raccoglieva instancabilmente armati e creava vari luoghi di fortificazione. Gli ellenisti però, credendo che Jonathan avesse allentata la sorveglianza, invitarono Bacchide ad agir di sorpresa. Bacchide venne, non solo per questo: gli ellenisti erano in dissidio e la sua presenza avrebbe composte le discordie. Jonathan non si fece sorprendere e con un'incessante guerriglia estenuò le truppe di Bacchide, che si stancò e partì per Gerusalemme.

Il Maccabeo, venuto a conoscenza dei dissidi ellenisti e della volontà di Bacchide di venire a un accordo, inviò a lui dei rappresentanti. Il generale siriaco accettò subito e furono scambiati i prigionieri. Jonathan allora si trasferì a Michmas (Muhmās, circa 15 km. a nord di Gerusalemme), facendone la sua base politica e vivendovi da signorotto. Di questa condizione politica approfittò per punire i giudei ellenisti (« gli empi d'Israele », II Macc IX 73) e per rinforzare sempre più tra le popolazioni del deserto il movimento di resistenza nazionalistica, con lo scopo di isolare Gerusalemme, cui avrebbe dato il colpo finale a tempo opportuno.

Nel 153 sbarcò a Tolemaide Alessandro Bala pretendente al trono dei Seleucidi. Demetrio nel pericolo scelse a suo alleato Jonathan e l'incaricò di raccogliere armi e armati. Il Maccabeo non si esaltò per la buona fortuna; si mantenne freddo e pronto a entrare in trattative con Bala quando questi apparisse. Intanto, quale rappresentante di Demetrio I, entrò in Gerusalemme da padrone, e mostrandosi subito capo nazionale, cominciò a restaurare la « collina di Sion ». I più accesi ellenisti, ai quali restavano solo l'Akra e Beth-sur, si dispersero. Nel frattempo fa capolino Bala che costituisce Jonathan sommo sacerdote del giudaismo e amico del re, inviandogliene le insegne. Jonathan raccoglieva così l'eredità del sacrificio dei suoi fratelli e dei prodi Asidei.

Demetrio entrò allora in gara con Bala, raddoppiò le offerte a Jonathan e cedette perfino l'Akra. (I Macc X 25-45). La paura lo rendeva generoso. Jonathan questa volta respinse il doppio gioco; si schierò con Bala, che lo rese capo della Giudea; e quando Demetrio II, nuovo pretendente, si mosse contro Bala, Jonathan battè Apollonio, capo della Celesiria, che era passato a Demetrio II. Il Maccabeo fu creato allora « parente del re ».

Morti in battaglia Bala e Tolomeo VI d'Egitto, Jonathan si accordò col nuovo re Demetrio II ottenendone ampliamenti di territorio, concessioni ed esenzioni, ma dovendo sopportare ancora l'Akra che, con Beth-sur, restava ormai l'unico presidio seleucidico. Ebbe anche modo di mostrar la sua amicizia quando scoppiò in Antiochia una rivolta di truppe. Richiesto di aiuto, inviò 3 000 armati scelti, che collaborarono a sedar la ribellione.

Però Demetrio non volle da parte sua ritirar dalla Giudea le sue truppe, come aveva promesso. Così i M. passarono ad Antioco VI, appena giunto ad insidiare Demetrio. Jonathan occupò Ascalon e Gaza, Simone fece capitolare Beth-sur. A Demetrio siriaco restò solo l'Akra. Vi fu anche qualche scaramuccia fra Jonathan e Demetrio, ma di non decisiva importanza. Intanto, in previsione di un possibile isolamento, il Maccabeo pensò a una alleanza e la concluse di nuovo con Roma. Ebbe anche qualche relazione con Sparta (I Macc XII 21).

Ma Trifone, sostenitore di Antioco VI, pensò che la potenza di Jonathan era di ostacolo ai suoi progetti ambiziosi; per questo lo attirò a tradimento a Tolemaide e lo tenne prigioniero (fine 143 a. C.). Gli ellenisti provarono una gioia crudele per le sventure di Jonathan (I Macc XII 53); ma non ne raccolsero i frutti sperati. Il partito nazionalista era forte e non si sgretolò.

Dei cinque fratelli M. restava Simone, che fu eletto capo del popolo. Egli proseguì alacremente l'attività di Jonathan con opere di fortificazione (I Macc XIII 10). L'assedio all'Akra non venne tolto, e fu posto un presidio a Joppe. Trifone cercò di giocar d'astuzia anche con Simone. S'inoltrò con un esercito in Giudea e promise la liberazione di Jonathan, chiedendone in ostaggio i figli. Li ebbe, ma non liberò il prigioniero. Suo scopo era di avvicinarsi all'Akra per rifornirla. Tenuto in scacco da Simone, fece ritorno in Siria, dove uccise Jonathan (inverno 142 a. C.). Simone, avutone il cadavere, lo seppellì a Modin, dove eresse un grandioso mausoleo con piramidi (I Macc XIII 25-30), riconoscibile ancora al IV sec. d. C.

Poco dopo venne trucidato Antioco VI, sempre da Trifone, che si proclamò re. Sopravviveva però ancora Demetrio II e per lui parteggiò il Maccabeo. Ne ebbe ampi riconoscimenti, abolizioni di tributi, permessi di fortificazioni e inviti a inviare truppe. Dopo queste concessioni la Giudea era praticamente quasi del tutto indipendente. I giudei celebrarono l'avvenimento considerando l'anno 142-41 (170 dei Seleucidi) il primo di una nuova era nazionale (I Macc XIII 41-42).

Intanto l'Akra, estenuata dall'assedio, capitolò; e poco dopo Simone occupò Gezer, per aver libera la via tra Gerusalemme e Joppe. Il popolo, in assemblea generale, riconfermò a Simone la carica di capo politico e di sommo sacerdote, che gli era stata conferita da potenze pagane (I Macc XIV 41).

Con tale legalizzazione javhistica di Simone ha origine la dinastia detta degli **Asmonei**. A proposito del dominio di Simone I Macc XIV 8-12 si sbizzarisce in descrizioni idilliche: un poco di prosperità, allora, potè sembrare gran felicità.

Simone visse a lungo ed ebbe modo di parteggiare per nuovi pretendenti al trono di Siria. Uno di questi, Antioco VII, non volle apparire così debole da far dipendere dal Maccabeo la campagna contro Trifone, suo avversario. Rifiutò quindi i rinforzi che Simone gli aveva inviato, anzi spedì a Gerusalemme un certo Atenobio, richiedendo la restituzione di alcuni luoghi fortificati, compresa l'Akra, ed esigendo il tributo. Naturalmente Simone si oppose e preparò un esercito con a capo i suoi figli *Giovanni Ircano* e *Giuda*. Cendebeo, generale di Antioco, dopo un contatto non onorifico con i M., fece ritorno ad Antiochia.

Nemmeno Simone si sottrasse alla sorte di una morte violenta, ormai tradizionale nella sua famiglia. Invitato ad un banchetto dal genero Tolomeo, governatore di Gerico, ambizioso di comando, fu ucciso con due figli e alcuni familiari. Ma Giovanni Ircano, avuti nelle mani i sicari, che insidiavano anche lui, li eliminò e corse a Gerusalemme a raccogliervi l'eredità del padre.

I M. sono tra i più puri eroi della storia antica. Giuda a chi gli consigliava la ritirata gridava: « Dio ci liberi dal fuggire! Se l'ora nostra è giunta, si muoia coraggiosamente per i nostri fratelli » (I Macc IX 10). E il genio dei M. non si esaurì in azioni guerresche: furono anche abili diplomatici. Da un gruppo sparuto di ribelli, fecero sorgere una nuova nazione giudaica.

MACCABEI (Libri dei). *A*) Sotto questo titolo si hanno quattro libri: i primi due canonici, gli altri apocrifi.

a) Il panorama storico sopra tracciato è tratto dai primi due libri, la cui canonicità, misconosciuta dai giudei palestinesi, è stata invece affermata decisamente (nonostante alcune incertezze di Padri dei secc. III-IV) dalla tradizione cattolica (v. Canone). Erma (*Pastore*, Vis. I, 3-4), Clemente Aless. (*Stromati*, I, 21; V, 14), Tertulliano (*Adv. Jud.*, 4), Origene (*Ep. ad Rom.*. VIII, 1), S. Cipriano (*Test. adv. Jud.*, III, 4,53), Ippolito (*Fragm. in Dan.*, 31-35) sono tra i primi testimoni di questa tradizione. Giustamente il conc. di Trento (sess. IV, decr. *De canonicis Scripturis*) comprese I e II Macc nella lista dei libri canonici.

b) La cronologia dei Macc. canonici vien fissata prendendo come punto di partenza il dominio dei Seleucidi, che s'inizia nell'ottobre 312 a. C. Ma il primo libro fa iniziare gli anni nel mese di Nisan, il secondo nel mese di Tishri, in autunno. Ne risultano quindi date un po' differenti per gli avvenimenti, contradditorie solo in apparenza.

B) Il I libro dei M. *a*) Fu scritto originariamente in ebraico, come testimoniano alcuni Padri quali S. Girolamo (*Prol. in libr. Sam.*, PL 28, 556-557) e Origene (presso Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 25, 2), che ne conosce anche il titolo ebraico (oggi diversamente interpretato). L'origine ebraica di I Macc. traspare anche dalla antichissima traduzione greca, sola restante, dove s'incontrano frequenti ebraismi. Questa versione è contenuta nei codici Alessandrino e Sinaitico dei Settanta, mentre manca in quello Vaticano. G. Flavio, nei libri XII e XIII delle *Antichità*, la copia, alla lettera, solo omettendo gli ultimi tre capitoli.

b) L'autore è ignoto. Però la lingua e l'esattezza dei dati topografici lo rivelano un giudeo palestinese. Doveva vivere al tempo di Giovanni Ircano (136-106 a. C.), al pontificato del quale si riferisce senza narrarne la fine. Il suo stile è, in genere, sobrio e chiaro, solo arricchito qua e là da un tono di poesia o d'entusiasmo.

c) L'argomento è costituito dalle lotte sostenute dai Giudei nazionalisti per la conquista della libertà religiosa contro i re di Siria Seleuco IV, Antioco IV Epifane, Antioco V Eupatore, Demetrio I, Demetrio II, Antioco VII Sidete, sotto la guida di Mattatia e poi di tre dei suoi cinque figli: Giuda Maccabeo (il cui soprannome sarà poi esteso agli altri fratelli), Jonathan e Simone.

d) Nel libro si riscontra press'a poco la seguente divisione: 1) Introduzione, comprendente notizie

sulla divisione dell'impero di Antioco IV Epifane, di cui si narrano i soprusi sacrileghi nel Tempio, le persecuzioni e la conseguente insurrezione (I 11–II 70); 2) Guerre dei M.: lotte e attività di Giuda (III 1–IX 22); governo di Jonathan (IX 23–XII 54); governo di Simone (XIII 1–XVI 17).

c) Il suo valore storico è notevole e, per quanto riguarda la storia palestinese, pochi mettono in dubbio la decisiva testimonianza del libro. Shürer lo giudica per questo di una esattezza mirabile (cf. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, p. 580, Leipzig 1890). Per la storia estera l'autore potrebbe essere anche meno informato; ma siccome è uno storico coscienzioso, egli riferisce i fatti e i documenti quali li ha avuti sott'occhio, e questa è la migliore garanzia di veridicità.

Si è obbiettato che in I 1 il testo greco chiama Alessandro, primo re di Grecia dopo Dario. Il quale giudizio storico non deve scandalizzare il critico: Alessandro si può chiamare re di Grecia, in opposizione ai signorotti locali; poichè dopo di lui il suo regno fu diviso, si potè dire il solo re in Grecia; e l'accostamento con Dario poteva sembrare naturale ad un orientale, attesochè Alessandro, per primo, sostituì in Asia con un regno il dominio persiano.

Hanno suscitato sospetti anche le notizie relative alla storia di Roma (I Macc VIII, 1-16). Lo storico è qui probabilmente un relatore: riporta ciò che ha sentito dire.

Altrettanto si può forse dire circa le relazioni del sommo sacerdote Jonathan con gli Spartani e della parentela tra questo popolo e i Giudei. Il P. Abel (v. Bibl.) studia la questione controversa (XII 6–23; XIV 20–33) e conchiude: « Se gli interessati avevano buone ragioni per credervi (è equo il presumerlo), ciò che si può dire di più giusto, è che esse ci sono sconosciute ».

Quanto alle lettere degli Spartani, è possibile che il re Areos (309–265) abbia permesso ad una comunità giudaica di stabilirsi a Sparta. Il fatto che il sommo sacerdote Giasone si sia quivi rifugiato per cercarvi asilo e morirvi (II Mac V 9) sembra prestare buona base all'ipotesi.

Infine non va dimenticata la tendenza soprattutto religiosa dell'autore, partigiano devoto degli Asmonei, fermamente convinto che Israele è il popolo scelto da Dio e che l'osservanza della Tôrah costituisce l'armatura essenziale della nazione giudea. Tutto ciò aggiunge delle sfumature alla sua qualità di narratore oggettivo, la quale non va tuttavia tenuta sotto sospetto di parzialità, a smontare il quale valgono gli stessi numerosi documenti ufficiali che egli inserisce nel racconto: lettere tra i capi di Stato (XII 5, XIV 20), indulti di re (X 17, XI 30. XIII 36, XV 2), trattati di alleanza (VIII 22, XV 16), plebisciti (XIV 27). La biblioteca del sommo sacerdote, probabilmente la biblioteca di Neemia (v.), in cui erano conservati vari documenti (II Mac III 13), dovette essergli facilmente accessibile.

C) Il II libro dei M. *a*) Fu scritto originariamente in greco, come testimonia S. Girolamo (*Praef. in libr. Sam.*), e come è attestato anche dallo stile e dalla lingua, che sono di uno scrittore che pensa in greco e vuol fare opera letteraria. Non devono impressionare gli sparsi ebraismi, trattandosi di un giudeo ellenista.

b) La data di stesura è incerta, ma si può collocare tra il 124 (data della prima lettera citata, I 10) e il 63 a. C. (occupazione di Gerusalemme fatta da Pompeo).

c) L'ignoto autore non intende fare un' opera originale; egli è solo l'epitomatore di un'opera più vasta, quella di un certo *Giasone*, letterato e storico della fiorente diaspora della Cirenaica (II 20–23). Il suo stile è ampolloso ed oratorio; ama la retorica e ricerca l'effetto. Onde nella sobrietà storica, è inferiore a I Mac, esagera facilmente nei numeri, ha un gusto pronunciato per lo straordinario ed il miracoloso. Le sue aggiunte al lavoro di Giasone non sono che pie amplificazioni destinate all'edificazione del lettore.

Soprattutto egli vede la storia sotto l'angolo teologico: i nemici sono strumenti della vendetta divina, le sofferenze dei martiri sono mezzo di riconciliazione, le vittorie di Giuda sono segno della predilezione del cielo. Tutto poi è in relazione al Tempio: le guerre e le vittorie valgono solo come tappe verso la sua progressiva liberazione, mentre s'indovina il segreto desiderio dello scrittore di preconizzare due feste concernenti il Tempio: quella della dedicazione e quella del giorno di Nicanore.

Il valore storico del libro deve ad ogni modo esser giudicato notevole. Giasone di Cirene mostra di aver raccolto le notizie nella storia dei Seleucidi da documenti ufficiali e da accurate testimonianze e per parte sua è ben al corrente sull'amministrazione, sui titoli e sulle cariche.

d) Il II Macc non continua il primo, ma narra gli stessi avvenimenti del primo solo completandoli in alcuni punti particolari. Il periodo storico da esso considerato è, però, più ristretto, andando solo dalla fine del regno di Seleuco IV al secondo anno del regno di Demetrio I. Il racconto segue principalmente le gesta di Giuda (VIII 1–XV 37), facendole precedere da una lunga presentazione delle circostanze che determinarono la riscossa (III 1–VII 42). Degne di note le lettere inserite all'inizio, in cui i Giudei di Gerusalemme invitano quelli della diaspora egiziana a celebrare la festa della dedicazione del tempio e vien riferita la notizia della fondazione di una biblioteca dei libri santi da parte di Neemia (I 1–II 32).

e) Sono innegabili alcune divergenze con I Mac. Varie sono state le soluzioni proposte dai cattolici per comporle. Oggi la migliore comprensione dei canoni storici cui si attengono i nostri libri fa sì che si preferisca lasciarli nella loro indipendenza. Circa la grossa questione sull'inizio preciso dell'era seleucidica usata dai due libri, per alcuni essa incomincia con il Nisan (approssimativamente aprile) del 312 a. C., per altri con il Nisan o il Tishri (ottobre circa) del 311, per altri infine l'inizio è differente nei due libri.

Pare del resto certo che I Macc e Giasone di Cirene hanno avuto una fonte diversa poichè una loro mutua dipendenza non è certa neppure per la comune preghiera di Giuda prima della vittoria su Nicanore (I Macc VII 41; II Macc XV 22), la quale poteva essere stata ben conosciuta e diffusa.

Tra gli episodi caratteristici del II Macc (quasi tutti tendenti a far risaltare una concezione individualistica della resist a), famosi sono quelli del martirio dei sette fratelli e del vecchio Eleazaro.

Tra le dottrine insegnate sono: la risurrezione dei corpi (VII 11 XII 43 s; XIV 46), l'efficacia della

preghiera e del sacrificio per i defunti e della intercessione dei Santi per quelli che ancora son peregrini sulla terra (XIII 43 s; XV 12–16), l'esistenza degli Angeli ed il loro intervento, anche miracoloso, in soccorso del popolo in necessità

Bibl. — Studi fondamentali su I e II Macc — B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, Berlin 1900. — J. Wellhausen, *Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs im Verhältnis zum ersten*, in *Nachrichten Götting. Gesellschaft der Wissenschaft*, 1905, p. 117 ss. — W. Kolbe, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte*, Stuttgart 1926. — R. Laqueur, *Kritische Untersuchungen zum II Macc*, Strassburg 1904. — B. Motzo, *Studi di storia e letteratura giudeo ellenistica*, Firenze 1925. — Il resto della bibliografia può esser visto in: A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Torino 1931, p. 173 ss, e soprattutto in L.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*. Paris 1949 (commento magistrale che rende quasi inutile il ricorso alla letteratura precedente) e Id., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, I, Paris 1952. — R. North, *Maccabeans sabbath years*, in *Biblica* 34 (1953) 1–30 e 501–25 (sulla cronologia dell'epoca dei M.).

D) Il libro III dei M. Uno degli apocrifi del vecchio Test., composto in greco, ad Alessandria tra il sec. I a. C. ed il I d. C., con qualche analogia coi libri canonici dei M., ma trattante di tutt'altro argomento. Inizia violentemente narrando la occupazione della Palestina operata da Tolomeo IV Filopatore vittorioso di Antioco III di Siria dopo la battaglia di Raphia (317 a. C.), e il suo tentativo di penetrare nel *Sancta Sanctorum* del Tempio gerosolimitano, che gli attirò una passeggera paralisi quale castigo divino (cf. la somiglianza dell'episodio con quello della cacciata di Eliodoro dal Tempio narrata da II Macc). Continua poi a raccontare della vendicativa persecuzione di Tolomeo che, ritornato in Egitto, fa rinchiudere nell'ippodromo un gruppo di Giudei, rifiutatisi di rendere omaggio al dio Dioniso, e li fa calpestare da cinquecento elefanti inferociti. Per miracoloso intervento divino gli animali si volgono contro i persecutori e risparmiano i condannati: questi si adoperano per far istituire una festa annuale di ringraziamento.

Quest'ultimo episodio è assai simile a quello che Giuseppe Flavio, in forma più semplice ed antica, narra a proposito di Tolomeo VII Fiscon (*Contra Apionem*, II, 5), mentre non si hanno tracce di una persecuzione di Tolomeo IV (il racconto di III Macc è preferito a quello di Gius. Flavio da A. Momigliano in *Enc. It.*, XXI, 727). La trama storica che costituisce il fondo del libro (guerra tra Tolomeo ed Antioco, indugio del primo in Palestina, sua devozione verso Dioniso), è nel complesso veridica, pur se lo stile è ampolloso ed enfatico e lo scopo è quello dell'edificazione. Deve essere ritenuto fallito il tentativo di ravvisare in queste vicende una persecuzione di Caligola contro gli ebrei alessandrini (cf. Filone, *In Flaccum*, LIII–XCVI). — Cf. Rahlfs, *Septuaginta*, I, Stuttgart 1950³, p. 1139–56 (testo critico). — B. Motzo, *Esame storico-critico del III libro dei M.*, in *Entaphia Pozzi*, Torino 1913. — J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien. Test.*, in *Dict. de la Bible. Supplément*, I, col. 428 ss. — J. Cohen, *Judaica et Aegyptiaca. De M. libro III quaestiones historicae*, Gröningen 1941.

E) Il libro IV dei M. È un apocrifo didattico, fortemente intriso di idee stoiche, scritto in greco con l'intento di insegnare che la ragione è signora di tutte le passioni. Esso prende per ciò ad esempio il martirio di Eleazaro e dei sette fratelli al tempo di Antioco Epifane, senza trascurare però uno sviluppo anche ragionato del tema. La sua importanza è nella possibilità che esso offre di constatare il modo originale con cui la mentalità giudaica ha assorbito lo stoicismo, più che nel valore dei fatti in esso raccontati, tutti presi da II Macc e trattati liberamente in funzione della tesi fondamentale. Così i motivi del sacrificio individuale e dell'impassibilità davanti ai tormenti prendono qui uno speciale risalto, più che in II Macc e quasi in contrasto con I Macc, che esalta invece la resistenza collettiva. Questa nuova valorizzazione dell'individuo davanti a Dio prepara la concezione cristiana della salvezza individuale al di sopra del limite nazionale, e ciò spiega forse l'importanza che gli episodi di martirio di II e IV Macc hanno avuto nel cristianesimo. In esso i «sette fratelli» anche per l'influenza del titolo del libro (*IV dei M.*), in cui peraltro non si parla dei figli di Mattatia, sono stati ritenuti i veri «fratelli M.», considerati Santi e festeggiati il 1° agosto.

La data di composizione del libro deve essere posta attorno agli inizi dell'era cristiana: probabilmente a torto, Eusebio (*Hist. eccles.*, III, 10, 6) lo attribuisce a Giuseppe Flavio, ma pure improbabile deve essere considerata l'opinione di J. Freudenthal che vi vede una omelia sinagogale, poichè il soggetto filosofico difficilmente può aver trovato uno spunto nella S. Scrittura. Alcune interpolazioni cristiane (cf. VII 19, XVI 25 con Mc XII 26 e Rom VI) sembrano certe; non sono però numerose come da qualcuno si è pensato. — Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*. I, Stuttgart 1950⁴, p. 1157–84 (testo critico). — J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft*, Breslau 1869. — J.-B. Frey, *Apochryphes de l'Ancien Test.*, in *Dict. de la Bible Supplément*, I, col. 448 ss. — Dupont-Sommer, *Le IV livre des M.*, Paris 1939. — H. L'Orrie, *Passio SS. Machabaeorum. Die. antike lateinische Uebersetzung des IV Makkabäerbuches*, Göttingen 1938. — Acta SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 1, p. 5–15 — *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, I–2, col. 2375–79 (la basilica dei M. ad Antiochia e il loro culto).

MACCABEI (i sette fratelli), SS., martiri, v. sopra, Maccabei (*il libro dei M.*), E, con la relativa bibliografia. — In II Macc VII 1–41, IV Macc VIII 1–18, 24 si narra un celebre episodio della persecuzione di Antioco IV Epifane: sette giovani fratelli — non nominati dal testo biblico, per errore chiamati M. e confusi coi figli di Mattatia; v'ha chi precisa anche i nomi: *Maccabeo, Abele, Machir, Giuda, Acaz, Areth, Giacomo* — furono arrestati con la loro madre (la «madre dei sette fratelli M.») e, invitati a mangiare carne di porco, vietata dalla legge mosaica, si rifiutarono fieramente. Condotti davanti al re, resistettero alle promesse e alle minacce. Furono colpiti con verghe. Il più giovane dichiarò che tutti eran pronti a morire per esser fedeli alla legge: fu atrocemente mutilato e buttato in una caldaia infocata. Analogamente furono seviziati gli altri 6 fratelli, sotto gli occhi della madre, che li esortava a sopportare la morte in vista del

cielo, dove sarà reso a ciascuno secondo le sue opere. Per ultima fu suppliziata la madre.

Il martirio avvenne ad Antiochia (non già a Gerusalemme). Quivi fu la tomba dei sette fratelli, centro d'irradiazione del loro culto. Cf. Mar. Rampolla del Tindaro, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei M.*, in *Bessarione*, I, p. 655–62, 751–63, 853–66; II, p. 9–22; estratto, Roma 1897; v. *Analecta Bolland.* 17 (1898) 356–59. Ad Antiochia la festa dei martiri era celebrata solennemente, con vigilia, e attirava gran folla di fedeli anche dei dintorni (cf. S. Giovanni Cris., *In sanctos Maccabaeos*, 3 omelie, PG 50, 617-28; *Hom. de Eleazaro et de septem pueris*, PG 63, 523–30); la basilica antiochena dei M. era conosciuta anche in Africa da S. Agostino (*In solemnit. martyrum Machabaeorum*, 6, PL 38, 1379), il quale per la festa dei M. recitò due discorsi (PL 38, 1376–85). Essi sono commemorati ad Antiochia il primo agosto dal Martirologio siriaco di Wright (scritto nel 411–12), dal Martirol. Geronimiano (ed. Delehaye in *Acta SS. Nov.* II-2, Brux. 1931, p. 409) e da molti altri documenti agiografici (v. Delehaye, *l. c.*; qui anche le testimonianze di S. Girolamo, di S. Agostino, del pseudo-Antonino, di Giov. Malalas, v. anche S. Gregorio Naz. (*Biblioth. hagiogr. graeca*², 1007), S. Ambrogio (*Epist.* XL, 16, PL 16, 1107), S. Gaudenzio di Brescia (*Sermo* XV, PL 20, 948-55), S. Leone M. (*Sermo*, PL 54, 517–20).

Il card. Rampolla crede che il culto ai M. in Antiochia durò fino al sec. VI, quando, in seguito al famoso terremoto (variamente datato al 548 o al 551), le loro reliquie furono trasferite a Costantinopoli e di qui, pochi anni dopo, a Roma sotto Pelagio I (556–61). Senonchè sembra che le reliquie fossero ancora ad Antiochia verso il 570 quando le visitò il pseudo-Antonino: la traslazione a Costantinopoli, dove nel sec VII esisteva una chiesa ad essi dedicata ἐν Συκαῖς (v. *Anal. Bolland.*, l. c., p. 357 e nota 1), avvenne dopo il 570, e la traslazione a Roma potè avvenire direttamente da Antiochia, non certo sotto Pelagio I ma forse sotto Pelagio II (579–80). Le reliquie romane sono documentate da un sarcofago marmoreo, diviso in 7 loculi, trovato nel 1876 in S. Pietro in Vincoli. Nell'interno di esso una tavoletta di bronzo portava scritto: « in his septem loculis condita sunt ossa et cineres sanctorum septem fratrum Machabaeorum et amborum parentum eorum » (v. Delehaye, l. c.; *Anal. Boll.*, l. c., p. 357). Parte delle reliquie dovettero conservarsi a Costantinopoli dove ancora nel sec. XIII Antonio di Novgorod segnala « i capi dei SS. M. » (*Anal. Boll.*, l. c.). La menzione dei genitori dei M. (il padre fu chiamato *Eleazaro* per una incomprensione del testo di S. Gregorio Naz.) e la associazione di essi al culto dei loro figli si crede che provenisse a Roma da Costantinopoli, non già da Antiochia, dove il pseudo-Antonino segnala soltanto 7 tombe per ciascuno dei fratelli. In realtà, il testo del pseudo-Antonino (v. in Delehaye, l. c; *Anal. Bolland.*, l. c., p. 358; in *Dict. d'Arch.*, I–2, col. 2376 è mal riferito) non permette alcuna conclusione certa e non esclude che il culto ai genitori dei M. fosse vivo già ad Antiochia e da Antiochia passasse a Roma. — P. E. Martin-P. Rousset, *La fondation du card. Jean de Brogny à Genève (1406) et le nom de la chapelle des Macchabées*, in *Bullet. d'hist. et d'arch. de Genève* 10 (1951): l'uso del termine M. per indicare i cappellani preposti al servizio di fondazioni funerarie (quest'uso può ricollegarsi al fatto narrato in II Macc XII 43–46).

MACCARTHEN (*Maccarthennus*, *Maccarthenus*, *Kerthanus*: irlandese *Mac Cairthinn*), **Aidus** (*Aedus*), S. († 15–VIII–506?), discepolo di S. Patrizio (v.), fondatore, abbate e primo vescovo di Clogher in Irlanda. Qui soffrì vessazioni da parte di un signorotto locale, ma il Santo lo convertì coi miracoli. Così narra la *Vita* mutila riportata in Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 15, p. 209 s. Festa 24 marzo e 15 agosto. — Giov. Colgan, *Acta SS. Hiberniae*, ad diem 24 mart. e Appendix c. 1. — G. Coffey, *Celtic antiquities..*, Dublin 1909, p. 45 s, 78 s. — Un episodio narrato dalla *Vita tripartita*, in *Analecta Bolland.*, 57 (1939) 361.

MAC CARTHY (*Tuite de*) **Nicolò**, S.J. (1769–1833), n. a Dublino, emigrato con la famiglia in Francia, m. ad Annecy. Entrato nell'Ordine (1818) già sacerdote (dal 1814), dopo aver rifiutato il vescovado di Montauban (1817), continuò l'apostolato del pulpito in Francia, a Roma e a Torino, con grande plauso e frutto. I suoi *Sermoni* (4 voll., Lione–Parigi 1834–36) nei quali la profondità e la sicurezza della dottrina s'associa felicemente all'eleganza della forma e alla nobiltà della composizione, furono più volte ristampati e tradotti. — Sommervogel, V, 238–41. — S. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un siècle, 1814–1914*, I (Paris 1914) 213–7). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1073 s.

MAC CARTHY (*Machar*) **Taddeo**, B. (n. c. 1440, m. 24–X–1492), vescovo di Ross, poi di Cork e Cloyne. Morì a Piedmont di ritorno da un pellegrinaggio a Roma. Fu beatificato il 13–VIII–1895.

MACCASOLI Cristoforo. v. Macassoli.

MAC CAUGHWELL (*Aodh Mac Aingil*, lat. *Cavellus*) **Ugo**, O.F.M. (1571–1626), n. a Down in Irlanda, studiò all'università di Salamanca ed entrò tra gli Osservanti nella stessa città, dove completò gli studi teologici. « Vir ingenio, pietate, doctrina celeberrimus » lo dice il Wadding, su la testimonianza di un contemporaneo. Insegnò teologia a Lovanio nel collegio di Sant'Antonio, a Roma nello studio generalizio di Aracoeli. Il 27–IV–1626 fu nominato arcivescovo di Armagh e primate d'Irlanda (consacrato il 7 giugno da Urbano VIII). Morì prima di prendere possesso della sua sede, ed è sepolto in Roma, nel collegio di S. Isidoro degli Irlandesi.

Di lui abbiamo: *Scoti commentaria in quatuor libros Sententiarum*, edizione adornata di indici, di note e di citazioni dei più celebri dottori (Anversa 1620); vi è annessa una *Vita Scoti* ove si difende Scoto dalle ingiurie di Abr. Bzovio, e una lunga *Appendice* ove si sostiene l'Immacolata Concezione con la testimonianza di 16 secoli; *Quaestiones in metaphysicam* (Venezia 1625) e *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, con un *Supplementum*, dove le varie questioni di metafisica e di psicologia sono trattate secondo la mente del Dottor Sottile (Colonia 1603; termina il volume un *Panegirico di Scoto*). Il M. C. illustrò anche i *Reportata Parisiensia* e le *Quaestiones quodlibetales*. Scrisse pure opere ascetiche, tra le quali uno *Specchio della Penitenza* in lingua gaelica (nuova ediz. a cura di C. Mooney, Dublin 1952) e *Piae meditationes et praeparatoria praeludia pro morte christiane obeunda*. Notiamo ancora il *Ca-*

techimus hybernicus in confutazione delle eresie di Lutero e Calvino, e un *Rosarium pro Immaculata B. M. V. Conceptione* (in C. Frassen, *Com. theol. dogm.*, t. VIII). — Wadding-Chiappini, *Annales Ord. Min.*, XXVI, 477-479. — A. Bellesheim, *Geschichte der kathol. Kirche in Irland*, p. 351. — Marcellino da Civezza, *Storia delle missioni francescane*, VII, 71 s. — Forcella, *Iscrizioni delle chiese di Roma*, IX, 5. — Giovanni da S. Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, II, 85 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 633-35.

MACCHI Vincenzo, card. (1770-1860), n. a Capodimonte, m. a Roma. Fu addetto alla nunziatura di Lisbona e incaricato d'affari in sostituzione del nunzio Lor. Greppi nel 1808, arcivesc. titolare di Nisibi e nunzio apost. in Svizzera (1818), nunzio apost. a Parigi (1820), cardinale (1826), legato apost. a Ravenna (1828), prefetto della Congr. del Concilio (1834), legato apost. a Bologna (1836), vescovo di Palestrina (1840), prefetto della Segnatura di giustizia (1841), vescovo di Porto, S. Rufina e Civitavecchia (1844), vescovo di Ostia e Velletri (1847), datario di S. Santità e poi segretario dei brevi. La sua prudenza e il suo zelo resero grandi servigi alla Chiesa in un periodo particolarmente difficile. È sepolto nella chiesa dei SS. Giovanni e Paolo.

MACCHIAVELLI Nic. v. Machiavelli.

MAC CLOSKEY Giovanni, card. (1810-1885), n. a Brooklyn (New-York), m. a New-York. Sacerdote dal 1834, professore nel giovane Seminario di Nyack, dal 1837 parroco di S. Giuseppe a New-York (dopo un soggiorno a Roma per completarvi gli studi teologici 1835-37), vescovo ausiliare di New-York (1844), primo vescovo di Albany (1847), arcivesc. di New-York (6-V-1864), membro della commissione di disciplina al conc. Vaticano, cardinale (15-III-1875, il primo cardinale americano), brillò tra i più zelanti e illuminati apostoli della Chiesa cattolica degli Stati Uniti. Si prodigò nell'organizzazione delle diocesi, nella fondazione di chiese, di scuole, di orfanotrofi e di vari istituti di assistenza e beneficenza (come la «Catholic protectory» di New-York) e nella formazione del clero, per il quale aveva fondato il Seminario teologico di S. Giovanni a Troy. — J. M. Farley, *The life of John card. Mc C.*, New-York 1918². — Id. in *Cath. Encycl.*, IX, 485-88 (con bibl.).

MACÈ Giov. v. Leone di S. Giov.

MACEDO (*de*) **Antonio**, S.J. (1612-1693), n. a Coimbra, m. a Lisbona. Fu professore di umanità e di teologia nell'Ordine, predicatore per varii anni, missionario in Africa per 2 anni, poi addetto all'ambasciata che il re di Portogallo, Giovanni, inviava nella Svezia. Quivi si guadagnò la confidenza della regina Maria Cristina, la quale gli confidò il suo disegno di convertirsi alla vera religione e lo spedì a Roma con lettere per il generale e incarichi. M. rimase a Roma, per 20 anni penitenziere apostolico. Tornato in Portogallo, fu rettore del collegio di Evola e di Lisbona. — Pubblicò, tra l'altro: *Divi tutelares orbis christiani*, in cui tratta dei Santi patroni di diversi paesi (Lisbona 1687); *Lusitania infulata et purpurata* (Parigi 1663, 1673), storia dei Papi e dei cardinali portoghesi. — Sommervogel, V, 243-44.

Più noto è il fratello **Francesco** (1596-1681), n. a Coimbra, m. a Padova. Gesuita dal 1618, insegnò retorica, filosofia e storia in varii collegi. Dopo parecchi anni di vita religiosa, già professo di 4 voti, lasciò, per motivi ignoti, l'Ordine, con l'autorizzazione dei superiori (1638), ed entrò tra i Minori riformati (1642), indi tra i Minori osservanti (1645), prendendo il nome di **Francesco di S. Agostino**. Per invito del Papa insegnò teologia al Collegio di Propaganda, storia ecclesiastica alla Sapienza, e poi, perduto il favore papale, filosofia morale a Padova (dic. 1667). L'immensa fama conquistata da quest'uomo pieno d'ingegno dialettico e poetico, ricchissimo di erudizione fu guastata da una sconveniente vanità che lo trascinò a lanciare grottesche sfide di cultura («de omni re scibili»!) in Roma, in Venezia, ed a mandare il famoso «cartello di sfida» al P. Noris, il futuro cardinale, circa il vero titolo degli scritti di S. Agostino relativi alla grazia, per non parere soccombente in una diatriba letteraria che l'Inquisizione aveva proibito ai due contendenti di continuare. Lasciò circa 100 opere stampate e 30 manoscritte, tra cui molte poesie latine (c. 150.000 versi). Ma nulla, o assai poco, gli sopravvisse. Sostenne la rivoluzione portoghese, che portò sul trono Giovanni IV, duca di Braganza (*Propugnaculum lusitano-gallicum*, Parigi 1647), combattendo l'opposizione ispano-belgica condotta specialmente da G. G. Chifflet in *Vindiciae hispanicae*. Sorto il Giansenismo (v.), M. sostenne dapprima il vescovo di Ypres; ma allorchè costui fu condannato da Innocenzo X, difese l'azione del Papa in un'apologia che piacque molto a Roma. — Sommervogel, V, 244-6. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 361-63. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1461-64. — Sbaralea, I, 276-79; III, 308-15. — I. de Sousa Ribeiro, *Positio fr. Franc. a S. Augustino M. explanatoris Scoti*, in *Scholastica* (Atti del Congr. scolast. intern. di Roma 1950), Roma 1951, p 561-66.

MACEDONIO, vescovo di Costantinopoli (342-360), creduto iniziatore dell'eresia dei Macedoniani.

Le notizie confuse e parziali giunte a noi su M. ci permettono di ricostruirne la vita solo a grandi linee. Prima del 336, appartenente al clero di Costantinopoli, denunziò il suo vescovo Paolo all'imperatore Costantino. Paolo fu esiliato nel 336 e poi ancora nel 338. Alla morte (342) del suo successore Eusebio di Nicomedia (v.), Paolo ritorna, ben accolto dal popolo, ma trova un competitore in M., eletto dagli ariani in mezzo a tumulti sanguinosi, per cui Paolo fu di nuovo condannato dagli ariani a Sardica nel 343 e qualche anno dopo fu ucciso. M., dunque, aderiva a quell'arianesimo che rifiutava il conc. di Nicea ma non scendeva a formule più precise: tale era la professione di fede del conc. di Antiochia «in encaeniis» del 341 (v. Arianesimo). Più tardi, quando si delineano e si oppongono varie correnti di arianesimo, troviamo M. legato a Basilio di Ancira (v.) ed alla sua dottrina dell'ὁμοιούσιος. Secondo gli storici del sec. V, Socrate e Sozomeno, M. fu vescovo prepotente e violento, e, fra gli altri, perseguitò duramente i novaziani. Prese parte al sinodo di Seleucia (359) come esponente degli omeusiani, ma quando nel sinodo di Costantinopoli del 360 il partito degli Acaciani (v.) ebbe il sopravvento, M. fu deposto e sostituito con Eudosso di Antiochia (v. Eudosso, Eudossiani). Sembra che sia morto poco dopo; comunque sia, non appare più nella storia degli Omeusiani (v.).

L'essere egli appartenuto a questo partito è forse l'unico suo punto di contatto con l'errore dei così detti macedoniani. Solo a partire dal 380 ci risulta che i negatori della divinità dello Spirito Santo venivano chiamati macedoniani: appunto a quell'epoca S. Girolamo, nella traduzione della Cronaca di Eusebio, pone nell'anno 342 l'elezione di M., *a quo nunc haeresis macedoniana* (PL 27, 681), e S. Damaso anatematizza i M. « provenienti dalla stirpe di Ario » (Denz.-B., 62); l'anno successivo la questione dei M. è trattata espressamente dal concilio di Costantinopoli (v.) del 381, poi II ecumenico (Denz.-B., 85). Invece prima del 380 i M. sono chiamati solo *pneumatomachi* (impugnatori dello Spirito S.). È curioso notare che la tesi da essi sostenuta non appare espressamente prima del 360 circa (i primi ariani non si erano occupati dello Spirito S.), precisamente quando M. scompare dalla storia.

Non sembra dunque ammissibile il racconto dello storico Socrate (PG 67, 357-360), secondo cui M., dopo la sua deposizione, separatosi dagli ariani, abbia fondato un nuovo partito, professante l'eresia che poi fu chiamata dei M. L'unica cosa sicura è che questa eresia è sorta in seno al partito degli omeusiani. Può darsi che a Costantinopoli gli omeusiani, non avendo voluto riconoscere la deposizione del vescovo M., abbiano fatto scisma e siano stati chiamati macedoniani, e che in seguito questo nome sia passato agli omeusiani pneumatomachi.

L'esistenza di eretici che insegnavano essere lo Spirito Santo una creatura, appare per la prima volta dal sinodo di Alessandria del 362 (PG 26, 800). Solo Atanasio allora parlava in termini chiari della divinità dello Spirito S.; altrove si parlava con più circospezione, per non introdurre una terminologia non consacrata dalle Scritture.

Sembra che l'offensiva contro la divinità dello Spirito S. sia partita nel 373 da Eustazio di Sebaste (v.), che, al dir di Basilio Magno (PG 32, 924, 977), era stato un esponente degli omeusiani. Nel 377 S. Epifanio conosce già questi eretici col nome di « pneumatomachi », come, alla stessa epoca, S. Gregorio Nisseno (PG 45, 1301-1334). Verso il 381 S. Gregorio Nazianzeno (PG 36, 137) descrive con molta carità diversi atteggiamenti dei sostenitori di questo errore, e da lui sappiamo che molti di loro attribuivano tuttavia la divinità al Figlio, pur negandola allo Spirito S. Al concilio di Costantinopoli (381), di cui sopra fu riferita la sentenza di condanna, presero parte 36 vescovi pneumatomachi, che il concilio denomina semi-ariani o M. Nel 383 Teodosio emanò delle misure repressive anche contro i M. Dopo di che pochissimo sappiamo sul loro conto: nel 392 Teodoro di Mopsuestia ebbe contro di loro una disputa pubblica, ancora conservata in versione siriaca (*Patrol. Orient.* IX, 637-667); inoltre, al dir di Socrate (PG 67, 808), nel 428 a Costantinopoli vi erano ancora delle chiese di M., che Nestorio costrinse ad abiurare. — Fonti per lo studio della dottrina dei M. sono: — il *De Trinitate* (PG 39, 604 ss) di Didimo, che cita un dialogo macedoniano; — i due dialoghi *Adversus macedonianos* (PG 28, 1291-1337), falsamente attribuiti ad Atanasio; — i dialoghi, pure pseudo-atanasiani, *De Trinitate* (PG 28, 1113-1286). — Cf. C. R. B. Shapland, *The letters of S. Athanasius concerning the Holy Spirit*, vers. inglese con introd. e note, London 1951 (da notare che i « tropici » non sono i M., ma un movimento locale egiziano, ortodossi circa il Verbo ma anomei circa lo Spirito Santo).

Riguardo alla dottrina sul Verbo i M. si appellano al simbolo di Luciano (v.), il secondo promulgato ad Antiochia nel 341 dai vescovi contrari al Niceno. Non accettano dunque che il Figlio sia « una creatura come una delle creature », ma neppure accettano il termine ὁμοούσιος (= « consostanziale »), limitandosi a dire che il Figlio è « simile in tutto », oppure « simile quanto all'essenza » (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), o, in una parola, ὁμοιούσιος (« = di simile essenza »), che è la tessera degli omeusiani. Quanto allo Spirito S., la dottrina dei M. è più negativa che positiva: convengono nel negare allo Spirito S. la divinità, ma non hanno una idea chiara su quello che veramente sia. Non è neppure una creatura come le altre: « non viene creato insieme a tutte [le creature], essendo unico (μοναδικόν) nel suo genere » (PG 39, 1300), ma tiene un posto intermedio tra Dio e le altre cose (*ivi*, col. 617). La loro argomentazione si basa su una esegesi scritturistica strettamente letterale: se è scritto, dicono, che « tutto è stato creato per mezzo di lui », cioè del Verbo (Giov I 3), vuol dire che anche lo Spirito S. è contenuto in quel « tutto » (PG 39, 1045); e mai la Scrittura parla dell'adorazione dello Spirito S. Un argomento è tratto dalla diversità del modo di processione: lo Spirito S. non è Padre, nè Figlio, dunque non è Dio; se venisse dal Padre come il Figlio, allora si avrebbero due fratelli nella Trinità (PG 28, 1292-1313).

La setta dei M. non ha avuto importanza storica: piccola propaggine dell'arianesimo mitigato, non gli sopravvisse, nè di essa vi è traccia presso l'arianesimo tardivo dei Goti e dei Longobardi. — G. Bardy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1464-1478. — F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, in *Sitzungsber. d. hön. preuss. Akad. d. Wissensch.*, Berlin 1914.

MACEDONIO II, S., patriarca di Costantinopoli († 516), nipote per via di madre del patriarca Gennadio I (v.), da cui fu educato (Teodoro Lettore), uomo pio, già custode dei sacri vasi (Teofane), fu dall'imperatore Anastasio sostituito (496) al patriarca Eufemio mandato in esilio. M. aiutò il suo antecessore deposto e ottenne per lui garanzia di incolumità (Teofane). M. si lasciò indurre da Anastasio a firmare l'Enotico (v.) di Zenone, che rigettava la formula di fede del conc. Calcedonese (Teod. L.).

S'industriò di rappacificare e guadagnarsi i monasteri divisi per la questione dell'Enotico e, risultati vani i suoi sforzi, raccolse un concilio a Costantinopoli (497 o 498) per approvare le « rette decisioni » (καλῶς δογματισθέντα) del conc. di Calcedonia (Teofane).

Il concilio approvò i decreti di Calcedonia ma, per paura di Anastasio, passò sotto silenzio l'Enotico (*Libellus synodicus*). Secondo Vittore di Tunnuna, invece, M. condannò i seguaci del Calcedonese come i seguaci di Nestorio e di Eutiche. L'accordo di queste fonti non è evidente. Si può pensare che le « rette decisioni » calcedonesi approvate da M., secondo Teofane, fossero soltanto le condanne lanciate a Calcedonia contro gli eretici (ricordate da Vittore), e non comprendessero la formula positiva di Calcedonia, che anzi venne condannata. Fino a questo punto, dunque, M. era dalla parte

degli eretici. Senonchè sembra strano che, condannando il Calcedonese, egli sperasse di conquistare i monaci di Costantinopoli avversi all'Enotico e difensori del Calcedonese. In quel tempo Anastasio impedì a M. di inviare una lettera sinodica al Papa, che l'aveva sollecitato a celebrare con maggiore solennità la festa dei SS. Pietro e Paolo (Teofane, Teod. L.).

Sotto il governo di M. si tenne nella capitale un nuovo sinodo (499), che scomunicò Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro, Iba di Edessa, Andrea di Samosata, Eucherio Ciro, Giovanni d'Antiochia e insieme Leone papa e la sua lettera a Flaviano e lo stesso conc. Calcedonese (Vittore di T., il quale peraltro non dice che M. vi partecipasse).

Quando M. avvertì l'errore dell'Enotico, si diede a combattere per la retta fede calcedonese e si svincolò da Anastasio. Il quale, liberatosi dagli impegni militari, gli mosse guerra con tutte le armi: promesse, inganni, attentati alla sua persona (Teodoro L., Teofane) e perfino calunnie infamanti (Evagrio, Niceforo). Fece venire nella capitale 200 monaci capeggiati da Severo d'Antiochia (v.) per indurre M. a condannare il Calcedonese. M. rispose che ciò non poteva fare se non un concilio ecumenico a cui partecipasse al primo posto il vescovo di Roma (Teofane). E a confutare i monaci severiani vennero a Costantinopoli molti monaci palestinesi. Il popolo stesso, con donne e bambini, si levò a difendere M., che era caro ad essi per integrità di vita, pietà e liberalità. Alla fine, M. fu deposto (5-VIII-511), sostituito con Timoteo ed esiliato ad Euchaïta. L'invasione degli Unni lo costrinse a rifugiarsi a Gangra in Paflagonia. Quivi morì (25-IV-516), forse ucciso, e fu sepolto, glorificato da Dio con miracoli (Teof., Giorgio Cedreno). Per richiesta del popolo, di monaci, di vescovi, il suo nome e quello di Eufemio fu messo nei dittici sotto Giustino I (518). Forse ne fu tolto per intervento di papa Ormisda, ma ben presto vi fu ricollocato. Festa 25 aprile (presso i Greci). — Fonti in Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 25, p. 369–73 e *Aug.* I (Ven. 1750) p. 54*. — Il Libellus synodicus e Vittore di T. in Hefele–Leclercq, II–2, 870, 945–47.

MACERATA e TOLENTINO. M. è capoluogo di provincia nelle Marche, sorta sulle rovine dell'antica *Helvia Ricina;* si hanno notizie del suo castello dal 1022. — T. è in prov. di M., già città romana del Piceno.

Non trova conferma storica che l'antica città di Ricina, distrutta poi da Alarico e Teia, abbia avuto propri vescovi e che, in seguito alla distruzione, essi si siano trasferiti nel territorio di Recanati (v.). Giovanni XXII eresse la diocesi di M. con bolla del 18 nov. 1320, sopprimendo quella di Recanati. Innocenzo VI nel 1357 ristabilì la sede vescovile di Recanati unendola a quella di M. Nel 1516 le due sedi vennero separate e di nuovo unite nel 1571. Sisto V nel 1586 le separò definitivamente, unendo però a M. la diocesi allora ripristinata di **Tolentino**. La tradizione fa risalire al sec. I l'evangelizzazione di T. ed afferma la grande antichità della sua sede vescovile, che poi fu abolita in epoca imprecisata. Il solo vescovo conosciuto con certezza è *Basilio* (fine del sec. V). Tra gli altri vi fu vescovo (1801–1824) il B. Vincenzo Maria Strambi (v.), passionista. — M. e T. sono suffraganee della metrop. di Fermo (v.).

A M. Nicolò IV fondò uno « studium » nel 1290, che nel 1540 venne riorganizzato da Paolo III come università. Ancora oggi è sede di una facoltà di diritto. T. è patria di S. Nicola da T. (v.), agostiniano († 1305). A T. fu firmata il 19 febbraio 1797 la pace tra Napoleone e Pio VI (v.).

La popolazione della diocesi è di c. 57.000 fedeli, in 30 parrocchie. Il Seminario, completo di ogni ordine di studi, è in M.; il Seminario minore, per il solo ginnasio inf., è in T.

Monumenti. A M.: il *Duomo* del 1771–90 con interessanti arredi sacri; l'oratorio della *Madonna della Misericordia,* con l'interno del Vanvitelli. — A T.: il *Duomo*, rifatto nei secc. XIII e XIX, con begli affreschi del sec. XV ed un sarcofago del IV sec.; *S. Nicola*, del sec. XIII, rimaneggiato in forme barocche, ha un bel portale del 1435, il cappellone di S. Nicola con un ciclo di affreschi di scuola giottesco–riminese e l'arca del Santo. — R. Foglietti, *Documenti dei secc. XI e XII per la storia di M.*, Macerata 1879. — Id., *Conferenze sulla storia dell'attuale territorio maceratese*, Torino 1885. — Id., *Storia compendiosa di M.*, Torino 1900. — O. Iozzi, *De rebus gestis Pontificum Maceratensium*, Torino 1877. — C. Santini, *Saggio di memorie della città di T.*, Macer. 1789. — Lanzoni, I, 390–392. — Ughelli, II, 729–747. — Cappelletti, III, 665–705. — Enc. It., XXI, 772–774; XXXIII, 977–979. — Ot. Gentili, *M. sacra. Memorie storiche,* Recanati 1947: prima storia sintetica della diocesi (dalla bolla cit. *Sicut ex debito* del 1320 ai giorni nostri), condotta sui docc. della curia vescovile (alcune inesattezze cronologiche). — L. Saggi, *Il tempio di S. Maria delle Vergini in M.* (del sec. XVI, sorta su una chiesetta ricordata in docc. dei secc. XIV–XV), Roma 1949. — *La S. Rota di M.*, in *L'Oss. Rom.* 19–VIII–1950.

MAC GIFFERT Arthur Cushman (1861–1933), di Sauquoit (New-York), teologo e storico del cristianesimo, ministro presbiteriano (1888), poi congregazionalista (1899). Dopo aver studiato in America, a Berlino, a Marburgo, fu professore di storia eccles. al Lane theol. Seminary di Cincinnati (1888–93), all'Union theol. Seminary di New–York (1893–1927), di cui fu anche presidente (1917–26). Fra le sue opere segnaliamo: *The God of the early christians* (1924), *A history of christian thought* (1931 s, 2 voll.), *The rise of modern religions ideas* (1915), *Martin Luther* (1911), *Protestant thought before Kant* (1911), *A history of christianity in the apostolic age* (1897).

MACHADO Giov. Batt., B., S. J. (1570–1617), uno dei martiri Giapponesi (v.). — C. Testore, *B. G. B. M*, Venezia 1938.

MAC HALE Giovanni (1791–1881), n. a Tubbernavine (Irlanda), m. a Tuam. Studiò al Maynooth College, dove poi, ordinato sacerdote, insegnò dogmatica (dal 1820). Coadiutore (1825) del vescovo di Killala, indi suo successore, nel 1834 fu da Gregorio XVI, contro la volontà del governo, trasferito all'arcivescovato di Tuam. Con O' Connel (v.) fu il maggior esponente del movimento di emancipazione irlandese: uomo di potente eloquenza, di ardente zelo e di straordinaria attività, si consacrò all'elevazione cristiana, sociale, politica del suo popolo oppresso. La sua intransigenza lo pose talvolta in spiacevole contrasto col card. Cullen (v.). Per la sua irriducibile avversione agli Inglesi,

non vide di buon occhio la nomina del NEWMANN (v.) a rettore della nuova università cattolica di Dublino. Nel 1854 a Roma presentò al Papa un suo poema in lingua irlandese che canta la Concezione Immacolata allora definita come dogma di fede. Al conc. VATICANO (v.) avversò la definizione dell'INFALLIBILITÀ pontificia (v.) solo perchè la considerava per quei tempi inopportuna. Scrisse un *Catechismo* in irlandese e nella stessa lingua tradusse il *Pentateuco* e i primi 8 libri dell'*Iliade*. In inglese diede alle stampe: *The letters* (Dublino 1888), *Sermons a. discourses* (ivi 1883), *Evidences a. doctrine of the cath. Church* (ivi 1828, 1885³). — U. J. BOURKE, *The life a. times of.... J. Mc H.*, Dublin 1882. — B. O' REILLY, *J. Mc H.*, vita e corrispondenza, New-York 1890, 2 voll. — A. BELLESHEIM, *Gesch. d. kath. Kirche in Irland*, III (Mainz 1891) passim. — *Stimmen aus Maria-Laach*, 40 (1891) 384–405, 518-43. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1673 s.

MACHAR Taddeo, B. v. MAC CARTHY.

MACHAUT (*Machault*) Guglielmo (c. 1300-1377), n. a Machault (Ardenne), m. a Reims dove era canonico della cattedrale. Celebre poeta e musicista, al servizio in varie corti, da ultimo nella corte di Carlo V di Francia, lasciò ricca, innovatrice, pregiata produzione profana di ballades notées, chansons, rondeaux, lais, virelais, e, nel genere sacro, 23 *motteti*, *Messe*, fra cui la *Messe Notre Dame* a 4 voci, universalmente nota sia per il suo valore estetico sia perchè è il primo esempio di Messa polifonica composta da un solo autore (edita recentemente da J. CHALLEY, Paris, Rouart et Lerolle 1948, con introduz; da A. MACHABEY, Liège, Edit. Dynamo 1948; da G. DE VAU, Roma 1949 a cura dell'«American Institute of musicology in Rome»). — A. MACHABEY, *G. de M. La vie et les oeuvres*, in *Revue musicale*, 10 (1930) e 11 (1931). — TH. GEROLD, *La musique au moyen-âge*, Paris 1932, p. 317-40 e passim.

MACHERONTE, celebre località fortificata, situata su un'altura, a 10 km. ad oriente del M. Morto. È nota anche col nome di *Machaerus*. È presentata da Plinio (*Natur. hist.*, V, 16, 72) come la fortezza più agguerrita della Giudea dopo Gerusalemme.

Erode il Grande (v.) circondò quel luogo, già per natura sua inespugnabile, con fortificazioni artificiali. Vi costruì una città e nel mezzo una reggia sontuosa, fornendola di cisterne e magazzini d'ogni genere (FLAVIO GIUS., *Guerra giud.*, VII, 6, 2).

Quando, nel 70 d. C., Tito ebbe espugnato Gerusalemme, un notevole focolaio della resistenza giudaica era restato a M. Lucilio Basso la investì nel 72, ma non riuscì a prenderla, nonostante i reiterai e violenti assalti dei suoi legionari; ne ottenne la resa spontanea solo dopo esser riuscito a far prigioniero uno dei capi giudei.

Le poderose costruzioni sono oggi ridotte a un cumulo di rovine che in forma di cono, tronco sulla cima, si estendono per 65 m. di larghezza e 95 di lunghezza.

GIUSEPPE FLAVIO (*Antichità giud.*, XVIII, 5, 2) ci ha tramandato che M. fu il luogo della prigionia e del martirio di S. GIOVANNI BATTISTA (v.): Mc VI 17-28 e parall. Questa notizia, accolta in seguito dalla tradizione cristiana, sembra confermata anche dal nome arabo con cui viene oggi chiamato il luogo delle rovine di M.: *al-Mashnaga* «posto dell'impiccagione», «patibolo». — F.-M. ABEL, *Une croisière autour de la Mer Morte*, Paris 1911, p. 30–38. — G. RICCIOTTI, *Il cantiere di Hiram*, Torino 1939, p. 99–113. — N. GLUECK, *Explorations in eastern Palestine*, III, in *Annual of Amer. School of oriental research*, 18–19 (1939) 131-5. — J. SALLER–B. BAGATTI, *The town of Nebo*, Jerusalem 1949, p. 229

MACHIAVELLI Niccolò (n. Firenze 3-V-1469, m. ivi 22-VI-1527), scrittore politico assurto a fama universale, più triste che lusinghiera, di simbolo.

I. Vita. Secondogenito di una *Maclavellorum familia* fiorentina, che aveva dato alla città parecchi gonfalonieri e priori, ebbe giovinezza oscura, nella quale si deve presumere che assimilò la cultura classica latina (anche greca?), l'opera di Dante, di Petrarca, di Boccaccio, la musica, e si provò in alcuni canti carnascialeschi. Compare nella storia colla lettera del 9-III-1498 riguardante l'avventura del SAVONAROLA (v.), che era prossima a conchiudersi tragicamente (maggio 1498). I tratti caratteristici della mentalità di M. vi si rilevano già netti e maturi. Nella predicazione del Savonarola egli mette tra parentesi, anzi considera «bugia» la passione religiosa e l'ansia di rinnovamento morale, per vedervi soltanto l'aspetto «politico» di espediente inteso a consolidare il partito del frate.

Da pochi giorni s'era spento il lugubre rogo del Savonarola, quando M. fu assunto come segretario della Signoria fiorentina con l'incarico di cancelliere della seconda Cancelleria (giugno 1498) e poi (14-VII-1498) di cancelliere e segretario dei Dieci di Balia di libertà e pace. Nello svolgimento delle varie missioni e ambasciate diplomatiche che gli furono affidate presso Jacopo IV d'Appiano, signore di Piombino, marzo 1499; presso Caterina Sforza Riario signora di Imola e di Forlì, luglio 1499; presso l'esercito fiorentino in guerra contro Pisa, giugno 1500; presso Luigi XII di Francia, luglio-novembre 1500 e ancora nel 1504, 1510, 1512; presso Pistoia ed Arezzo e i popoli di Val di Chiana ribellati nel 1501; presso Cesare Borgia, il «duca Valentino», giugno e ottobre 1502; presso la S. Sede, dopo la morte di Pio III, ottobre 1503; presso Pandolfo Petrucci, signore di Siena, luglio 1505; nel vicariato del Mugello per procedere agli arruolamenti di milizie cittadine, 30-XII-1505; al seguito del Papa nel Lazio, nell'Umbria, nelle Marche e Romagna, nel 1506; in Germania (dic. 1507) presso Franc. Vettori che era stato inviato dalla Signoria all'imperatore Massimiliano; in vari luoghi negli anni tormentati 1511 e 1512 allargò la sua «lunga esperienza delle cose moderne», che, meditata sotto la luce della «continua lezione delle antique», si trasformava essa stessa in «lezione». M. s'adopra appassionatamente a tradurre la «lezione» in «azione», ma, più che un politico militante, egli è un tecnico, uno scienziato della politica: sull'uomo d'azione sovrasta l'osservatore e l'uomo di pensiero, che negli eventi contemporanei come nella storia passata trova occasione per colloqui con se stesso, coglie acutamente la loro nuda essenzialità e la loro «lezione» generale eterna. È appunto in «lezioni delle cose» si conchiudono i discorsi e i rapporti redatti da M. in questo periodo: *Discorso fatto al magistrato de' Dieci sopra le cose di Pisa; Del modo di trattare i popoli della Val di Chiana ribellati; Descrizione del*

modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini; Parole da dirle sopra la provvisione del danaio; Decennale primo (in terzine, nov. 1504); *Rapporto di cose della Magna* (estate 1508, rielaborato alla fine del 1512 col titolo: *Ritratto delle cose della Magna*); *Ritratto di cose di Francia; Decennale secondo* (in terzine, fine del 1509).

Sulla fine d'agosto 1512 l'esercito spagnuolo di Raimondo di Cardona occupava e saccheggiava Firenze. L'inetto Pietro Soderini il 31 agosto rinunciava al governo della repubblica fiorentina. Rientrano i Medici. Il M. fu esonerato dall'ufficio (7 e 10-XI-1512), confinato per un anno nel territorio di Firenze. Sospettato di aver partecipato alla congiura antimedicea di Pietro Paolo Boscoli subì prigione, processo e alcuni tratti di corda. Graziato il 4-IV-1513, si ritirò nella modesta tenuta paterna di S. Casciano. Cosciente del suo valore e della sua onestà, si ribellava interiormente a quell'ozio forzato trascorso nelle più umili occupazioni (« rinvolto entra questi pidocchi, traggo el cervello di muffa, e sfogo questa malignità di questa mia sorta, sendo contento mi calpesti per questa via, per vedere se la se ne vergognassi », lettera del 10-XII-1513 a Fr. Vettori in Roma). Ritrova se stesso quando può popolare la sua solitaria inerzia di meditazioni politiche: « Venuta la sera, mi ritorno in casa ed entro nel mio scrittoio; e in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di oto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per quattro ore di tempo alcuna noia: sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro », lettera cit.). In quest'atmosfera nascono le sue opere maggiori (v. sotto). Di tempo in tempo butta giù vari *Capitoli* su *Ingratitudine*, *Fortuna*, *Ambizione*, *Occasione*, a cui il suo genio riesce a dare qualche interesse superiore a quello di pura esercitazione letteraria. Nel *Discorso intorno alla nostra lingua* difende, contro lo stesso Dante, la fiorentinità dell'italiano. Scrive la novella di *Belfagor arcidiavolo*, il poemetto *L'asino d'oro* (c. 1517), le commedie *Mandragola* (rappresentata a Venezia nel 1522 e forse già a Roma nel 1520) e *Clizia* (rappresentata a Firenze nel 1525; sono perdute le *Maschere* del 1504): « vani pensieri » coi quali tentava di rendere « più soave » la tormentosa inattività di S. Casciano, e pure efficace documento della sua potenza di espressione artistica e del suo gusto arguto, realistico, spregiudicato, di cogliere i fatti, anche licenziosi, della vita minuta.

Sperava sempre che i nuovi padroni di Firenze, i Medici, l'avrebbero richiamato a servire lo Stato, sia perchè la politica era la sua vocazione, sia perchè era consapevole che la sua esperienza e la sua onestà potevano giovare anche ai Medici, sia perchè la sua famiglia — nel 1502 aveva sposato Marietta Corsini, da cui ebbe 5 figli — era angustiata da strettezze finanziarie. Pensò che la pubblicazione del *Principe* gli avrebbe conciliato la benevola attenzione dei Medici: « el darlo [pubblicare il *Principe*] mi faceva la necessità che mi caccia, perchè io mi logoro, e lungo tempo [non posso star così che io non diventi per povertà contennendo, appresso al desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso, perchè, se poi io non me gli guadagnassi, io mi dorrei di me; e per questa cosa [il *Principe*], quando la fussi letta, si vedrebbe che quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non li ho nè dormiti nè giuocati; e doverrebbe ciascheduno aver caro servirsi d'uno che alle spese d'altri fussi pieno di esperienza. E della fede mia non si doverrebbe dubitare, perchè, avendo sempre osservato la fede, io non debbo imparare ora a romperla; e chi è stato fedele e buono quarantatrè anni che io ho, non debbe potere mutare natura; e della fede e bontà mia ne è testimonio la povertà mia » (lettera cit. al Vettori). Commovente squarcio della sua anima fieramente dolorante! Per la benevolenza del card. Giulio de' Medici (dal 1523 papa Clemente VII) potè guadagnare il favore dei Medici. Ebbe l'incarico di redigere un progetto di costituzione per Firenze (*Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze*, 1519), e più tardi (8-XI-1520) di compilare le *Istorie fiorentine*. Gli furono affidate varie missioni diplomatiche, fra le quali quella a Lucca (1520), da cui nacquero la *Vita di Castruccio* e il *Sommario delle cose di Lucca*. Dopo la battaglia di Pavia (febbraio 1525), per volere o col consenso di Clemente VII, in collaborazione con Franc. Guicciardini (v.) — che, in verità non condivideva appieno i progetti dell'amico — moltiplicò i suoi sforzi per salvare l'Italia e Firenze.

Giunta (maggio 1527) la notizia del « sacco di Roma », a Firenze scoppiò la rivolta, che cacciò i Medici e restaurò la repubblica. Ma la repubblica gli fu nemica e non gli perdonò di essersi compromesso coi Medici: il 10-VI-1527, anzichè M., fu eletto un certo Francesco Tarugi come segretario per i Dieci di Balia. Dodici giorni dopo, M. moriva. È pura leggenda che M. in procinto di morire schernisse sacrilegamente la religione cristiana esaltando l'inferno dove avrebbe trovato la compagnia dei grandi spiriti del passato. D'altra parte non sembra autentico il racconto del figlio Piero (lettera a Franc. Nelli, ritenuta apocrifa), secondo cui Niccolò morì confessato e assistito da un frate Matteo. Ma è certo che fu sepolto nella cappella gentilizia di famiglia in Santa Croce di Firenze e dunque in luogo consacrato, che gli sarebbe stato interdetto se egli fosse stato giudicato un impenitente oppositore della fede e della morale cattolica.

II. **Significato di M.** Nella fama dei posteri M. vive come pensatore politico. E il suo pensiero politico trova l'espressione più completa ed efficace nelle sue opere maggiori redatte nel « triste tempo » della forzata inattività.

A) *Opere maggiori.* — *a*) Il *Principe* (titolo della prima ediz. del 1532; il titolo originale era *De principatibus*: cf. lett. cit. al Vettori; e latini erano i titoli dei capitoli), « opuscolo » redatto nel luglio-dicembre 1513 a S. Casciano, in 26 capitoli, dove si disputa « che cosa è principato, di quale spezie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, come e' si perdono; ... e a un principe, e massime a un principe nuovo, doverrebbe essere accetto » (lett. cit.). La passione per la tecnica politica erompe dallo schema, si concentra con

predilezione sul principato « nuovo » creato dalla « virtù » di un individuo, si espande sui principii universali della filosofia politica di M. (la malvagità dell'uomo, la fortuna e la necessità, l'imitazione degli antichi, il concetto di « virtù », aderenza alla « realtà effettuale », frattura fra l'ordine morale tradizionale e l'esigenza politica, necessità di una politica del « centauro » che deroghi alle leggi morali...), richiama ed applica le regole spicciole della prudenza politica o le grandi « lezioni delle cose » maturate in lui dalla « lunga esperienza delle cose moderne e dalla continua lezione delle antique » (come la sterilità delle congiure, impoliticità della tirannide, necessità di eserciti nazionali, valore politico della religione, unità e indipendenza d'Italia ...) Il *Principe*, scritto di getto, è un « libello di politica militante » che teorizza le « esigenze della politica in atto nel Rinascimento » (L. Russo), quando sorgevano le signorie e i principati nuovi per opera di individui valorosi, abili, spregiudicati e fortunati, e quando era urgente dar vita a un principato nuovo che unificasse e liberasse l'Italia. Lo Stato che M. insegna a conquistare e a conservare, è opera d'arte di un individuo, del principe, frutto della sua « virtù », della sua forza e della sua fortuna.

b) Nei 7 libri *Dell'arte della guerra* (1519–1520) M. sviluppa motivi già sparsi nelle opere precedenti: sistemi di armamento, di addestramento militare, disposizioni e regole tattiche, prevalenza della fanteria sugli altri corpi, necessità di buone armi per una buona politica... Ma, mentre il *Principe* era un'opera di passione militante, pervasa dall'ansiosa e ardente speranza che potesse presto tradursi in atto nell'impresa dell'unificazione d'Italia, il *Dialogo*, svanita quella speranza, è un'opera di serena meditazione tecnica, sottesa dalla sfiducia che si traducesse in atto se non forse in una ipotetica riforma militare futura.

c) La « continua lezione delle antique » cose, per M. fu, in realtà, un semplice cercare negli antichi la prova delle idee che erano già mature nella sua mente. L'Umanesimo (v.) aveva fatto la *ricerca filologica* del patrimonio classico rintracciando i testi nascosti nella congerie inesplorata delle biblioteche, dispersi nella millenne vicenda, mutilati dall'edacità del tempo e dalle peripezie; sui testi, poi, aveva esercitato la *critica filologica* per riscoprire la lezione genuina ed autentica. Il secondo Rinascimento (v.), invece, esercita una *critica ideale* su quel patrimonio, interpretandolo dal punto di vista della nuova visione filosofica del mondo e della vita. Nei 3 libri di *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (iniziati ai primi del 1513 e terminati entro il 1519, dedicati a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai), il M. ci offre, appunto, i suoi pensieri politici, a cui il testo di Livio fornisce l'occasione e la conferma. Opera non già di cronaca, ma di educazione politica. All'idolo dello Stato–individuo, opera d'arte della « virtù » individuale, considerato nel *Principe*, subentra l'ideale di uno Stato-regime, civiltà, costruito su buone leggi e istituzioni, mantenuto dall'educazione politica dei cittadini. A differenza del *Principe*, i *Discorsi* non sembrano suggeriti dalla situazione storica del tempo, nè dall'ansia di un risultato pratico immediato, ma sono meditazioni di politica generale, rivolte a tutti i politici in generale, e perciò pacate di tono (che si accende qua e là di passione quando si tocca la situazione d'Italia o un motivo polemico), solenni ed uguali nello stile.

d) Le *Istorie fiorentine* (scritte per incarico dello studio fiorentino e pisano, ricevuto l'8–XI–1520) in 8 libri, presentate a Clemente VII nel 1525, narrano la storia di Firenze dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente al 1492, con maggiore diffusione per il periodo 1434-92. Il M., senza controllo critico, utilizza le sue fonti (Flavio Biondo, Giov. Villani, Marchionne di Coppo Stefani, Gino Capponi, Leonardo Bruni, Piero Minerbetti, Giov. Cavalcanti, Giov. Simonetta), delle quali assume anche le inesattezze. Si ha qui « il primo esempio italiano di storia critica, sebbene rappresenti più un'interpretazione dei fenomeni politici secondo le idee dell'autore, che un'indagine obiettiva e spassionata » (A. Galletti). E le idee dell'autore generano gravi e molteplici alterazioni dei fatti. « Accintosi a scriver di storia, continuò a pensar da politico e si volse al passato con mentalità non di contemplativo ma di polemista. Le *Istorie* sono ancora la prosecuzione del grande dibattito iniziato con il *Principe*, continuato nei *Discorsi* e nell'*Arte della guerra*: solo che ora esso... è ricacciato indietro nel tempo e diviene, più che costruttivo, polemico, e si trasferisce nel regno del « doveva essere » storico » (F. Chabod, in *Enc. It.*, XXI, 787). Gli idoli cari a M. comandano non solo l'interpretazione ma anche l'esposizione dei fatti (ad es., l'unità d'Italia, l'idea di un principe « virtuoso » realizzata da Teodorico, la perniciosità della Chiesa cattolica nella storia dell'unità d'Italia, la rovinosità della disunione e delle congiure, i mali effetti delle milizie mercenarie...).

e) Nella *Vita di Castruccio Castracani da Lucca*, redatta nel 1520, M. riprende l'ideale del *Principe*, ma s'accontenta di ammirarlo in una figura passata — che all'uopo viene romanzata — dopochè il Valentino, tipo concreto del principe futuro, era miseramente tramontato.

B) ***Unità di pensiero.*** Nella vita e nelle opere di M. è facile notare gravi discrepanze. Fieramente repubblicano, dopo aver servito la repubblica per 15 anni, aspira a servire i Medici rientrati: per ingraziarseli, sembra ricorrere ad accorgimenti seduttivi (lettera al Vettori, dedica del *Principe*, discorsi a Leone X e al card. Giulio sulla riforma di Firenze) e finalmente ne accetta con entusiasmo gli incarichi. Quasi nello stesso tempo scrive il *Principe* e i *Discorsi*, che caldeggiano diversi ideali di Stato: lo Stato–individuo e lo Stato–regime, Valentino e Bruto, la forza e le buone leggi. Il più sfrenato individualismo, che tutto ritiene possibile all'uomo, coesiste col pessimismo fatalistico, che tutto fa dipendere dalla fortuna e dalla necessità. Si caldeggia uno Stato-ordine, fondato sulla educazione dei cittadini, e insieme si nega l'educabilità degli uomini, i quali, radicalmente malvagi, sono sensibili soltanto alla verga dello Stato...

Vero è che M. non è un filosofo sistematico, pur essendo filosofo per il valore universale delle sue intuizioni sparse. Del resto, quelle discrepanze si sanano in parte quando si badi che la vita e l'opera di M. è unificata dalla sua costante « passione per la tecnica pura della politica » (Russo). Fare della politica era il suo « cibo », per il quale si sentiva nato; per fare politica aveva servito la repubblica, come servì i Medici e perfino la S. Sede, e avrebbe servito anche lo Stato veneziano o i Turchi, ma–

gari soltanto « nel voltolare un sasso », qualunque fosse poi la sua preferenza ideale per le forme di governo.

C) ***Filosofia politica di M.*** Senonchè là « tecnica » è un sistema di « mezzi » atti a raggiungere uno « scopo », cioè un ideale ritenuto meritevole di essere realizzato. Ora, non si deve credere che per questa passione per la « tecnica pura » della politica, M. fosse indifferente dinanzi al fine; ad es., non possiamo credere che egli avrebbe messo la sua passione per la tecnica politica a servizio di uno Stato che mirasse alla rovina d'Italia o di Firenze. E farebbe insulto alla memoria di M. chi pensasse che egli, come uomo politico, ipnotizzato dalla « tecnica pura », potesse essere il collaboratore di tutti i regimi o il consulente tecnico per tutte le imprese, e che, come scrittore, avesse dettato un ricettario precettistico per ognuno che fosse assalito dalla smania di governare in qualunque modo e a tutti i costi. La riduzione della politica a pura tecnica, ossia a pura « forma », o, che è lo stesso, la separazione dell'attività politica dalla valutazione del fine, dei mezzi e del rapporto dei mezzi al fine, non è una categoria tale da esaurire la comprensione di M. Bisognerà pur sempre indagare entro quale sistema di filosofia morale quella « tecnica pura » e il messaggio di M. s'inquadrano e si giustificano.

1) *Innata malvagità degli uomini.* La società è inferma, sorda, malvagia, perchè l'uomo è afflitto da *innata malignità*: « è necessario a chi dispone una repubblica ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini essere cattivi e che gli abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione » (*Discorsi*, I, 3); « gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità » (ivi) e sono « più pronti al male che al bene » (*Disc.* I, 9; *Istorie*, VII, 30). « Degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua... quando il bisogno è discosto; ma, quando vi si appressa, e' si rivoltano » (*Principe*, XVII, 2). Sono « tristi » (ivi XVII, 2; XVIII, 3), schiavi di un'« invida natura » (*Disc.*, prologo), « ambiziosa e sospettosa, che non sa porre modo a nissuna sua fortuna » (*Disc.*, I, 29; cf. I, 37; II, 20), « superbi e vili... nelle prosperità... insolenti e nelle avversità abietti e umili » (*Ist.*, VI, 18), « deboli o vigliacchi e non sanno essere nè tutti buoni, nè tutti cattivi » (*Disc.*, I, 26, 27), vendicativi, per cui « si debbono vezzeggiare o spegnere »: « si vendicano delle leggiere offese, delle gravi non possono, sicchè l'offesa che si fa all'uomo debbe essere in modo che la non tema la vendetta » (*Princ.*, III, 5).

2) *La fortuna.* D'altra parte, a turbare vieppiù l'andamento delle cose umane interviene, come insuperabile fattore di irrazionalità, la *cieca necessità*, un oscuro fato che M., e tutto il Rinascimento, si compiace di descrivere sotto le vesti antropomorfiche di capricciosa *Fortuna*. « A molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità » (*Disc.*, I, 6). « La fortuna accieca gli animi degli uomini, quando ella non vuole che quelli non si oppongano a' disegni suoi... Si vedrà molte volte nascere cose e venire accidenti a' quali i cieli al tutto non hanno voluto che si provegga... Gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsele, possono tessere gli ordini suoi e non romperli... E se alcuno fusse che vi potesse ostare, o lo ammazza o lo priva di tutte le facultà da poter operare alcun bene » (*Disc.*, II, 29). È la fortuna che vince quell'« ordinario e naturale inconveniente » per il quale « sempre propinquo al bene sia qualche male » (*Disc.*, III, 37; cf. I, 6: « non si può mai cancellare un inconveniente che non ne surga un altro »). E « volendo la fortuna dimostrare al mondo » che « da lei si abbia a riconoscere il tutto », e « di essere quella che faccia gli uomini grandi e non la prudenzia, comincia a dimostrare le sue forze in tempo che la prudenzia non ci possa avere alcuna parte » (*Vita di Castruccio*). Sicchè l'uomo non potrà se non vivere sperando che essa « andando per vie traverse ed incognite » (*Disc.*, II, 29), qualche volta, finalmente, gli sia benigna.

Tuttavia neppur M. riconosce al fato un potere assoluto (nessun « precettore » sarà disposto a riconoscerlo: renderebbe nullo il valore pratico del suo insegnamento!), benchè il suo stile, amante delle generalizzazioni estremistiche, lo descriva con formule paradossalmente assolute. Di fatto la fortuna è contrastata dalla « virtù » umana. Essa « dimostra assai la potenza sua » solo là « dove gli uomini hanno poca virtù » (*Disc.*, II, 30). Può ben sorgere « qualcuno » che fermi la forsennata variabilità delle cose umane signoreggiate dalla fortuna e « la regoli in modo che non abbia cagione di dimostrare ad ogni girar di sole, quanto ella puote » (ivi). Alcuni, specialmente « ne' nostri tempi per la variazion grande delle cose che si son viste e veggonsi ogni dì, fuor di ogni umana coniettura », hanno creduto che « le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio che gli uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino rimedio alcuno; e per questo potrebbono giudicare che non fusse da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare dalla sorte... Nondimanco, perchè il nostro libero arbitrio non sia spento, giudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora ella ne lasci governare l'altra metà, o poco meno, a noi » (*Princ.*, XXV, 1-2). La fortuna è un fiume rovinoso che, adirandosi, allaga e distrugge: ma gli uomini possono arginare il suo impeto, affinchè non sia « sì licenzioso nè sì dannoso » (ivi, 2): essa « dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resistere e quivi volta i suoi impeti dove la sa che non son fatti gli argini nè i ripari a tenerla » (ivi, 3). Perciò « è necessario, volendola tener sotto, batterla ed urtarla »: infatti « la fortuna è donna », si lascia vincere meglio dall'« impetuoso » che dal « respettivo », « e però, come donna è amica de' giovani, perchè sono meno respettivi, più feroci e con più audacia la comandano » (ivi, 9).

3) *Ripetizione ed imitazione.* Quand'anche si volesse credere che il mondo è governato da un fato rigoroso, bisogna riconoscere che esso non è un potere capriccioso, al pari della fortuna, inafferrabile e imprevedibile, ma, semmai, è una legge costante, come prova la *regolarità*, almeno statistica, degli eventi storici e la stabilità della natura. Sicchè « gli uomini prudenti » possono prevedere gli eventi e, con la virtù, porvi riparo, dominarli, almeno per « metà ». Cosiffatta regolarità giustifica il principio, tanto caro al Rinascimento, della *imi-*

tazione degli antichi non solo nell'attività estetica e culturale, ma anche nell'attività etica e politica. La storia è pur sempre una maestra di vita e, come tale, denuncia i limiti del potere fortuito. « Il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini » non sono « variati di moto, di ordine e di potenza da quello ch'egli erano anticamente », e pertanto è legittima e giovevole la imitazione delle « virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano » (*Disc.*, prologo). « Gli uomini ... nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine » (*Disc.*, I, 11). E, dunque, « chi vuol vedere quello che ha ad essere, consideri quello che è stato, perchè tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perchè, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbero sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortiscano il medesimo effetto » (*Disc.*, III, 43). « Debbe un uomo prudente entrare sempre per vie battute da uomini grandi e quelli che sono stati eccellentissimi imitare, acciocchè, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore » (*Princ.*, VI, 1). Ed « è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future e farv quelli rimedii che dagli antichi sono stati usati, o, non ne trovando degli usati, pensarne de' nuovi, per la similitudine degli accidenti » (*Disc.*, I, 39).

4) *Educazione da parte dello Stato.* D'altronde la innata malignità degli uomini non è tale da essere irrimediabile. Se gli uomini obbediscono solo alle passioni, ebbene, si può frenare una passione, ad es. la smania di ribellione, l'avarizia, la vigliaccheria, opponendole un'altra passione, ad es. la paura del castigo, la brama di onori o di guadagni. In ogni caso, la forza, la necessità otterrà dagli uomini ciò che essi non darebbero mai spontaneamente.

Come si comporta il potere politico in una siffatta società umana? M. neppure pone le preliminari questioni di filosofia giuridica e politica circa la necessità, la legittimità dei titoli d'origine e i limiti d'esercizio del potere. Per lui, la società politica non sembra essere, nemmeno nei *Discorsi*, una unione morale, esigenza naturale, di persone ragionevoli e libere, che coscientemente si sottopongono a un'autorità comune e collaborano al raggiungimento del bene comune. I valori della persona razionale e libera, pur non essendo esplicitamente negati, sono lasciati tra parentesi nella costruzione machiavelliana della dottrina. Il popolo appare come un animale pazzo, bruto, una massa caotica, ribelle al freno dell'autorità, una macchina di resistenza che si dibatte contro i vincoli dell'associazione politica. E il potere appare, in M., come una macchina di potenza lanciata contro la massa dei sudditi, oltrechè contro la potenza degli altri Stati. La radicale corruzione degli uomini è suscettibile soltanto di una educazione esteriore, realizzata con la disciplina politica imposta con la forza dallo Stato. Il fine del Potere (v.) è, appunto, « *costringere* i cittadini ad amare l'un l'altro, a vivere senza sette, a stimare meno il privato che il pubblico » (*Arte della guerra*). Il mito umanistico di una autoeducazione non trova simpatia presso M., a cui non sfugge che esso è continuamente smentito in pratica nella situazione « effettuale » degli uomini, i quali non si lasciano regolare dal « dover essere » morale, ma soltanto dalla « necessità ».

Concezione rudemente pessimistica, volontaristica e meccanicistica della vita politica, che viene ancor più esacerbata nel *Principe*, dove lo Stato (v.) sembra impersonarsi addirittura negli interessi individuali del principe: lo Stato non è neppure il « gendarme », che in qualche modo lavora ancora per il bene pubblico, ma è una proprietà del principe, strumento della sua ambizione, interamente abbandonato al suo volere e sacrificato ai suoi interessi: è la piovra, il Leviatano che tutto immola alla fame di potenza del principe.

5) *Presupposto meccanicistico.* M. porta nella politica la *mentalità meccanicistica*, geometrica, utilitaristica, che guidava la scienza sperimentale allora incipiente. La necessità è maestra e tutrice della natura, diceva Leonardo, e dirige tutti i fenomeni secondo la legge del minimo mezzo. L'uomo non è Persona (v.), ma una macchina: macchina di malizia, che funziona soltanto per le tensioni interne fatali delle passioni, in particolare della cupidigia e della paura. Non è persona, ma energia cosmica, bruta, come quella di un « animale bruto » (*Disc.*, I, 16). Da migliaia di anni è sempre stato uguale. A che pro dunque sollecitare dagli uomini lo sforzo morale, libero, consapevole di migliorare se stessi e i loro fratelli? L'appello non sarebbe raccolto e, quand'anche fosse raccolto, quello sforzo sarebbe uno spreco di tempo e di energie, troppo sproporzionato alla scarsità del successo, mentre la natura insegna la legge meccanicistica del minimo mezzo. Lo Stato doveva apparire a M. come una macchina costruita dall'abilità del principe. Il principe stesso non è persona, bensì macchina di forza, dominata essa stessa dalla necessità: « la forza e la necessità, non le scritture e gli obblighi fa osservare ai principi la fede » (*Istorie*, VIII, 21). Dispone dei sudditi non già come di persone, bensì come di strumenti; ad es., « le cose di carico fa somministrare ad altri, quelle di grazia a sè medesimo » (*Princ.*, XIX, 7) e poi sopprime lo strumento del suo volere, come il Valentino soppresse Ramiro de Orco. E l'azione politica non sarà che la funzione della macchina, la cui perfezione sarà misurata non già dalla sua conformità a una regola morale obiettiva, ma dall'entità e rapidità del risultato, dal *successo*. Hobbes (v.) non farà che dare un ordine sistematico a queste intuizioni e pronuncerà la categoria, in M. sottintesa: macchina.

Da tali presupposti, dove il principe è concepito come cosa, il popolo cosa, la politica cosa, è facile prevedere lo sviluppo del pensiero di M.

6) *La verità effettuale.* Per questa pretermissione delle esigenze morali intrinseche alla persona, M. può suggerire come canone fondamentale dell'azione politica: « andare drieto alla verità effettuale della cosa », piuttosto che « alla immaginazione di essa » (*Princ.*, XV, 1). « Credo ... che sia felice quello [principe] che riscontra el modo del procedere suo con le qualità dei tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordono e tempi » (*Princ.*, XXV, 4). « Gli uomini, nel procedere loro, e tanto più nelle azioni grandi, debbono considerare i tempi ed accomodarsi a quelli » (*Disc.*, III, 8).

Beninteso, il *realismo politico* non significa che il principe debba essere passivamente seguace dei tempi, ma piuttosto il giudice e il dominatore dei tempi. E non significa, per sè stesso, che l'azione

politica, per accomodarsi alle situazioni storiche concrete, possa o debba mettere in non cale le esigenze obiettive universali della morale: si può essere anche più realisti di M., e insieme perfettamente ligi alla norma morale universale, per es. al diritto naturale, la quale, per essere norma di azione, deve appunto tradursi e applicarsi nelle circostanze concrete in cui si svolge l'azione. Invece, il realismo machiavelliano ha un significato nuovo, di cui M. ha coscienza e a cui consacra una formula neologistica (la « verità effettuale »): è un consapevole abbandono di tutte « le cose circa uno principe *imaginate* » e un coraggioso considerare soltanto « quelle che sono *vere* » (*Princ.*, XV, 1).

7) *L'inevitabile conflitto col « dover essere »*. Le querimonie circa il contrasto fra il « dover essere » e l'« essere » effettivo, fra il pensare e il fare, fra la norma teoretica morale e la storia concreta, sono vecchie come il mondo. E suggerirono atteggiamenti diversi. Alcuni, notato il contrasto e ritenendolo fatale, pronunciarono la negatività dello Stato e lo considerarono come uno degli incidenti e delle sciagure inevitabili della vita umana. Altri, ritenendo provvisorio e accidentale quel contrasto, si applicarono generosamente a sanarlo dettando un sistema di educazione del principe e dei cittadini atto a costruire una società perfetta. Queste aspirazioni, sempre vive in ogni età, si fecero più acute, forse come reazione alla particolare tristezza dei tempi, nel Rinascimento prima e dopo il M : si ricordino Vergerio, Vegio, Salutati, Filelfo, Bruni, Frulovisi, Piccolomini, Ficino, Palmieri, il Platina (v. *Della vita civile di Matteo Palmieri, De optimo cive di Bartolomeo Sacchi detto il Platina*, testo, vers. ital. e introduz. a cura di Fel. Battaglia, Bologna 1944), L. B. Alberti (v. *Momus o del principe*, testo critico, vers. ital., introduz. e note a cura di Gius. Martini, ivi 1942), Gianfranc. Lottini (v. *Avvedimenti civili*, testo e introduz. a cura di G. Mancini, ivi 1941; cf. R. de Mattei, *Fortuna e virtù dal M. al Lottini*, in *Archivio di storia della filos, ital.*, Roma 1939), per non dire della foltissima schiera degli utopisti (v. *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, *A. F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso*, *L. Agostini*, a cura di C. Curcio, ivi 1941). Cf. in generale, C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Roma 1934; Id., *La politica italiana del Quattrecento*, Firenze 1932; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris 1952².

Di fronte al contrasto fra teoria e pratica politica, il M. non esita a prendere una strada inconsueta: nè piange o s'adira, nè s'attarda nel tentativo pedagogico di ricondurre la pratica politica alla teoria moralistica in vista di un utopistico Stato perfetto, ma, al contrario, accettato quel contrasto come insanabile, lo risolve sopprimendone uno dei termini, la teoria morale, a tutto vantaggio dell'altro, la « verità effettuale » della pratica politica. La quale, dunque, con M. cessa di essere subordinata alla dottrina teologica, religiosa, morale, giuridica, ma si pone come realtà *autonoma*, con oggetto, fini e mezzi propri, con leggi proprie. Non sarà giudicata e regolata da un fine trascendente (come la salvezza eterna dell'anima, il trionfo della « civitas Dei », la completa beatitudine dell'uomo quale è prevista dalla filosofia e dalla teologia cristiana), nè si lascerà vincolare dalla dottrina morale cristiana nella scelta dei mezzi, ma sarà comandata soltanto dal *successo* politico (la conquista e la conservazione dello Stato, l'instaurazione della « civitas terrena ») e sceglierà tutti quei mezzi che siano imposti dalla necessità del successo: potranno anche essere conformi alla morale tradizionale, ma solo per fortuita combinazione, non essendo ispirati da essa. « Quando si tratta di un gran bene comune non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d'ingiusto, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile nè di ignominioso » (*Disc.* III, 41).

Senonchè la morale, come la metafisica, è ineliminabile. Si può sostituire *una* morale con *un'altra*, ma non si può abolire *la* morale. Ebbene, M ha sostituito la morale cristiana con la *nuova morale* del successo politico. Per togliere la contraddizione tra teoria e pratica, anzichè correggere la pratica per adeguarla alla teoria, ha innalzato la pratica alla dignità di teoria: l'« essere » si è costituito esso stesso come « dover essere ».

In verità, questa cancellazione del « dover essere » si consuma soltanto in un perfetto sistema immanentistico e particolarmente in Hegel (v.). In M. si trova allo stato implicito di esigenza interna. Da lungo tempo era stata preparata nelle correnti del Volontarismo (v.) medievale, specialmente là dove la Legge (v.) e il Diritto (v.), anzichè come « ordinamento razionale » (ordinatio rationis), era concepito come « atto di volontà » del principe. Ma non era ancora del tutto matura neanche ai tempi di M., il quale aveva pur dato il colpo più violento al sistema morale cristiano non già per motivi dottrinali, bensì per motivi pratici. Infatti M., fosse per difetto di preparazione filosofica e giuridica, o fosse per un residuo rispetto della tradizione e dell'ambiente cristiano, si astenne dal mettere in discussione e dal condannare esplicitamente il valore etico generale della morale cristiana, ma si limitò a condannare esplicitamente soltanto il suo valore politico particolare, ritenendola insufficiente, anzi dannosa nella pratica politica « effettuale » del Rinascimento, e quindi a insistere sulla necessità che il politico deroghi alla morale. La morale costruisce « repubbliche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero »: fantasticherie, « imaginazione », utopia (si dirà in seguito, dopo il saggio di Tomm. More), che non solo non è « cosa utile », ma è decisamente rovinosa: « perchè egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, imparapiù tosto la ruina che la perservazione sua: perchè uno uomo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni » (*Princ.*, XV, 1).

8) « *Essere non buono* », *se giova*. Dunque? « È necessario a uno principe, volendosi mantenere, *imparare a potere essere non buono*, e usarlo e non l'usare secondo la necessità » (ivi), abbandonare quelle cose che possono sembrare virtù ma « seguendole sarebbe la ruina sua » e adottare quelle altre cose che possono sembrare vizio, ma « seguendole ne riesce la securtà e il bene essere suo » (ivi, 3), « non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato » (ivi, XVIII, 3). « Hassi ad intendere questo che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare

tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo Stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione » (ivi); e perciò « non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii, sanza quali e' possa difficilmente salvare lo Stato » (ivi, XV, 3).

Con questo criterio, non già morale ma politico, si dovrà decidere se per un principe sia meglio apparire liberale o parsimonioso (ivi, XVI), crudele o pietoso, amato o temuto (ivi, XVII), se debba mantenere la fede (ivi, XVIII), come possa evitare di essere sprezzato e odiato (ivi, XIX), ecc. In particolare, « ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele », ma quando è necessario « per tenere li sudditi sua uniti ed in fede », specialmente in guerra, « debbe non si curare della infamia di crudele... E intra tutti e principi, al principe nuovo è impossibile fuggire el nome del crudele, per essere li Stati nuovi pieni di pericoli » (ivi, XVII, 1, 4); ed « è molto più sicuro essere temuto che amato, ... per essere li uomini tristi » (ivi, 2).

Ancora: « quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende », ma di fatto compiono grandi cose quelli « che della fede hanno tenuto poco conto e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e cervelli delli uomini », mentre restano soccombenti « quelli che si sono fondati in su la lealtà » (ivi, XVIII, 1). « Non può uno signore prudente, nè debbe osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la fecero promettere. E, se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma, perchè sono tristi e non la osserverebbono a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro » (ivi, 3). M. non approvava gli uomini che « non sanno essere nè tutti buoni, nè tutti cattivi » e perciò « pigliano certe vie del mezzo che sono dannosissime » (*Disc.*, I, 26), ma neanche il « troppo savio » (cf. *Lett. fam.* 406) era da lui approvato in politica.

10) « *Parere* » *buoni*. « Sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le sopradescritte qualità, quelle che sono tenute buone; ma perchè non le si possono avere nè interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, gli è necessario essere tanto prudente che sappi fuggire l'infamia di quelli vizii che gli torrebbano lo Stato, e, da quelli che non gnene tolgano, guardarsi se gli è possibile; ma, non possendo, vi si può con meno respetto lasciare andare »; (ivi, XV, 3). Buttarsi senza « respetto » nei vizi che abbiano utilità politica, ma fuggire l'infamia che nuocerebbe al suo prestigio politico. Cioè, il principe dovrà essere *gran simulatore e dissimulatore* (ivi, XVIII, 3). « A uno principe ... non è necessario avere in fatto tutte le sopradescritte qualità, ma è bene necessario *parere di averle*. Anzi, ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e, parendo di averle, sono utili » (ivi, 4). « Debbe ... avere uno principe gran cura che ... paia, a vederlo e udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione », specialmente tutto religione (ivi, 5). Non gli mancheranno mai « cagioni legittime di colorire la inosservanzia » (ivi, 3), perchè « il vulgo ne va sempre preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo » (ivi, 5): « li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani ... ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se' » (ivi) e « sono tanto semplici gli uomini, e tanto obbediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare » (ivi, 3).

11) « *Virtù* » *umano-ferina*. Tale è il nuovo concetto della *virtù* del principe: non più conformità dell'atto alla regola di morale obiettiva e trascendente, e quindi non più orientamento di ogni attività umana, anche politica, al fine ultimo, Dio, della tradizione cristiana, bensì sforzo di creare e di mantenere la potenza politica seguendo e dominando la « realtà effettuale ». Il quale sforzo implica nel principe due precipue qualità simultanee: la *forza* del leone capace di « sbigottire i lupi » e di sbaragliare gli avversari, e l'*astuzia* della volpe che sa scoprire ed evitare i lacci. « Bisogna essere golpe a conoscere e lacci, e lione a sbigottire e lupi » (ivi, XVIII, 2). E « coloro che stanno semplicemente in sul lione, non se ne intendano » (ivi).

La politica è un'attività umano-bestiale, come insinuarono già gli antichi scrittori presentando il centauro Chirone, « mezzo bestia e mezzo uomo », quale precettore di Achille e di altri principi: « a uno principe è necessario sapere bene *usare la bestia* [in particolare, sia la volpe, sia il leone] e l'uomo ...; e l'una [natura] sanza l'altra non è durabile » (ivi).

12) *Fine e mezzi*. « Usare la bestia » significa avere il coraggio, la « virtù » di attuare tutti quei mezzi, fosse pure un omicidio o un tradimento, che risultino utili o necessari per « vincere e mantenere lo Stato », senza preoccuparsi dei giudizi della vecchia morale. La quale, come fu detto, è inconciliabile con la politica effettuale, anzi rovinosa per lo Stato. Essa colloca il fine ultimo dell'uomo nella gloria di Dio e nella felicità del paradiso, mentre il fine ultimo della politica come tale è la creazione e il mantenimento dello Stato sulla terra. Inoltre, essa esige che tutta la condotta umana sia orientata a Dio e che perciò non solo il fine dell'Atto umano (v.), ma anche l'oggetto, i mezzi e le circostanze siano morali; in particolare, il fine buono non giustifica la scelta di un mezzo cattivo, ma, al più, dà valore morale di mezzo a un atto indifferente, sicchè il mezzo adottato dovrà essere, anch'esso, buono o almeno indifferente: *non sunt facienda mala ut veniant bona;* v. Fine; A. Meunier, *Le fin ne justifie pas les moyens*, in *Rev. ecclés. de Liège*, 34 (1947) 177–81. In politica, invece, si ritiene santificato ogni mezzo che conferisca al fine politico. « Facci, duuque, uno principe di vincere e mantenere lo Stato: e mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati » (*Princ.*, XVIII, 3). Che anzi, la « virtù » politica consiste proprio nel superare la vecchia morale pur di raggiungere lo scopo (« gli uomini grandi chiamano vergogna il perdere, non con inganno acquistare », *Istorie*, VI, 17).

La formula: « il fine giustifica i mezzi », non si trova, alla lettera, in M., ma ben vi si trova il senso, che a ragione passa come « principio machiavellico ». E quando M. dice: « non è prudenza giudicar le cose dagli effetti ... e se si lodano i cattivi consigli per fine buono, non si fa altro che dare animo agli uomini di errare, perchè sempre i

mali consigli non sono felici », egli non si smentisce: disapprova i mali consigli per fine buono non perchè siano moralmente « cattivi » ma perchè non sono politicamente « felici » e fecondi.

13) *La religione strumento politico.* Fra i «mezzi» che la politica deve adottare sta, in primo luogo, la religione. « Come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina di esse. Perchè dove manca il timore di Dio, conviene che o quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione » (*Disc.*, I, 11, 3). La religione « serve » « a comandare gli eserciti, a animire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei » (ivi, 2); essa causa « buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna e dalla buona fortuna nascono i felici successi delle imprese » (ivi, 3). Perciò « quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione, perchè nessuno indizio si puote avere della rovina di una provincia che vedere dispregiato il culto divino » (ivi I, 12, 1), e « come, dove è religione si presuppone ogni bene, così, dove quella manca, si presuppone il contrario » (ivi, 3).

Perchè questa potenza politica della religione? evidentemente, perchè la religiosità è un sentimento radicale dei popoli, ond'è che « sono laudatissimi » i fondatori di religioni (*Disc.*, I, 10, 1). M. non indugia a esaminare i fondamenti naturali, razionali e affettivi, che fanno dell'uomo un « animale essenzialmente religioso », cioè non considera la religione come *verità* o adesione alla verità, ma soltanto come *utilità* politica e quindi come *instrumentum regni* in mano al principe « savio ». Il quale, dunque, avrà cura non tanto di essere quanto di « parere» « tutto religione » (« e non è cosa necessaria a parere di avere che questa... qualità », *Princ.*, XVIII, 5). E non esiterà a « ricorrere a Dio », simulando di avere speciale domestichezza con lui, affinchè i suoi ordinamenti vengano meglio accettati dal popolo, come fecero Numa Pompilio, Licurgo, Solone e tutti gli « ordinatori di leggi straordinarie in un popolo » (*Disc.*, I, 11 2). Debbono i principi « mantenere » la religione del popolo, anche se fosse falsa; debbono favorire e accrescere « tutte le cose che nascano in favore di quella », anche se « le giudicassono false » (ivi, XII, 2), come « la opinione dei miracoli », che « i prudenti augumentano, da qualunque principio e' si nascano » (ivi).

14) *Il cristianesimo.* In questa prospettiva di meccanicismo utilitaristico, come non ha importanza la distinzione fra vera e falsa religione, così la distinzione fra religione naturale e rivelata non importa al politico se non per la eventualmente diversa efficacia nel « mantenere la... repubblica religiosa, e, per conseguente, buona e unita » (ivi). M. è sordo ai problemi speculativi dell'apologetica. Chiuso nella mentalità naturalistica immanentistica, sensibile soltanto alla « realtà effettuale » (intesa come fatto storico empirico, al di qua o al di là di ogni valutazione teoretica e morale), non era adatto ad accogliere il soprannaturale nel suo valore assoluto di verità ma, semmai, soltanto nel suo valore ipotetico di utilità politica (benchè l'inconsueto e il numinoso non lo trovasse indifferente: il Savonarola [v.], che fece credere ai Fiorentini, nè ignoranti nè rozzi, di essere in comunicazione con Dio, gli inculeva rispetto: « io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perchè d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza », ivi, I, 11, 4; e condivise le superstizioni di tant'altri del suo tempo, che davano sostanza personale alla fortuna e credevano « l'aere... pieno d'intelligenze » che agiscono sugli uomini, ivi I, 56).

È certo che, qualunque fosse la sua simpatia per il cristianesimo primitivo, diede un giudizio severamente negativo del cristianesimo quale fu attuato nella storia dalla Chiesa romana, specialmente nei suoi tempi. Anch'egli accusa la Chiesa di oscurantismo: la Chiesa distrusse l'antichità pagana « e chi legge i modi tenuti da S. Gregorio e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli istorici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno dell'antichità » (*Disc.*, II, 5). Le altre critiche del M. sono più originali.

Se « la religione [che fece grande la repubblica romana] ne' principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal dator di essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite e più felici assai che le non sono » (*Disc.*, I, 12, 3). Invece, la « religione nostra » ha subito una grave « declinazione » (ivi), e « se non fusse stata ritirata verso il suo principio da S. Francesco e da S. Domenico, sarebbe al tutto spenta, perchè questi con la povertà e con l'esempio della vita di Cristo, la ridussono nella mente degli uomini che già vi era spenta » (ivi, III, 1). La causa di questa decadenza è « la disonestà de' prelati e de' capi della religione », che non riuscirono a rovinarla del tutto solo perchè gli Ordini nuovi fondati da quei Santi furono più potenti della malvagità dei prelati (ivi). In particolare, per « gli esempli rei » della corte romana papale le nostre regioni hanno « perduto ogni divozione e ogni religione » (*Disc.*, I, 12, 3), siamo « diventati senza religione e cattivi » (ivi, 4): per convincersi, basta osservare « come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione » (ivi 3); e se « la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia », si trasferisse tra gli Svizzeri, che ancora vivono secondo i sani principii degli antichi, si « vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte, che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere » (ivi, 5).

Un secondo « obbligo », ancora « maggiore » — osserva il M. con amara astiosa ironia — « noi Italiani » « abbiamo con la Chiesa e con i preti »: « questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa » (ivi, 4). « Non essendo stata la Chiesa potente da potere occupare l'Italia, nè avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che [l'Italia] non è potuta venire sotto uno capo, ma è stata sotto più principi e signori, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza, che la si è condotta ad essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta » (ivi, 5).

Questa distinzione fra il cristianesimo genuino dei primi tempi e il cristianesimo contaminato della Chiesa romana attuale, è vecchia quanto la più vecchia critica ecclesiastica e, per disavventura, fu

sempre assunta come bandiera dai movimenti eretici: fra pochi anni la RIFORMA di Lutero (v.) riprenderà quel liso e bastardo motivo. Nullameno è possibile che la critica più severa alle forme storiche della Chiesa coesista con la più sincera adesione al cristianesimo. Vero è che M. aveva da fare non solo obiezioni storiche, e quindi contingenti, al volto storico della Chiesa cristiana, ma anche obiezioni di fondo al cristianesimo come tale. Del quale non poteva piacergli la concezione ascetica trascendente. Con tutta la chiarezza, benchè qua e là velata da concessioni cautelative, M. si esprime in *Disc.* II, 2. I popoli antichi erano «più amatori della libertà» e più «forti» dei popoli presenti. Perchè? per la «diversità della religione nostra dall'antica». «La nostra ci fa stimare meno l'onore del mondo; onde i gentili, stimando assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nell'azioni loro più feroci [cioè, più gagliardi]»; il che si vede anche dalla diversità dei sacrifizi, poichè i nostri sono umili, più delicati che magnifici, senza «azione feroce e gagliarda», mentre gli antichi, oltre la pompa e la magnificenza delle cerimonie, erano pieni di sangue e di ferocia, «il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui». Inoltre, «la religione antica ... non beatificava se non gli uomini pieni di mondana gloria», mentre la «nostra ha glorificato più gli uomini *umili e contemplativi* che gli attivi. Ha... posto il sommo bene nell'umiltà, nell'abiezione e nel dispregio delle cose umane», mentre quella «lo poneva nella grandezza d'animo, nella fortezza del corpo, e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi»; anche la nostra esige «fortezza», ma «a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere pare che abbia renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'universalità degli uomini per andare in paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle».

Questa critica all'INDIFFERENZA (v.) di fronte alle realtà profane del MONDO (v.) praticata dai cristiani ipnotizzati dal miraggio dell'«altro mondo», non doveva essere banale ai tempi di M. (come doveva essere ormai banalissima la critica alla «disonestà dei prelati», e come poteva essere oggetto di indirimibile disputa la critica alle colpe politiche della Chiesa). M., nella prosa «reale e curiale» dei *Discorsi*, la leviga perchè non paia troppo eterodossa: «che si sia effeminato il mondo e disarmato il cielo, nasce *più* senza dubbio dalla viltà degli uomini che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù», tant'è vero che la nostra religione «permette la esaltazione e la difesa della patria». Sicchè la maggior colpa della «debolezza» dei cristiani non cade sulla religione in se stessa, ma sulla «viltà degli uomini» che l'hanno perversamente interpretata e, semmai, sulla Chiesa storica che non impedì quella viltà.

La maggior colpa... E dunque qualche colpa cade anche sulla religione in se stessa. È dessa che, «avendoci... mostra *là verità e la vera via*, ci fa stimare meno l'onore del mondo», con tutti gli inconvenienti sopra denunciati. Se, dunque, la religione cristiana è la verità, se essa ci insegna il disprezzo del mondo, se il disprezzo del mondo rende gli uomini fiacchi, incapaci di attività politica forte e feconda, bisogna concludere che il cristianesimo, anzi la verità, è inconciliabile con la politica già prima di ogni colpa politica commessa dagli uomini cristiani. Tale è, infatti, il pensiero di M., altrove espresso con più brutale franchezza. S'è visto sopra come M. consideri dannose le più tipiche virtù della morale naturale e, in particolare, cristiana. L'umiltà e le cosiddette (mal dette!) virtù passive cristiane, poi, dovevano riuscirgli particolarmente ostiche: «la umiltà non solamente non giova, ma nuoce, massimamente usandola con gli uomini insolenti» (*Disc.*, II, 14). Si legge nella *Vita di Castruccio*: «Domandato se per salvar l'anima ei pensò di farsi frate, rispose che no, perchè e' gli pareva strano che fra' Lazzerone [un religioso in genere, battezzato come fannullone] avesse a ire in paradiso e Uguccione della Faggiuola nell'inferno»; «Dio è amatore degli uomini forti». E la storiella del sogno di M., riferita dal Villari, attribuisce al M. questo pensiero: «Piuttosto in inferno a ragionare di Stato con eccellentissimi spiriti, che in paradiso fra quella plebe» affamata e misera

III. **Le valutazioni del M.** — Il *Principe*, non si sa per quali vie, dovette circolare in ms. già prima di essere stampato (1531), poichè si trova utilizzato già nel *De regnandi peritia* (Napoli 1523) di Agost. NIFO (v.) da Sessa (v. R. DE MATTEI, in bibl.) E per qualche tempo l'opera machiavelliana non destò polemica; che anzi il *Principe*, i *Discorsi* e le *Istorie* poterono essere stampate in Roma da Ant. Blado (1531) con privilegio di Clemente VII (breve 23-VIII-1531), e l'edizione di Bern. Giunta dei *Discorsi* e del *Principe* (Firenze 1532) fu dedicata a mons. Giov. Gaddi e favorita dal card. Ridolfi.

Ma una decina d'anni appresso cominciano a levarsi quelle proteste, che poi non verranno mai meno e sempre più s'infittiranno, nelle quali il M. è vituperato come diabolico maestro di immoralismo politico e di ateismo, restauratore del paganesimo, ribaldo consigliator di nefandezze.

Evidentemente, vi saranno tanti tipi di antimachiavellismo quanti sono gli aspetti dell'opera di M. che il lettore crede di dover riprovare, e quanti sono i punti di vista dai quali si pone per riprovarli. L'aspetto originale del M. che più violentemente urta l'anima cristiana e che pertanto è oggetto della critica più ricorrente fra i pensatori cristiani, cattolici e protestanti, è la scissione fra attività politica e morale. Questa obiezione è condivisa dal pensiero moderno in generale, fino al '700, poichè anche i pensatori che abbandonarono la concezione cristiana, ne subivano ancora la potenza suggestiva sotto forma di abitudine residua o sotto forma di nuove categorie suggerite dal vecchio «fermento» cristiano (come piace dire a Sertillanges). E si comprende come *machiavellismo* diventasse sinonimo di *amoralismo*, anzi di *immoralismo* politico e di *irreligiosità*. Qui dedichiamo appunto qualche cenno storico-critico soltanto alla obiezione morale e religiosa contro il M. Quando quel fermento si trovò corrotto dalle nuove ideologie e, tipicamente, dall'immanentismo positivistico e idealistico, la coscienza moderna cessò di ribellarsi al messaggio di M.; incominciò allora la cosiddetta rivalutazione del M.

1) Il vescovo portoghese Girol. OSORIO († 1580) in *De nobilitate christiana* (Lisbona 1542, in un

volume con *De nobilitate civili*), denuncia in M, « impurus quidam scriptor atque nefarius », il sacrilego assertore della superiorità politica e civile del paganesimo sopra il cristianesimo, e con abbondanza di argomenti tratti dalla Bibbia e dalla storia ecclesiastica, confuta le asserzioni di M. contenute nel passo celebre di *Disc.* II, 2. Cf. Hurter *Nomenclator*, III², col. 76 s; E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 1655 s.

2) Il card. Reginaldo Pole (v.), nell'*Apologia ad Carolum V Caesarem super libro de unitate*, scritta verso il 1547 (ed. Brixiae 1744, I, 152), fissandosi sul famigerato capo XVIII del *Principe*, bolla il M. quale « hostis generis humani », « digitus Satanae », indegno della nobile patria fiorentina: il detestabile Cromwell lo prese a maestro; il mostruoso Enrico VIII è l'incarnazione del « Principe » di M.

3) Il domenicano senese Ambrogio Caterino Politi (v.), nel *De libris a christiano detestandis et a christianismo penitus eliminandis* (Roma 1552), mostra « quam execrandi Machiavelli discursus et institutio sui Principis »: deplora in *Princ. XVIII* la professione di indifferentismo religioso, cioè di ateismo, mascherato dall'ipocrisia volpina del « parere tutto religione », che lo stesso pagano Cicerone aveva biasimato.

4) Intanto si preparava a Roma la condanna ufficiale del M. « Qui — scriveva nel 1549 il Busini al Varchi, da Roma — son vietate e proibite a vendersi tutte le opere del nostro M., e vogliono fare scomunica a chi le tiene in casa » (v. A. Panella, *Gli antimachiavellici*, p. 24 s). E temeva, il Busini, che la stessa sorte toccasse al Boccaccio, a Dante e Morgante e Burchiello, forse perchè non giudicava il M. più colpevole di costoro.

Le opere di M., già proibite a Roma fin dal 1549, furono poste all'Indice nel 1559 da Paolo IV e confermate nell'Indice tridentino del 1566. Chi nelle decisioni della Chiesa suol vedere manovre occulte a servizio di obliqui interessi, attribuì l'iniziativa della condanna ai Gesuiti (che a Ingolstadt nel 1615 bruceranno in effigie il M., « quoniam fuerit homo vafer ac subdolus, diabolicarum cogitationum faber optimus, cacodaemonis auxiliator », cf. Tommasini, *La vita e gli scritti di N. M.*, Roma 1883, I, p. 70, n. 1). In realtà, la condanna delle opere di M. rientrava in primis nel piano della Controriforma cattolica (v.): all'inizio poterono essere ignorate o credute innocue meditazioni di un eccentrico solitario destinate a seppellirsi nel silenzio; ma quando ci si avvide che esse condensavano lo spirito immanentistico naturalistico immoralistico irreligioso del Rinascimento (v.) pagano e che, ispirate dalla pratica politica « effettuale » degli Stati europei, eran divenute esse stesse il codice di quella pratica politica, seguite in fatto anche quando venivano esorcizzate in teoria, dovettero a ragione apparire « pro damnosissimis » (decreto di Paolo IV) e bisognevoli di urgente condanna. La quale era tanto logica che non suscitò nè meraviglie nè recriminazioni, come apparve logica la condanna contemporanea del Boccaccio (« donec corrigatur ») e quella, di poco posteriore, della *Storia* del Guicciardini (v.). Nel nuovo Indice l'opera di M. non compare, non perchè ora sia giudicata meno contraria all'ortodossia cattolica, ma perchè è ovviamente compresa nella condanna generale del CJC.

5) Nullameno il M. continuò a dettar legge nella condotta politica; i capi di Stato, anche quelli che si fregiavano del titolo di « cattolico » o di « cristianissimo », non si dipartivano dal *Principe* e lo tenevano perfino sotto il guanciale. Le confutazioni del M. si moltiplicarono a non finire più. I protestanti non erano meno severi. La prima critica sistematica di M. è, a quanto ci consta, quella di Inn. Gentillet (v.), calvinista giureconsulto francese (*Discours... contre N. Machiavel*, Ginevra 1576, detto poi *Antimachiavel*; quest'opera fu preparata dai *Commentarii del regno* del 1571, che, nell'ediz. di Leida 1647, hanno il titolo *De regno adv. N. Machiavellum*). Il M., nell'opera del Gentillet, è una bandiera che l'autore si industria di presentare, quanto più gli è possibile, sporca e abominevole: M. è un profano di politica, inetto negli affari, ignorante di storia, imperito nell'arte militare, macchiato di tutti i vizi, fautore della tirannide, sfacciato assertore dell'ateismo e dell'immoralismo. Tale è il maestro a cui si ispira la infausta politica di Caterina de' Medici e di quegli Italiani che hanno contaminato la Francia. Lo scopo ultimo del Gentillet è evidente: non mirava a criticare il M., ma, denigrando il M., mirava a criticare, come detestabile machiavellismo, i sistemi di governo dell'italiana Maria de' Medici e a suscitare contro gli Italiani una nuova S. Bartolomeo che vendicasse la S Bartolomeo subita dai calvinisti. Il contrasto religioso cattolici-riformati, che è alla origine delle lotte francesi intestine, è sottaciuto (anzi, è annullato là dove, stranamente, il Gentillet identifica la religione cattolica con quella riformata), ed è sostituito col contrasto politico nazionalistico Italiani–Francesi, nel quale il primo termine viene dipinto ed esecrato come machiavellismo. Ingenuità o malizia « machiavellica »? Il furioso « antimachiavellico» non si perita di adottare il deprecato « machiavellismo » quando torna utile alla sua tesi. Con M., poi, anche Gentillet condanna la Chiesa romana e il papato, colpevoli di aver corrotto la religione e i costumi. Non accetta peraltro la seconda accusa che M. fa al papato: di aver danneggiato l'unità d'Italia, poichè, secondo il Gentillet, il papato nuoce ai lontani ma giova ai vicini: ha tradito e tradisce la Francia, ed è la causa della sua rovina. Il *Discours*, ritenuto favorevole al machiavellismo che voleva criticare, e per altri suoi errori, fu messo all'Indice (18–XI–1605); e le sue diffamazioni contro gli Italiani furono fieramente confutate dal medico e filosofo fiorentino residente in Francia, Paolo Mini (*Difesa della città di Firenze e dei Fiorentini contro le calunnie, et maldicentie de' maligni*, Lione 1577).

6) Jean Bodin (v.), nella *République*, apparsa nello stesso anno del *Discours* di Gentillet, rinnova al M. le accuse consuete di empietà religiosa e di immoralismo, e insiste nel rimproverare a M. l'ignoranza del contenuto etico-giuridico della scienza politica, irriducibile alle volgari ragioni di utilità politica.

7) Nulla di nuovo ci dice l'antimachiavellismo di un altro protestante, Franc. de la Noüe, bretone (*Discours politiques et militaires*, Basilea 1597), che rinvia all'opera del Gentillet.

8) Tra i cattolici, Ant. Possevino (v.) dalla lettura del Gentillet (di cui aveva tra mani una copia anonima) trasse motivo per condannare non solo il M. autore di quello « sceleratum Satanae

organum » che è il *Principe*, impius naturae, juris, religionis osor et atheismi invector » (per cui « blasphemans evomuit damnatam animam »), ma anche lo stesso Gentillet che « facile blasphemando Machiavellum aequat et superat » (*Judicium de Nua, Joh. Bodino, Phil. Morneo, N. Machiavello*, Roma 1592). E opponeva ai due gli esempi biblici, la dottrina degli scrittori ecclesiastici e in particolare il *De regimine principum* di S. Tommaso.

9) Il prete oratoriano Tommaso Bozio (1548-1610) da Gubbio, in *De imperio virtutis* (Roma 1593), *De ruinis gentium et regnorum* (ivi 1954), *De jure status* (ivi 1600), censura in M. l'esaltazione dell'immoralità politica e l'apologia del paganesimo: il governo del mondo non è fondato sul caso o sulle potenze ferine, bensì sull'intelligenza e sulla virtù; dalla virtù, e in particolare dalla virtù cristiana, dipende l'ordine politico e la felicità temporale. In *De robore bellico* (Roma 1593), il Bozio esalta la fortezza cristiana, dimostrata anche nelle imprese belliche e nella vendicazione delle pubbliche ingiurie, contro l'opinione machiavelliana che la virtù cristiana renda gli uomini ignavi e imbelli. Nel *De antiquo et novo statu Italiae* (Roma 1594), il Bozio non solo corregge alcuni errori storici di M., ma addirittura ne capovolge la concezione generale della storia d'Italia: il mondo cristiano è superiore al pagano come la luce alle tenebre, l'ordine al caos, la barbarie alla civiltà; il merito della organizzazione, libertà, pace, prosperità d'Italia, spetta al papato; l'unificazione d'Italia può effettuarsi soltanto sotto l'autorità del Papa; che essa non sia mai stata stabilmente realizzata non è colpa del Papa, ma della oppressione in cui fu tenuta la Chiesa e la religione cristiana, e delle divisioni interne dei comuni e principati italiani. Il Bozio, con queste opere, « è il primo italiano, e si può dire europeo, che abbia dedicato un impegno di spessore contro il M. » (R. DE MATTEI in *L'Oss. Rom.*, 6-VI-1952).

10) La tesi « guelfa » del Bozio trova sviluppo negli stessi anni, in tre discorsi di SCIPIONE AMMIRATO (*Opuscoli*, Firenze 1637, II, p. 36 ss): non è vero « che la Sede apostolica tenga l'Italia divisa » e che avesse impedito la sua unità, la quale, in verità, fu ostacolata da diverse circostanze e neppure oggi è matura: del resto, le rivalità regionali, la necessità di rispettare l'indipendenza della S. Sede, la difficoltà di scegliere la capitale consigliano l'unione federalistica.

11) Gli scritti contro il M., generali o speciali, cattolici o protestanti, in Italia e fuori, ormai non si contano più. M. è il bersaglio obbligato contro il quale scagliano frecce, più o meno avvelenate e più o meno centrate, moralisti, filosofi del diritto e della politica, i primi teorici della « ragion di Stato », utopisti e riformatori (alcuni sono già citati; v. anche *Politici e moralisti del Seicento*, Famiano Strada, Ludov. Zuccolo, Ludov. Settala, Torquato Accetto, A. G. Brignole Sale, Virgilio Malvezzi, a cura di B. CROCE e SANT. CARAMELLA, Bari 1930).

12) Tra la fine del '500 e gli inizi del '600 si diffondono i neologismi « machiavellismo », « machiavellico », « machiavellizzare ». La figura storica del M. tende a scomparire (quindi si dimenticano le condizioni effettive in cui M. dettò le sue massime) e diventa una categoria della filosofia politica. Categoria più adatta a suscitare esecrazioni che sforzi di comprensione: per chi presuppone la conciliabilità tra politica e morale cristiana e, nell'angosciosa frattura « effettuale » fra esigenze politiche ed esigenze morali, vuol vedere soltanto un episodio contingente correggibile con una appropriata educazione del principe e dei sudditi, per costui il messaggio machiavelliano sarà sempre deprecato come immoralità e ateismo, volgare violazione delle eterne strutture etico-giuridiche della società politica. E, come suol avvenire, la critica all'idea di M., trascina l'insulto alla persona del M., disprezzato come ignorante della storia e della politica, insozzato di tutti i vizi (« scelere pollutus omni », « porcus et pecus », « phiala irae Dei », « ignorantissimus omnium scientiarum », lo dice il CAMPANELLA) e addirittura pazzo (v. il *Saggio della sciocchezza di N. M.* [1697] del p. G. LOR. LUCCHESINI [v.], dove si vuol dimostrare che M. era un povero « folle », « affatto privo di senso », « mentecatto », « ridicoloso statista » . . .; la tesi inconsueta meravigliò anche il revisore, il quale così si esprime: « novi etenim nonnullos ante hoc tempus celebratissimos scriptores impium plane ac nefarium Machiavellum connotasse; delirum et insanum, neminem », p. 13).

13) L'epoca dell'ILLUMINISMO (v.) continua la campagna contro il M., pur partendo da presupposti teoretici diversi da quelli che avevano sostenuto le condanne precedenti. L'etica razionalistica del DEISMO (v.) o del GIUSNATURALISMO (v.) non fu più tenera verso il M. di quanto non fosse stata l'etica cristiana del TEISMO tradizionale (v.) e della teologia rivelata. Le teorie sulla naturalità, secondarietà e moralità dello STATO (v.), la pretesa di un assolutistico DIRITTO DIVINO DEI RE (v.), l'aspirazione a una TEOCRAZIA (v.) fanno luogo alla concezione contrattualistica della associazione politica, a un RAZIONALISMO (v.) scientifico naturalistico, a un diritto naturale che si ritiene universalmente valido « etiamsi daremus Deum non esse » (Grozio); ma neppure in questa nuova prospettiva poteva essere accolto lo sfrenato volontarismo individualistico di M. regolato soltanto dalle esigenze umanoferine della « realtà effettuale ». Il prodotto più tipico e più noto di questo nuovo antimachiavellismo è l'*Antimachiavelli* nato dalla collaborazione di Federico II di Prussia e di VOLTAIRE (v.); la redazione originale di Federico, dal titolo: *Réfutation du Prince de Machiavel*, appare solo nel 1848 (ediz. ufficiale delle opere), mentre il rimaneggiamento di Voltaire (*L'Antimachiavel ou examen du Prince de M.*) apparve nel 1740 (v. TOMMASINI, *o. c.*, I, p. 54, n. 1; C. BENOIST, *Le machiavellisme de l'Antimachiavel*, Paris 1915).

In realtà, la critica a M. può essere valida solo dal punto di vista della morale religiosa cristiana; abbandonata la quale, M. è imbattibile e chi lo critica cade nella più miserevole retorica. Federico vuol dimostrare che le massime del M. sono riprovevoli, *perchè sono dannose* agli stessi interessi dei principi; ad es., la simulazione volpina è condannata in quanto dannosa al principe, perchè gli uomini non si lasciano sempre ingannare; ciò si dica anche della violenza, che la stessa storia dei principati italiani si è incaricata di sconfessare come metodo politico. È una morale utilitaria quella che guida la penna di Federico. E, dunque, puro machiavellismo. Cinta la corona reale, avrebbe voluto distruggere lo scritto a cui aveva affidato il suo antimachiavellismo teorico, per essere più li-

bero di esercitare il machiavellismo in pratica. Voltaire non glielo permise. E Federico, pacificandosi col M., chiederà ai posteri di distinguere in lui « il filosofo dal principe, l'uomo onesto dal politico ».

B) *Le valorizzazioni di M.* È un fatto impressionante che queste obiezioni al M. si ripetano per 4 secoli; e « ancora non hanno ammazzato nè l'opera sua nè la sua fama » (Papini). Segno è che l'opera sua contiene elementi di verità, i quali, per quanto possano apparire dolorosi e ripugnanti, debbono essere non già disprezzati con una smorfia ma compresi e valutati.

a) In pratica, si sa e fu già detto, le massime di M. trionfano (e non solo in politica!), anche presso coloro che le bestemmiano in teoria. E pure in dottrina il M. trovò sempre seguaci panegiristi: più scarsi e meno clamorosi dei detrattori, ma forse più attivi facitori di storia. Già il Botero se ne preoccupava: « eo tandem deventum est ut *plerique* in sententiam, sive potius haeresim, N. Machiavelli, hominis sane ingeniosi sed parum christiani, propendere viderentur atque assererent regem, si maiestatem suam salvam atque incolumem esse velit, non oportere intra Evangelii fines administrationis suae rationem continere » (*De regia sapientia*, Milano 1583, nella dedica al duca Carlo Emanuele di Savoia). Gugl. Cappel nel 1553 traducendo in francese il *Principe*, ne esalta la sapienza politica e la difende dall'accusa di immoralità e di ateismo. Tra i teorici della « ragion di Stato », non tutti accusano il M. di aver voluto canonizzare una diavoleria, ma alcuni gli riconoscono il merito di aver scoperto la politica come arte e scienza speciale, o almeno di aver richiamato l'attenzione sulle sue peculiari esigenze: ciò che fu Galileo per la fisica, il M. fu per la politica, comunque poi abbia a giudicarsi, in sede morale, la nuova categoria della politica da M. delineata. Elogi ed apologie di M. si trovano in Gasp. Scioppio (v.), Alberico Gentili (v.), Bacone da Verulamio (v.). Nel '700 la fama di M. si consolida. Montesquieu (v.) lo utilizza fino ad essere accusato di plagio. Sotto gli auspici di lord Cowper e del granduca di Toscana Pietro Leopoldo, esce la grande edizione fiorentina del 1782, e in S. Croce il M. ha un monumento (1787) con la celebre epigrafe: *Tanto nomini nullum par elogium*. Giov. Baldelli gli dedica una seria biografia (*Elogio di N. M.*, Londra [Firenze] 1794). Rousseau e Foscolo lo esaltano come smascheratore dei tiranni. Nel Risorgimento (v.) il M. è lodato come assertore dell'amor patrio e dell'idealità nazionale, come « il Galileo della politica » (Gioberti), come artista della prosa. Presso gli scrittori cattolici perdura la critica al suo immoralismo e l'insistenza sul principio che l'onestà è in definitiva la più feconda politica e « impolitico è tutto ciò che non è onesto » (Gius. Frapposti, *Suqli intendimenti di N. M. nello scrivere il Principe*, Vicenza 1856², p. 71), mentre presso le correnti del pensiero acristiano (v. Hegel, Idealismo, Positivismo, Marx, Comunismo, Irrazionalismo; cf. Politica) il M. è esaltato tra i grandi filosofi per aver scoperto l'autonomia della politica rispetto alla morale, anzi una morale nuova, la morale dello Stato come valore supremo e l'identità del fatto col dover essere.

b) *Le rivalutazioni del M.* sono condotte per vie diverse, secondo la diversità del punto di vista dell'interprete. In particolare: chi crede nella validità obiettiva universale eterna dell'etica tradizionale, non potrà fare merito al M. di averla misconosciuta e sostituita, e non avrà altro modo di giustificare il M. se non credere che l'immoralismo ateo delle sue massime più odiose e conturbanti è fittizio o, quanto meno, accidentale e secondario, inteso a suscitare interessi legittimi e santi. Coloro, invece, che non accettano il valore eterno dell'etica cristiana, non avranno ritrosia ad ammettere che M. l'ha violata, ma gli faranno merito di averne rotto il secolare incanto, di averne denunciata la fragilità e la perniciosità pratica e di averla sostituita con un'etica più pertinente e feconda.

c) La prima interpretazione domina, fra gli avvocati del M., fino al sec. XVIII.

1) Per alcuni, il M., sotto colore di istruire i principi, svela ai popoli « di che lacrime grondi e di che sangue lo scettro ai regnatori » (Foscolo; così anche Rousseau). Il M. era un democratico, repubblicano, rivoluzionario che faceva il doppio gioco: praticava la politica e le corti principesche per smascherarne poi le ribalderie tirannicheil *Principe* è una finzione letteraria, come il *Giorno* del Parini, una « ironia » simile a quella che praticava Socrate a scopo didattico. Come Parini, M. finge di insegnare ciò che vuol da tutti riprovato e mira a suscitare l'indignazione e la ribellione contro i nuovi principati tirannici. Malauguratamente i principi non compresero il gioco, o, comprendendolo troppo bene, stettero al gioco: e presero il M. come maestro quando dovevano sentirlo come fustigatore. Non compresero il gioco gli antimachiavellici nè la Chiesa stessa: le loro condanne sbagliano largamente il bersaglio.

La tesi, ognun vede, è fragile. Si può riconoscere che l'opera di M., svelando gli orrori della politica a coloro che non ne avessero avuto d'altronde contezza, abbia destato l'insurrezione rivoluzionaria degli animi bennati contro i tiranni; ma che tale sia il significato genuino, inteso dal M., e l'unico valore della sua opera, non possiamo credere. Non riusciamo a pensare che tutta la polemica antimachiavellica sia originata dal non aver avvertito l'intendimento satirico del M. La finzione letteraria del Parini non lascia dubbi; ma che l'opera di M. sia finzione letteraria non v'è alcun indizio.

2) Per altri, M. insegna davvero, senza finzione, bricconerie brigantesche. In fondo, l'animo suo nobile e retto non vi consente: egli non tradì mai la fede (v. lettera citata al Vettori) e fu sempre, in pratica, il più intransigente antimachiavellico. Ma, acceso da violento amor di patria, non stette a guardar per il sottile i mezzi che potessero condurre a un'Italia finalmente unita e liberata dal « barbaro dominio ». Suggerì dunque all'auspicato futuro re d'Italia anche i più scandalosi tranelli della politica, ritenendoli giustificati dalla bontà del fine sognato.

Che l'opera di M. tragga ispirazione e alimento, e quindi unità e nobiltà, da un profondo fuoco patriottico; che esso abbia potuto talmente ipnotizzare la sua mente da indurlo a legittimare, per il fine santo, anche gli accorgimenti politici giudicati in altri casi e per altre ragioni obbrobriosi, si può agevolmente concedere; con che il « machiavellismo » potrà apparire meno freddamente malizioso e meno odioso. Ma, neanche così edulcorato, il M.

non potrà essere purgato dall'accusa di aver sostenuto, almeno in un caso — tipico ed eccezionale fin che si vuole — l'incriminato principio « machiavellico » che lo scopo buono legittima l'adozione dei mezzi malvagi.

3) Per altri, M. non è un *maestro* di nequizie politiche, ma soltanto lo *storico* della « realtà effettuale », cioè della politica in atto nel Rinascimento. Non insegna, ma descrive, senza dare pronunciamenti morali ulle malvagità narrate. Nei *Ragguagli di Parnaso* di Traiano Boccalini, M. così si difende davanti ad Apollo: « Io non capisco perchè mi si voglia condannare, non avendo io fatto altro che descrivere la condotta e le azioni dei principi quali ce le narrano tutte le storie. Se essi non sono puniti di ciò che fanno, debbo io esser condannato al fuoco per aver descritto le loro azioni? » (centuria I, rag. 89).

Certamente, l'opera di M. ha pure un valore di storia vera, specchio impressionante di quella cosa spurcissima che di fatto fu sempre la politica, e se si vuole, istruttivo come il *De contemptu mundi* del medioevo o *La miseria dell'uomo* di Pascal. Senonchè, il M. non è un semplice narratore agnosticamente estraneo ai fatti narrati, ma è anche e soprattutto un appassionato limpidissimo precettore. Quand'anche egli fosse degradato a puro storico (ma non c'è uno storico così puro da non essere anche un giudice!), si può sempre chiedere: come egli giudicava « moralmente » la realtà effettuale, frodi, simulazioni, rapine, omicidi... che descriveva? L'atteggiamento agnostico è una volgare bugia: il giudizio di valore potrà essere sottaciuto o espresso, sarà positivo o negativo secondo le diverse concezioni morali, ma non può essere evitato, solidale com'è con l'intelligenza stessa. In particolare, l'epoché scettica è alienissima del temperamento mentale di M., lucido teorico estremista, che nel fenomeno politico ama astrarre l'elemento semplice generale erigendolo prestamente a legge e fissandolo in taglienti sentenze ormai famose. Il coraggio del giudizio, anche morale, non è la qualità che faccia difetto al M., il quale ne usa largamente: « debbe uno principe... », « è laudabile... », « sarebbe laudabilissima cosa... ». Qual'è, dunque, il giudizio morale che M. dà della realtà politica?

4) Il M. è un assertore della morale cristiana, della quale in più luoghi riconosce il valore: è « laudabile » per un principe conservar la fede, « sarebbe laudabilissima cosa » che egli possedesse tutte le virtù ritenute buone... Egli stesso riconosce la malvagità morale delle massime che passarono poi sotto il nome sinistro di machiavellismo (cf. *Princ.*, XVIII, 3: « se gli uomini fussino tutti buoni, *questo precetto non sarebbe buono* »). Perchè, dunque, le insegna al suo principe? Esse sono poste da M. sotto due condizioni presupposte: da una parte, la volontà assoluta del principe di salire, di dominare, di conservare il potere a ogni costo, che induce il principe a mettere in atto qualsiasi mezzo, buono o cattivo non importa, che conduca efficacemente al fine; d'altra parte, la malvagità degli uomini, coi quali una politica ragionevole ed onesta sarebbe rovinosa. Sicchè il « machiavellismo » sarebbe: *moralismo in assoluto* o astrattamente, ma *immoralismo ipotetico* quando in concreto si verificano le due condizioni anzidette.

Tale è il senso più ovvio e più esplicito dell'opera machiavelliana. Peraltro è facile osservare che l'immoralità non può essere suggerita neanche in via d'ipotesi. Un cristiano coerente, a un principe che volesse dominare *ad ogni costo* non insegnerebbe pratiche riprovevoli conducenti al suo scopo, ma lo distoglierebbe dalla insana volontà di dominare a ogni costo: a un ladro che s'appresta a scassinare non fornisce i grimaldelli, ma lo invita a desistere dal malo proposito. Inoltre, quand'anche fosse ammessa una malignità degli uomini così radicale e invincibile da rendere impossibile una politica onesta, il cristiano coerente non esiterebbe a concludere: ebbene, si rinunci alla politica, poichè non si può perdere l'anima per guadagnare il mondo. Il M., invece, non sceglie la via del « cristiano coerente ». Perchè? probabilmente perchè il rispetto professato in assoluto per la morale cristiana era più convenzionale e l esteriore che convinto e profondo. Del resto, il M., lungi dal deprecare l'avverarsi della prima condizione, la desidera e la invoca con sincera passione, almeno per quanto riguarda il principe che unificherà l'Italia (v. *Princ.*, XXVI); e, dunque, almeno in questo caso, il detto immoralismo ipotetico diventa assoluto. La seconda condizione, poi, sembra per M. definitiva e insuperabile, poichè la malignità umana è per lui innata e incorreggibile; e, dunque, l'immoralismo della politica della bestia è per lui una necessità non più ipotetica ma assoluta; e il suo rispetto per una morale cristiana, dichiarata inefficace, anzi dannosa, anzi impossibile nelle effettive condizioni umane, non può essere che retorica, residuo di un'abitudine ossequiosa tratta dall'ambiente e dalla tradizione.

5) Non si possono oltre spingere queste analisi senza sfregiare il volto storico di M., di fatto attraversato da venature contraddittorie che non riescono a trovargli un equilibrio stabile e a farlo uscire dall'imbarazzo. Da una parte, il M subisce la forza del cristianesimo, non foss'altro sotto la forma di senso comune e di morale naturale, anche quando ne critica dottrine e istituzioni. D'altra parte, la tremenda realtà della politica è ben lontana dalle repubbliche di Platone e degli utopisti, e si fa beffe della morale, dei moralisti, dei filosofi, che, come gli uccelli di Minerva, arrivano sempre quando il sole è tramontato: la politica è un'esigenza naturale, e la politica « bestiale » diabolica è un fatto di sempre, e nessuno potè mai correggere l'ambizione dei principi e degli stati e la smania di ribellione dei sudditi. Il cristiano perfetto che attua in politica il « dover essere », « impara più tosto la ruina che la perservazione sua » (*Princ.*, XV, 1).

E poi il « bene comune », in particolare l'urgenza dell'unificazione d'Italia, pareva che legittimasse quei compromessi fra utile e onesto, di cui è intessuta la vita quotidiana degli uomini anche cristiani. Ecco: il M. è un uomo, non più e non meno di uomo, nè un semidio nè un mostro: « un uomo italiano, toscano, fiorentino, vale a dire: profondo, furbo, intelligente, poeta, arguto e anche un tantino birbone... Tutto il nostro popolo, noi stessi, viviamo tutti ed agiamo secondo lo spirito machiavellico... L'umanità differisce dal principe di M. soltanto in questo: che dice bene mentre fa il male e si professa morale, pura, pietosa e cristiana mentre truffa, ruba, opprime e ammazza... Il M. in quel che ha di cosiddetto immorale, non ha fatto altro che mettere in forma di regole e di sentenze bell'e chiare le azioni più comuni degli uomini » (Papini, p. 6 s).

6) In particolare, M. mise in regole e sentenze le esigenze della « ragion di Stato ». In ciò starebbe il suo merito. Semmai, il suo errore fu « nel trattare, com'egli ha fatto, le varie specie di tirannie con la stessa indifferenza che i principati giusti devonsi trattare » (P. M. Doria, *La vita civile*, Augusta 1710, p. 7). Per merito di M. la politica, *come scienza*, divenne *autonoma*, con oggetto, metodo e principii proprii, staccandosi dal grande albero della filosofia e teologia medievale, di cui fin allora era considerata derivazione e corollario; per analogo processo, i creatori del metodo sperimentale avevano staccato le scienze fisiche, dando ad esse una fisionomia autonoma. Innegabile progresso. Beninteso, cosiffatta autonomia non significa, per se stessa, che la politica, come scienza, sia una scienza totale ed assoluta, senza legami con la metafisica e la morale, nè significa che la politica, come attività morale, possa sottrarsi alle norme morali; del pari, l'autonomia delle scienze fisiche sperimentali non significa che il sapere sperimentale sia il sapere totale assoluto e che lo sperimentatore sia esente dalle regole etiche.

Il M., invece, tende a concepire l'autonomia della politica dalla morale come stato di opposizione e di divorzio. Era una sua opinione personale, che parve suscettibile di correzione. E i teorici della « ragion di Stato » si adoprarono per correggerla e quindi per salvare dal naufragio la scoperta stessa di M.

Molti scrittori della Controriforma si accinsero a dimostrare che le vere esigenze della « ragion di Stato », quando siano intese a dovere, sono appieno conciliabili con le esigenze della morale. Il più significativo di questi scrittori è Giov. Botero (*Della ragion di Stato*, 1589: nuova ed. a cura di C. Morandi, Bologna 1930), che ebbe folta schiera di seguaci. Egli accetta la faccia tecnico-scientifica di M., ripudiandone la faccia immorale religiosa; accetta il machiavellismo come arte politica, ma lo traspone nella morale cristiana, purgandolo, adattandolo e presentandolo sotto categorie cristiane (ad es., l'astuzia di M. in Botero si configura come prudenza cristiana; la « fortuna » di M. diventa la Provvidenza divina, la quale, poi, in Botero sembra anche più dispotica della fortuna di M. e non lascia all'attività personale dell'uomo neanche quella metà del mondo che le lasciava la fortuna di M.: per Botero « i re, i comandanti di eserciti non sono altro che scuri, seghe, bastoni, che Dio ora deprime, ora innalza », *De regia sapientia*, lib. III). Nel *De regia sapientia* (Milano 1583) aveva ancor più accentuato il carattere etico-religioso della politica, sforzandosi di provare che « i regni e le vittorie dipendono da Dio; i regni si conservano con quegli stessi mezzi che ci conciliano il favore di Dio; si rovinano e cadono con quelle stesse azioni che ci attirano l'ira di Dio » (dedica citata).

In verità, affermare, con Botero, che « regna pietate fundantur, atque conservantur » (*De regia sapientia*, lib. I); che « ad victoriam obtinendam plus confert sacerdos quam imperator » e « victoriae orationis ardore potius quam militum robore obtinentur » (ivi, lib. II); che « omnis miseriae causa est peccatum » (ivi, lib. III)... è esatto, ma non è sufficiente a definire la politica come scienza speciale. Del pari, affermare che le piante nascono e si sviluppano per opera di Dio, è esatto ma non è sufficiente a definire la botanica come scienza autonoma, la quale si interessa soltanto delle cause seconde specifiche dei fenomeni vegetativi. Il Botero, riconducendo direttamente la politica alla religione, tende ad annullarla come scienza autonoma specifica, e a misconoscere il valore della scoperta di M.

Più scientifica ed evoluta è la concezione di Lud. Zuccolo (*Della ragion di Stato*, che è l'oracolo XI delle *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, Venezia 1621; nuova ediz. a cura di B. Croce in *La Critica* 25 [1927] 117-28 e in *Politici e moralisti del Seicento*, cit., p. 25-41), che riconosce alla ragion di Stato una più netta fisionomia specifica. Essa « tutta si rivolge al conoscere que' mezzi e a valersene, i quali siano opportuni per ordinare o per conservare qualsivoglia costituzione di repubblica, qualunque ella sia ». Comprende, dunque, due parti: una teorica, « che insegna i mezzi atti per introdurre e per conservare la forma della repubblica », e una pratica « che gli mette in opera ». È diversa dalle leggi, perchè « non dai giudici », come le leggi, « ma dai principi e dai senatori viene amministrata ». « Non però consiste nel contravvenire alle leggi », come si credette Scipione Ammirato, « avvengadiochè alcuna volta per accidente il faccia ». È diversa dalla « politica », la quale « abbraccia tutto il corpo della repubblica, e in conseguenza ha l'occhio al ben pubblico e al privato », mentre la ragion di Stato « non s'intromette se non in quei mezzi e modi i quali si aspettano all'introdurre e al conservare forme particolari di governo » e quindi mira « più al bene di coloro che sono capi della repubblica ». Inoltre « la politica mai non leva l'occhio dalla onestà » e « ci si mostra con faccia onesta e pia », mentre la ragion di Stato « sì non meno risguarda al brutto che all'onesto, non manco va dietro all'ingiusto che al giusto »; e precisamente: « se buona sarà la forma della repubblica, giusta sarà la ragione di Stato, che la risguarda; e, se la forma della repubblica sarà mala, ingiusta doverà dirsi la ragione di Stato, ch'a quella è indirizzata ». — Questi pensieri vengono ripresi e diluiti nei 7 libri *Della ragion di Stato* di Lud. Settala (in *Politici e moralisti* cit., p. 45-141), per il quale, poi, M. avrebbe tratto i suoi precetti da Senofonte e soprattutto dal V libro della *Politica* di Aristotile (ivi, p. 45); e Aristotile avrebbe esposto le astuzie dei tiranni « non per insegnare cattivi precetti, ma più tosto acciocchè i popoli conoscessero quelle machine, che a rovina loro erano fabricate, per poterle sfuggire » (p. 51).

Che la ragion di Stato così definita possa costituirsi come scienza o arte specifica, con campo e criteri propri; che essa per se stessa non elida ma sia suscettibile di valutazione morale secondo la categoria del giusto e dell'ingiusto necessariamente interessata in ogni attività umana consapevole; che essa, per se stessa, non sia in contrasto con la morale e non meriti sempre la qualifica morale di ingiusta, sono risultati che possiamo ritenere acquisiti già nelle meditazioni di M., e lo Zuccolo ben fece a rilevarne il valore perenne. Tuttavia quando, abbandonando la « valorizzazione » di M., si voglia dare soltanto una « interpretazione » di M., la possibilità di una giusta e buona ragion di Stato ci lascia perplessi. La ragion di Stato e la morale tradizionale, secondo M., sono *di fatto, sempre* in contrasto (anche *di diritto* e necessariamente, si deve aggiungere, se si accettano alla

lettera i presupposti pessimistici di M., sopra accennati). Lo stesso Zuccolo non è tanto idilliaco da non riconoscere che « per esser radi i buoni governi, ne nasce che la ragione di Stato, la quale si pratica, si mostri quasi sempre iniqua e rea. E per questo rispetto forse anco è piaciuto ai prencipi nome di ragione di Stato, acciocchè sotto la coperta di vocabolo onesto si potesse in qualche parte occultare la malvagità della cosa » (Così, con le stesse parole, anche il Settala). Ebbene, se, con M., si accetta questo universale contrasto di fatto (se non pure di diritto), allora il cristiano coerente non esiterà a condannare questa diabolica ragion di Stato e il teorico della ragion di Stato diventerà un « antimachiavellico », avendo identificata la ragion di Stato col « machiavellismo » nel suo senso deteriore.

Tale è l'atteggiamento degli antimachiavellici sopra ricordati. Fra essi il gesuita spagnuolo Pietro Ribadeneira (v.) attribuisce a M. la famigerata ragion di Stato — di cui tutti, « i barbieri eziandio e gli altri più vili artefici nelle boteghe e nei ritrovi loro discorrono », dirà lo Zuccolo —, ma non gliene fa merito, poichè la ragion di Stato è una bastarda creatura introdotta per mascherare sotto nome onesto l'empietà, che fa della religione, qualunque essa sia, un semplice strumento di potenza politica, la libertà di coscienza, che porta all' indifferentismo religioso, la separazione tra Chiesa e Stato, l'ipocrisia e tutti i vizi raccomandati nel cap. XVIII del *Principe*. Contro il principe di M., Ribadeneira profila l'ideale del principe dotato di tutte le virtù cristiane (le quali consentono anche una certa « simulazione e finzione artificiosa » da « usarsi quando la necessità il richiede », a patto « che sia poca la quantità e confettata con le leggi cristiane»): *De religione et virtutibus principis christiani, adversus Machiavellum*, Madrid 1597. Per tutte le discussioni sulla ragion di Stato, cf. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München u. Berlin 1924.

7) Quand'anche si accettasse la possibilità di una ragion di Stato buona, resta che essa « si mostra quasi sempre iniqua e rea ». Ci ritroviamo ancora dinnanzi al crudo contrasto fra « dover essere » ed « essere » denunciato con cruda franchezza da M. Ma nel contrasto non si può vivere. Occorre risolverlo: o si adeguerà la pratica al « dover esser » ideale (con che la pratica politica, purgata dai suoi peccati, ritornerà morale e santa); oppure si adeguerà l'ideale alla pratica, cioè si chiederà all'intelletto una dottrina che giustifichi la pratica malvagia.

M. non si pronuncia esplicitamente fra le due soluzioni, ma, almeno per quanto concerne il mondo della politica, si mostra anche troppo favorevole alla seconda.

E i teorici posteriori della statolatria ebbero buone ragioni per considerare il M. un loro precursore. M. è l'assertore dell'*autonomia* non solo *scientifica* ma anche *morale della politica*. S'è già detto che M. è considerato l'iniziatore della politica come *scienza naturale* speciale, condotta sulla osservazione della « realtà effettuale » passata e presente, rivolta a scoprire « ciò che è » nel sorgere e nel conservarsi degli Stati. Anche come *azione umana* la politica ha una morale propria, diversa dalla morale ordinaria: la forza e non la virtù è il fondamento dello Stato (argomento di Trasimaco) e la forza è, essa stessa, la « virtù » della morale politica.

L'autonomia della politica, in questo senso, potrebbe farsi valere soltanto come *indipendenza* della politica dalla morale, alla quale verrebbe conservato un valore proprio assoluto in un campo proprio di applicazione. Con ciò si darebbe corpo alla « teoria della doppia verità » già attribuita all'averroismo medievale e riemergente nel Rinascimento (v., ad es., Pomponazzi), per la quale ciò che è peccaminoso nella vita privata, come l'inganno, potrebbe essere lecito e doveroso nella condotta politica. (Anche la doppia verità è un punto — nero! — della vita « effettuale » quotidiana: quanti credono che la menzogna e il furto cessino di essere riprovevoli quando sono praticati in commercio! Debolezza in cui cadde anche M., e di cui forse tentava di scagionarsi chiamandola « laudabile, perchè noi imitiamo la natura che è varia », *Lett. fam.* 392–93).

Ma la « doppia verità » è una grottesca bugìa: duplice sarà la condotta, non mai la verità. E l'autonomia della attività politica doveva finire col significare non solo indipendenza ma addirittura *primato* degli interessi politici su tutti i valori, anche i più spirituali, morali e religiosi. È questa l'interpretazione che l'Idealismo (v.) diede di M.

Già nel saggio giovanile *Costituzione della Germania* (1802) Hegel (v.) aveva difeso la serietà e la verità del messaggio machiavelliano, consistente nel subordinare tutti i valori alla creazione, conservazione e potenza dello Stato. Esplicitamente e sistematicamente Hegel eleva lo Stato a valore supremo: divino reale, epifania di Dio, incedere di Dio nel mondo. La sua storia, anche quella che le vecchie categorie del « dover essere » condannavano come diabolica, è sempre storia sacra; la « ragion di Stato » che mira alla sua potenza, è l'unica sua legge ed ha in se stessa la sua moralità.

La rottura con le concezioni cristiane è qui completa. È ben vero che queste formule non si trovano in M., il quale probabilmente di fronte ad esse si sarebbe ribellato. Ma crediamo che l'immanentizzazione assoluta della politica sia l'unico modo di dare equilibrio alle intuizioni di M.: l'immanentismo moderno è, in politica, la coscienza critica sistematica di M. e, in generale, della filosofia del Rinascimento (v.).

s

Bibl. — Per le edizioni, v. Enc. It., XXI, 789 s. Aggiungi: *Tutte le opere*, a cura di Fr. Flora e C. Cordié, Milano-Verona, « Classici Mondadori », 1949, 2 voll. — *Opere*, a cura di A. Panella, « Classici Rizzoli » 1939, 2 voll. — *Il Principe*, con importante introduz. e note di L. Russo, Firenze 1943. — A. Moretti, *Corrispondenza di N. M. con Fr. Vettori dal 1513 al 1515*, Firenze 1948. — Ancora utile è la raccolta *Pensieri sugli uomini* scelti da tutte le opere di M. e ordinati da G. Papini, Lanciano 1922.

Studi su Umanesimo (v.), Rinascimento (v.), Politica; le storie della filosofia (in particolare, Eug. Garin, *Storia dei generi letterari italiani. La filosofia*, Milano 1947, 2 voll.); le storie delle dottrine politiche (in particolare, J. W. Allen, *A history of political thought in the XVI cent.*, London 1951[3]; W. Jones, *M. to Bentham*, Boston 1949; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris 1952, p. 17-85, bibl. a p. 2–5 del Supplèm. bibliogr.; Santonastaso, *Le dottrine politiche da Lutero a Suarez*, Roma 1946; C. Curcio,

Storia delle dottrine politiche. Introduz. a M, Firenze 1952).

La letteratura su M., generale e speciale, è veramente immensa, e straordinariamente varia come fu varia la fortuna del M. e come è vario il punto di vista filosofico, morale, religioso, politico dal quale lo storico si pone per giudicare M.: e fino a quando non sarà unificato il punto di vista, M. sarà *una questione che forse* [senza « forse »] *non si chiuderà mai* (B. Croce in *Quaderni di critica* 1949, fasc. 14, p. 1-9). Sotto i regimi autoritari M. risorse come autore favorito. In seguito decadde come maestro di politica, ma conservò un'importanza capitale nella storia dell'umanismo. Questo aspetto illustrarono in particolare i congressi di Parigi nel 1947 (*Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, a cura di H. Bédarida, Paris 1949) e di Roma nel 1949 (*Umanesimo e scienza politica*, Roma 1949). In questa ultima raccolta, segnaliamo: C. Giacon, *M., Suarez e la ragione di Stato*, p. 185-99; C. Fabro, *Campanella e M.*, p. 155-61; A. Renaudet, *Politique d'Erasme et politique de M.*, p 353-63; V. Arangio Ruiz, *La posizione di M.*, p. 425-32; M Merleau-Ponty, *Machiavélisme et humanisme*, p. 297-308; A. Guzzo, *Machiavellismo e umanesimo*, p. 207-16; V. Jankélévitch, *Machiavélisme et modernité*, p. 229-36; N. Ciarletta, *Laicismo e machiavellismo*, p. 75-79; A. Corsano, *Umanesimo e machiavellismo nel pensiero del tardo Rinascimento*, p. 487-94; U. Spirito, *Machiavellismo e Controriforma*, p. 389-97; J Condr. *La sagesse machiavélique: politique et réthorique*, p 81-92. — Cf. anche M. Bochenski, *Umanesimo e M.*, Padova 1949.

Indichiamo, in ordine alfabetico di autore, alcuni studi recenti.

F. Alderisio, *M. L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti*, Bologna 1950[2]. — J. Benevto, *Un « antimaquiavelo » perseguido por la Inquisicion*, in *Rev. de est. pol.*, 12 (1952) 131-40: il p. Ant. Eximeno e la sua opera *Espiritu de Maquiavelo* (1800). — G. Benoist, *Le machiavélisme*, 3 voll, Paris 1936. — Ed. Bizzarri, *M. antimachiavellico*, Firenze 1940: M. non insegnò nè l'immoralità nè l'irreligiosità, ma una nuova morale, la morale civile (distinta dalla « morale religiosa » dell'individuo), che in particolari circostanze giustifica l'azione « straordinaria » (cioè immorale): cf *Civ. Catt* 1941-I, p. 383-90. — L. Bottigliero, *M. Valore e limiti del suo pensiero*, Milano 1952. — T. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, saggio di bibliografia, Roma 1949. — E. Branderburg, *M. u. sein « Principe »*, Leipzig 1938. — M. Brion, *Génie et destinée de M.*, Paris 1948: lavoro biografico, panegiristico. — A. Brucculeri, *M. e il suo pensiero politico e religioso*, in *Civ. Catt.*, 1951-IV, p. 420-29. — F. Bruno, *Romanità e modernità nel pensiero di M.*, Milano 1952 — J. Burnham, *The Mahiavellians, defenders of freedom*, New-York 1948; vers. francese, Paris 1949; vers. ted., Hamburg 1948: il machiavellismo nel sec. XIX; cf. le critiche di H. Muller in *Vie intell.* 18 (1950) 441-48. — H. Butterfield, *The statecraft of M.*, London 1940. — G. Camposampiero, *Il problema del male in N. M.*, in *Humanitas* 1 (1946) 155-64. — G. Cardascia, *M. et Jean Bodin*, in *Biblioth. d'Humanisme et Renaissance*, 3 (1943) 129-67. — Carm. Caristia, *Il pensiero politico di N. M.*, Catania 1934, 1951[2]: critica severa. — E. Castelli, *Cristianesimo e ragion di Stato*, di vari autori, Roma-Milano, 1953, 2 voll. — R. Ceñal, *Antimaquiavelismo de los tratadistas politicos españoles de los siglos XVI y XVII*, in *Umanesimo e scienza politica* (Roma 1949) 61-67. — J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVIe s. et le cuorant libertin*, Paris 1919, spec. p. 389-438. — A. Cherel, *La pensée de M. en France*, Paris 1935 — J. Chevalier, *Les grandes oeuvres de M. à nos jours*, Paris 1948. — F. Chiappelli, *Studi sul linguaggio di M.*, Firenze 1952. — F. Collotti, *M. Lo Stato*, Messina 1939. — F. J. Conde, *El saber politico de Maquiavelo*, Madrid 1948. — A. J. M. Cornelissen, *De strijd om de moderne Staatsidee. Het Machiavellisme*, Nijmegen 1946. — B. Croce, *Prima del M.*, Bari 1944: una difesa di re Ferrante di Napoli per aver violato il trattato di pace (11-VIII-1486) con papa Innocenzo VIII; la qual difesa, peraltro, ci sembra non richiami per nulla M., essendo impiantata sui motivi classici di morale e di diritto. — C. Curcio, *M. nel Risorgimento*, Milano 1953. — B. Dennewitz, *M., Bodin, Hobbes. Drei Essays zum modernen Staatsbegriff*, Hamburg 1948 — E. Detroz, *M.*, Louvain, Paris, Milan 1938. — M. Duconseil, *M. et Montesquieu. Recherches sur un principe d'autorité*, Paris 1943. — E. Dupré Theseider, *N. M. diplomatico*. I, Como 1945. — Fr. Ercole, *La politica di M.*, Roma 1926. — Mart. Fattarelli, *Da N. M. a Tomm. Hobbes*, Como 1941: la continuità del pensiero di M. fino a Hobbes, il più rigoroso teorizzatore dell'assolutismo. — G. Fernandez de la Mora, *Maquiavelo visto por los tratadistas politicos españoles de la Contrarreforma*, in *Arbor* 13 (1949) 417-49. — O. Ferrara, *M.*, Milano 1944 (vers., spagn., Madrid 1948). — H. Freyer, *M.*, Leipzig 1938. — G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Firenze 1936[2] (religione e virtù, etica di M.). — A. Gramsci, *Note sul M. sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino 1949: l'opera di M. è una reazione contro l'organizzazione corporativa della borghesia cittadina in favore di un raggruppamento popolare della città e della campagna. — L. Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken N. M.'s*, Helsinki 1951. — M. Joly, *Dialogue aux enfers entre M. et Montesquieu*. Paris 1948. — H E. Klinck, *M. Seine Geschichte u. seine Zeit*, Basel, B. Schwabe. — R. König, *N. M. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlenbach-Zürich 1941. — J. Kraft, *Truth a. poetry in M.*, in *The Journal of modern history* 23 (1951) 109-21. — L. V. Luciani, *Sonsovino's Concetti politici and their debt to M.*, in *Public. of the modern language Assoc. of America* 67 (1952) 823-44. — Malagoli, *Il M. e la civiltà del Rinascimento*, Varese 1941. — V. Marcu, *Maquiavelo. La escuela del poder*, Madrid 1946. — J. Maritain, *La fine del machiavellismo*, in *Quaderni di Roma* 1 (1947) 19-31, 124-41. — R. de Mattei, *Il problema della « Ragion di Stato »*, in *Rivista intern. di filos. del diritto*, 1951, vari articoli. — Id., *La celebrazione della politica nel dottrinarismo italiano del Seicento*, in *Giorn. critico della filos. ital.*, 31 (1952) 197-207. — Id., *Politica e morale prima di M.*, ivi 29 (1950) 56-67: Cicerone, Matteo Palmieri († 1475), Giov. Pontano († 1503), ecc. — M. Merleau-Ponty, *Note sur M.*, Paris 1949. — F. Montanari, *La poesia di M.*, Roma 1953. — A. Moretti, *Interpretazione di M.*, La Spezia 1951. — L. von Muralt, *M.s Staatsgedanke*, Basel 1945. — A. Norsa, *Il principio della forza nel pensiero politico di N. M.*, Milano 1936. — Id., *N. M.*, Milano 1949. — — N. Orsini, *Bacone e M.*, Genova 1936. — A. Panella, *Gli antimachiavellici*, Firenze 1943. — M. Praz, *M. in Inghilterra*, Roma 1942. — G Prezzolini, *M. anticristo*, Torino 1954. — G. Quadri, *N. M. e la costruzione politica della coscienza morale*, Firenze 1948: per l'autore, M. si preoccupò di fermare la decomposizione della coscienza morale, propugnando la formazione della coscienza politica, nella città, sotto la mozione dell'autorità; M. è il moralista dello « virtù politiche » di Plotino, di Macrobio, degli scolastici; e non v'è antagonismo tra morale e politica. — A. Renaudet, *Machiavel. Etude d'histoire des doctrines politiques*, Paris 1941. — L. Russo, *M.*, Roma 1945. — G. Sasso, *Recenti studi sul M.*, in *Rassegna di filos.*, I-II

(1942) 140–54: bibl. dal 1942. — Id., *Sul VII cap. del « Principe »*, in *Riv. stor. ital.* 64 (1952) 177-207. — G. Santonastaso, *N. M.*, Milano 1947. — Th. Schieder, *Shakespeare u. M.*, in *Archiv. f. Kulturgesch.*, 33 (1951) 131–73. — Silió Cortes, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España*, Madrid 1941: in particolare, 4 scrittori spagnuoli criticarono la politica machiavellica della violenza e dell'astuzia, J. de Mariana (1536-1623), F. de Quevedo y Villegas (1580-1645), Saavedra Fajardo (1584-1648), Balt. Gracián (1601-1658). — Id., *Maquiavelo y su tiempo. Repercusion del maquiavelismo en las teorias y en las practicas de gobierno*, Madrid 1946. — A. Sorrentino, *Storia dell'antimachiavellismo europeo*, Napoli 1936. — U. Spirito, *M. e Guicciardini*, Roma 1945². — M. Sticco, *Studi sul M.*, Milano 1941. — G. Valietta, *Il « Principe » di M. e il « De regnandi peritia » di Agost. Nifo*, in *Annali della Fac. di Lett. e Filos. di Napoli*, 1 (1951) 137-55. — L. de Villefosse, *M. et nous*, Paris 1937. — E. Voegelin, *M.'s « Prince » Background a. formation*, in *Rev. of politics*, 13 (Notre Dame Ind 1951) 142-68. — E. Walder, *M. und die « virtù » der Schweizer*, in *Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.*, 2 (1944) 69-128. — J. H. Whitfield, *M.*, Oxford 1947.

MACKINTOSH James (1765–1832), n. ad Aldourie (Scozia), m. a Londra, giureconsulto, orientalista, storico, moralista, filosofo, uno degli ultimi membri della scuola scozzese. Lasciò: *Storia della Rivoluzione* del 1688 (London 1834) attinta agli archivi d'Inghilterra e di Francia, *Difesa della Rivoluzione francese* (London 1791) contro il Burke, *Miscellanee filosofiche* (London 1854, 3 voll., tradotte in francese da L. Simon), *Storia della filosofia morale* (London 1830 nella *Encycl. Britannica*, 1872⁴; vers. francese di Paret, Parigi 1836), destinata a continuare la *Storia delle scienze metafisiche* di Dugald Stewart. Questa storia non è nè completa, nè imparziale. Tutte le scuole morali sono ridotte a due: la scuola *intellettuale* e la scuola *sentimentale*. I difensori della prima sono trascurati e sacrificati ai partigiani della seconda, cioè agli amici di M. Così Ferguson, Price, Reid, Butler, Dugald Stewart sono quasi passati sotto silenzio, mentre Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Hartley sono trattati con compiacenza. Tuttavia l'opera è molto utile per la conoscenza dei moralisti inglesi. Secondo M., la utilità, in generale, è il criterio della moralità. Tuttavia la coscienza, che ci impone alcune azioni come doveri, è un sentimento indipendente dall'utilità. La legge della coscienza si confonde poi con quella della simpatia: l'una e l'altra dominano la nostra attività e la nostra vita affettiva. La coscienza rifiuta il suo assenso a ciò che è contrario alla simpatia, e lo concede a ciò che è veramente utile. L'utilità generale non è dunque il segno della moralità delle nostre azioni, se non in quanto essa si accorda con le prescrizioni della coscienza e le ispirazioni della simpatia. v. Utilitarismo, Etica, Moralità. — Enc. It., XXI, 797.

MACKONOCHIE. v. Movimento di Oxford.

MACLOVIO o **Macuto**, in franc. *Maclou* o *Malo* (c. 580–c. 640), nativo del paese di Galles, fu educato nel monastero di Lancarvan. S. Brandano invitò M. ad accompagnarlo nel viaggio all'isola dei Santi (Jona). Ordinato sacerdote, M. si trasferì nell'Armorica e fondò un vescovado presso Aleth, in località oggi detta St. Servan, di cui fu il primo titolare. Nei dintorni fondò vari monasteri. Durante l'invasione dei Bretoni, egli si rifugiò presso Leonzio vescovo di Saintes. Richiamato dai suoi diocesani, tornò ad Aleth, ma rinunciò alla sede e si rimise in viaggio, morendo a Alchembray. Le sue reliquie furon riportate ad Aleth, poi chiamata *St. Malo*. Dalla leggenda furono attribuiti a M. moltissimi miracoli; spesso è rappresentato mentre ridona la vista a un cieco, oppure con un cadavere, un lupo, una balena, una barca. A Roma sull'altar maggiore della chiesa a lui dedicata, è raffigurato in un quadro di Michelangelo Cerruti. Festa 15 nov. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 525. — *Analecta Bolland.* 10 (1891) 484-486; 12 (1893) 81; 15 (1896) 81; 16 (1897) 123 e 524, a riguardo delle due *Vite*, composte nel sec. IX, una da Bili, diacono di Aleth, l'altra da un anonimo di Saintes; e circa due componimenti poetici, uno latino del sec. VIII-IX, uno francese composto nel 1732 da Luc Gerard. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col. 1293-1318. — H. Calvez, *Les grands Saints Bretons*, Grenoble 1936.

MACLUF. v. Makluf.

MAC NABB Vincenzo, O.P. (1868–1943), n. a Portaferry (Irlanda), m. a Londra, « predicatore coraggioso, sempre originale, controversista arguto, acuto pensatore » (Voste), che all'ardore dello zelo e alla vastità della dottrina univa austerità e santità di vita. Religioso dal 1885, sacerdote dal 1891, si laureò a Lovanio nel 1893, fu maestro in teologia nel 1916, più volte priore (Leicester, Woodchester, Hawkesyard, Londra), professore di filosofia e teologia a Woodchester e a Hawkesyard. Introdusse lo studio di S. Tommaso d'Aquino all'università di Londra. Fu il primo che ottenne per sè e per gli altri di poter predicare a Hyde Park di Londra, ove guadagnò enorme popolarità.

La sua vasta produzione letteraria concerne soprattutto l'apologetica e la ascetica. Oltre ad una assidua collaborazione a *Blackfriars*, rivista dei Domenicani inglesi, ricordiamo: *Oxford conferences* (1903, ripubblicate nel 1936 col titolo *Science of Prayer*); *The craft of Prayer* (1935); *The decrees of the Vat. Council* (1907); *Our reasonable service* (1912); *The catholic Church and Philosophy* (1927); *The Church and Reunion* (1937); *The Church and the Land* (1926); *The N. Test. Wittness to S. Peter* (1937, trad. ital.); *The N. T. Wittness to our Blessed Lady* (1930, trad. ital.); *A life of Jesus Christ our Lord* (1938); *Mary of Nazareth* (1940). Per le altre opere, cf. Voste in *Analecta O. P.*, 51 (1943) 183–186. Anche *God's ways of mercy* è tradotto in ital. (da A. Castelli, *Speranza buona*, Milano 1950²).

MAC NEILL Eoin (1867–1944), grande patriotta irlandese, storico e filologo, professore di storia antica e mediev. all'University College di Dublino (1909–41), dove morì, membro dell'Accademia reale d'Irlanda, presidente (dalla fondazione 1928) della Commissione dei mss. irlandesi, fondatore, vicepresidente, poi presidente della lega gellica, pioniere e promotore degli studi celtici. Dopo essere stato per 22 anni nel « civil service » (dal 1887), ebbe una parte di primo piano nel campo politico dal 1913 al 1927 (capo di Stato maggiore dei « volontari » irlandesi, condannato ai lavori forzati a vita dopo il sollevamento del 1916, amnistiato nel 1917, di nuovo imprigionato nel 1920–21, deputato al Dail nel 1918 per Londonderry e per l'univers.

nazion. d'Irlanda, « speaker » nel 1921, ministro dell'educazione nel 1922, deputato per Clare nel 1923-27, rappresentante dello Stato libero nella commissione per la determinazione delle frontiere nel 1924-25. Nel 1927 si ritirò dalla vita politica per consacrarsi interamente all'insegnamento e agli studi storici.

Le sue opere (v. F. X. Martin, *The writings of E. Mc N.*, in *Irish hist. studies*, 6 [1948] 44-62) comprendono: edizioni e studi di fonti, folklore, filologia, topografia, diritto, lingua e cultura irlandesi, studi storici diversi, politica contemporanea, varia. — J. Ryan, *Essays and studies presented to E. Mc N.*, Dublin 1940.

MACO, ignoto fanciullo, ricordato da una commovente epigrafe antica catacombale: MACVS PUER. INNOCENS — ESSE JAM INTER INNOCENTES COEPISTI — QUAM STABILIS TIBI HAEC VITA EST — QUAM TE LAETUM EXCIPIET MATER ECCLESIA — DE HOC MUNDO DEVERTENTEM — COMPREMATUR PECTORVM GEMITVS — STRVATVR FLETVS OCVLORVM. È notevole anche il valore dogmatico presentato dall'iscrizione, tutta pervasa da limpida fede nella vita futura. L'epigrafista potè ispirarsi a S. Cipriano, *De lapsis*, 2, PL 4, 466.

MACONI Stefano, B. (nell'Ordine), certosino (c. 1347-1424), n. a Siena, m. a Pavia. Conquistato alla vita devota dal fascino di S. Caterina da Siena, fu al servizio di lei come membro della sua comitiva, suo segretario abituale, suo ambasciatore a Firenze (1377). Per suggerimento di lei, entrò nella certosa di Pontigliano (1381). Con rare qualità di virtù, zelo, prudenza, si consacrò ad attuare la riforma dell'Ordine, che la Santa gli aveva ispirata, nelle cariche che ricoprì: priore a Pontigliano (1382) e a Milano (1390), priore generale (1398) della parte dell'Ordine rimasta fedele ad Urbano VI (v. Scisma d'Occidente), indi, abdicato il generalato dopo aver raggiunta la riunione dell'Ordine (1410), priore a Pontigliano (1410) e infine a S. Maria delle Grazie in Pavia.

Anche da certosino contribuì, fra i primi, alla diffusione del culto di S. Caterina (v.). Ai processi di canonizzazione diede (1411) una importante deposizione (Acta SS. *Apr.* III [Ven. 1738] p 961-67): *Contestatio de sanctitate vitae et doctrina b. Cat. de Senis* (già edita a Brescia nel 1496 con la versione latina del *Dialogo*, v. sotto). Scrisse anche una *Vita* della Santa in italiano e in latino (cf. Acta SS. *l. c.*, p. 968-71). Tradusse in latino (aprile 1419) il *Dialogo della divina Provvidenza* che la Santa gli aveva dettato in volgare (cf. la nuova ediz. di J. Taurisano, Roma 1947 con introduz.; la versione fu creduta a torto opera di Raimondo da Capua). Verso il 1420 volgarizzò la *Legenda minor* scritta da Tommaso Caffarini. Compose inoltre dei *Misteri* o sacre rappresentazioni per illustrare al popolo gli episodi della vita di Caterina. Si conoscono poi una ventina di lettere indirizzate da M. alla Santa (in Grottanelli; *Leggenda minore di S Cat. da S. e Lettere dei suoi discepoli*, Bologna 1868) e una dozzina di lettere indirizzate dalla Santa al M. (nelle edizz. delle opere di S. Caterina) — Bartolomeo da Siena, *De vita et moribus b. St. M.*, Siena 1626. — v. gli storici dei Certosini (v.), Le Couteulx, Le Vasseur. — L. Ferretti, *Nel V cent. della morte del b. S. M.*, in *Studi domenicani*, 2 (1924 s) 23 s. — S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 1502. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 7, p. 182 F, cf. *Apr.* III, cit., p. 919 nota C.

MACRES (*Macri*) Macario, scrittore greco, n. a Tessalonica sulla fine del sec. XIV. Monaco di Monte Athos, chiamato a Costantinopoli dall'imperatore, fu benemerito egumeno del Pantocrator, consigliere spirituale del sovrano e grande personaggio del patriarcato. L'imperatore Giovanni VIII (1425-48) lo mandò ambasciatore a papa Martino V (1430) per trattare la unione delle due Chiese. Dimorò a Roma un anno intiero. Doveva ritornarvi per riprendere quelle trattative, quando fu sorpreso da grave malattia, e morì di pestilenza nel monastero della Madonna dell'isola di Chalki. Il futuro patriarca Giorgio Scolario ne compose l'epitaffio in esametri. In suo onore furono composti un ufficio liturgico col sinassario e una vita più estesa, ma il culto non ebbe seguito. Scrisse un trattato contro i Latini sulla processione dello Spirito Santo, alcuni testi agiografici, due descrizioni, una su S. Demetrio trafitto dalla lancia, l'altra sulla Natività, erroneamente pubblicate dal Kayser sotto il nome di Marco Eugenico. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1597 s. — H. J. Loenertz, *Ecrits de M. M. et de Manuel Paléologue dans les mss. Vat. gr. 1107 et Crypt. 161*, in *Orient. christ. periodica* 15 (1949) 195 ss.

MACRINA, S. (c. 325-380), detta la *Minore* o la *Giovane*, fu educata cristianamente dalla madre Emmelia (cf. S. Gregorio Naz., *In laudem Basilii M.*, 10, PG 36, 505 ss) e dall'ava Macrina la Maggiore (v.). Morto il fidanzato suggeritole dai genitori, si consacrò ad aiutare la madre nella educazione dei figli (5 maschi e 5 femmine), fra cui erano S. Basilio Magno (v.), S. Gregorio di Nissa (v.) e S. Pietro di Sebaste (v.), visse con la madre e fondò un monastero nel Ponto sulle sponde dell'Iris; ivi poi si raccolse fino alla morte. Il Nisseno, che l'assistette in morte e ne curò la sepoltura accanto a quella dei genitori, scrisse l'elogio funebre *Vita S. M. virginis* con animo ammirato e commosso (PG 46, 960-1000; nuova ediz. in *Gregorii Nyss. opera ascetica*, a cura di V. Woods Callahan, Leida 1952) e (ivi, col. 12-160) un dialogo *De anima et resurrectione* intitolato, dal nome della sorella, *Macrinia*. Ne dettò anche l'epitaffio: « La mia polvere [parla la terra della tomba] accoglie una vergine splendente, voi ne avete forse udito parlare: M., la primogenita della nobile Emmelia. Si nascose agli occhi degli uomini ed ora è su tutte le loro bocche, di essi tutti più gloriosa ». — Festa 19 luglio. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 296 s. — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 19, p. 589-604. — A. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, col. 829. — M. F. Cavalletti, *Santa M., una sorella cristiana del IV sec.*, Roma 1905. — G. Bardy, *Toute une famille des Saints. S. Macrine et ses frères*, in *Correspondant* 10-II-1937, p. 273-86.

MACRINA (Figlie di S.), congregazione diocesana di Basiliane, di rito greco, sorta nel novembre 1921 nell'Italia meridionale, con lo scopo di educare e istruire la gioventù femminile. Fondazioni importanti sono a Palazzo Adriano, cittadina presso Corleone, ed a Mezzoiuso presso Palermo.

MACRINA, Santa († c. 340), detta la *Maggiore* o l'*Antica*, nonna di S. Basilio (v.) e di S. Gregorio di Nissa (v.). N. a Neocesarea sul

Ponto da nobile famiglia, fu discepola di S. Gregorio il Taumaturgo (v.), non foss'altro per averne raccolto gli insegnamenti dalla bocca dei discepoli superstiti. Trasfuse lo spirito del Taumaturgo nella sua famiglia, nei due nipoti e nella loro sorella Macrina la Minore (v.). Soffrì per la fede un lungo esilio e la confisca dei beni durante la persecuzione di Diocleziano. Rientrata in Neocesarea, sopravvisse qualche tempo al marito. S. Basilio, scrivendo ai presbiteri di Neocesarea, non trova argomento più efficace a provare la propria fede se non l'essere stata educata dalla « celeberrima » M., di cui fa l'elogio (cf. *Epist.* 204, PG 32, 752 s; il medesimo motivo si ripete in *Epist.* 223, ivi, col. 825 C, scritta contro Eustazio di Sebaste). Festa 14 gennaio. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 21. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 14, p. 952 s.

MACRINO *de Alladio* (di Aglié d'Ivrea) cittadino di Alba, di probabile cognome *Fava*, pittore fiorito alla fine del sec. XV e all'inizio del XVI (nel 1528 era già morto da tempo, poichè un poeta lo ricorda così: « talem finxisse perennem Macrini memini dextram dum vita maneret »). Non si conosce la sua educazione. Egli si rivela pittore eclettico, aperto a influenze leonardesche, toscane, umbre, forse anche ferraresi, del resto povero di fantasia e legato a pochi schemi sempre ripetuti. Peraltro ha sicurezza di disegno, gusto squisito del colore, senso plastico della forma e degli spazi. Soprattutto è notevole per il lirismo religioso, dolce, sincero, che immediatamente si comunica allo spettatore. Tranne pochi ritratti, tutta la sua produzione è religiosa, dispersa in vari luoghi (museo Capitolino, Certosa di Pavia, pinacoteca di Torino, vescovado di Tortona, santuario di Crea, municipio e chiesa di S. Giovanni d'Alba, Francoforte, New-York, Filadelfia, ecc.). Si ritirava spesso a pregare e a lavorare nel cenobio degli Agostiniani di Alba. Fu suo grande protettore Novelli vescovo umanista di Alba. — Giov. Or. della Piana, *M. d'Alba*, Torino 1935, con tavole. — L.F.B., *L'opera pittorica di M. d'A. nel primo Rinascimento*, in *L'Illustr. Vat.*, 16-31 maggio 1936, p. 473-77. — Enc. It., XXI, 801 s.

MACROBIO Teodosio, scrittore latino pagano fiorito all'inizio del sec. V. È probabile che fosse oriundo d'Africa e che vi fosse stato proconsole. Possedeva appieno la lingua e la cultura ellenica. Qui si ricorda perchè l'opera sua più nota, un commento neoplatonico al *Somnium Scipionis* di Cicerone, fu uno dei principali veicoli che introdussero il Neoplatonismo (v.), ad es., l'idea dell'eternità del mondo (cap. 10), tra gli scolastici. L'opera, in due parti, è dedicata al figlio Eustachio. Il testo di Cicerone fornisce a M. l'occasione di discutere le dottrine precedenti, soprattutto platoniche, sul mondo e sull'uomo, con continuo riferimento al *Timeo*, probabilmente non al testo originale di Platone ma forse al commento di Porfirio (v.). Sembra che si servisse anche delle *Quaestiones virgilianae* attribuite a Mario Vittorino (v.); e l'idea che Virgilio non fosse soltanto poeta ma anche filosofo, pare che passasse al medioevo cristiano tramite M. — Enc. It., XXI, 802. Alla bibl. aggiungi: M. Schedler, *Die Philosophie des M. und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christl. Mittelalter*, Münster i. W. 1916. — P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodor*, Paris 1943, p. 3-36. — A. J. Festugière, *Les thèmes du « Songe de Scipion »*, in *Eranos* 44 (1946) 370-88. — L. Alfonsi, *Su un tema del « Somnium Scipionis »*, in *Latomus* 9 (1950) 149-56: il posto privilegiato dei capi di Stato in cielo, tema le cui fonti sono ricercate nel giovane Aristotile. — W. H. Stahl, *Astronomy a. geography in Macrobius*, in *Transactions a. proceedings of the Amer. philol. Assoc.*, 73 (1942) 232-58. — Id., *M.' commentary on « Scipio' dream »*, New York 1952, vers., introduz. e note. A. La Penna, *Le Paris. lat. 6370 et le texte des « Commentarii » de M.*, in *Rev. de philol., de littér. et d'hist. anciennes* 24 (1950) 177-87: il cod. in questione, redatto parzialmente e poi corretto da Lupo di Ferrières (c. 820), è « un'autorità più pura e più importante » dei codd. Paris. lat. 6371 e M I V 15 F, n. 4 di Bamberga utilizzati nell'ediz. di Eyssenhardt.

MACROBIO, S., vescovo di Pchati (= Nikiu) sul delta del Nilo, successo al martire Sarapamon, soffrì egli stesso in due riprese orribili supplizi durante la persecuzione di Diocleziano, e infine venne decapitato un 26 febbraio. Trasportato dai fedeli nel suo paese di nascita, a Tchmuni, villaggio del Tihot (nell'eparchia di Nikiu), il suo culto vi si stabilì rapidamente.

Gli *Atti* sono perduti, ma sono utilizzati nel panegirico pronunciato nell'anniversario della morte di M. da abba Menas, lontano successore di M. sul seggio di Nikiu, e inoltre sono condensati nella notizia del sinassario arabo giacobita di Alessandria al 26 febbraio cioè al secondo giorno di barmahāt (qui si danno anche gli anni del martire: 131 anni, di cui 30 di sacerdozio, 37 o 67 di episcopato). La menzione di M. ritorna anche negli *Atti* fantastici di S. Macario di Antiochia e in quelli di Apa Ari, i quali *Atti* fanno parte di quello che fu detto il ciclo di Giulio di Chvehs. Cf. P. Devos, *Le fragment survivant de la Passion copte de S. Macrobe* (*ms. Paris. copt. 151*), in *Analecta Bolland.* 67 (1949) 153-64.

MACROBIO (sec. IV), vescovo clandestino di una piccola comunità di Donatisti (v.) in Roma, detti *Montenses* (cf. Optato di Milevi, *De schismate donatistarum*, II, 4, PL 11, 955 A). In precedenza, M. viveva a Cartagine nella comunità scismatica, e dovette essere del gruppo dei donatisti esiliati nel 347; ci lascia perplessi la notizia di Gennadio (*De script. eccl.*, 5, PL 58, 1064), secondo cui M. sarebbe stato presbitero cattolico in Africa, prima di essere vescovo della comunità di Roma. Il suo episcopato, ricordato da Optato nel 366 (*l. c.*, PL 11, 951 ss), dovette estendersi da pochi anni prima a pochi anni dopo il 366: nel 378 era vescovo, già da molti anni, un Claudiano, successo a Luciano, che fu il primo successore di M.

Gennadio (*l. c.*) attribuisce a M. uno scritto *Ad confessores et virgines*: « librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum ». G. Morin lo identificò col trattato pseudo-ciprianeo *De singularitate clericorum* (PL 4, 835-70); cf. *Rev. bénéd.* 8 (1891) 236 s; 29 (1912) 82-84; *Etudes, textes, découvertes* I (1913) 7. — Harnack confermò con nuovi argomenti questa identificazione: cf. *Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit.* XXIV-3 (Leipzig 1903) 1-72. Ma il Monceaux con buone ragioni ha dimostrato che il *De singularitate* non

è di M., non è di un donatista e va distinto dall'*Ad confessores* menzionato da Gennadio. D'altra parte, neanche l'*Ad confessores* sembra opera di M.: probabilmente fu composto da un diacono cattolico africano di nome M., il quale, sulla traccia dei *Testimonia* di S. Cipriano, raccolse due serie di citazioni bibliche, l'una sulla divinità di Cristo contro gli ariani, l'altra su argomenti disciplinari. Quest'ultima parte sarebbe il libro citato da Gennadio, il quale confuse il M. diacono cattolico col M. vescovo donatista ricordato da Optato.

A costui va attribuita soltanto la *Epistula beatissimi martyris Macrobi* [M. è detto « martire » per aver sofferto persecuzioni religiose e l'esilio] *ad plebem Karthaginis de passione martyrum Isaac et Maximiani* (PL 8, 767–74; cf. col. 778–84). L'opera fu composta una ventina d'anni dopo il martirio (avvenuto nel 347) e dunque verso il 366 quando M. era vescovo a Roma. (Non può essere chiamato in causa un altro M. che, ancor giovanissimo, divenne vescovo scismatico di Ippona nel 409). L'autore è un africano, esiliato dopo il 347 come il nostro M. Per aderire alle richieste dei donatisti di Cartagine, egli stese la relazione del martirio, del quale era stato testimone a Cartagine: Massimiliano aveva lacerato nel foro l'editto proconsolare sull'unione delle Chiese, e Isacco aveva protestato per quello stesso editto; arrestati (agosto 347), Isacco morì in carcere e fu gettato in mare, mentre Massimiliano fu gettato vivo in mare col cadavere dell'amico; dopo 6 giorni i due corpi furono restituiti alla riva e seppelliti con onore dai fedeli donatisti. La lettera termina con una fervida esortazione al martirio. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit*, III (Freib. i Br. 1912) 490. — P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, III (Paris 1905) 542, 544; V (ivi 1920) 82–96, 151–61. — U. Moricca, *Storia della letter. lat. cristiana*, II–1 (Torino 1928) 668–73 (bibl. a p. 628). — H von Biacha (*De pseudocyprianische Traktat « De sing. clericorum », ein Werk des Novatian*, in *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* di Sdralek II [1904] 193–256) senza solidi motivi attribuisce il trattato a Novaziano (v.).

MACROSTICO (= *scritto a grandi linee*) fu detto un simbolo di fede (o ectesi) professato da vescovi Eusebiani (v.) durante le lotte antiariane (Ἔκθεσις μακρόστιχος). Nel 341 un sinodo di Antiochia redasse a più riprese quattro formule di fede. Nel 343 un altro sinodo di Antiochia pubblicò un simbolo che fu detto M., il quale comprendeva la quarta formula del 341 e vi aggiungeva nove lunghe spiegazioni contro gli errori degli ariani, dei sabelliani, di Marcello di Ancira, di Scotino (Fotino) e contro S. Atanasio, che aveva combattuto la volontarietà (βουλήσει κ: θελήσει) della generazione del Verbo da parte del Padre. Nel 345 una deputazione di vescovi orientali (Demofilo, Eudossio, Macedonio e Martino) venne a Milano per esporre la fede dell'Oriente davanti ai vescovi occidentali e all'imperatore Costante: portavano con sé, appunto, l'ectesi macrostica. Questa non raccolse il consenso; e i vescovi orientali rifiutarono di condannare più decisamente l'arianesimo.

Il testo dell'ectesi m. è conservato da S. Atanasio (*De synodis*, XXVI, PG 26, 727): le tre Persone sono chiamate, con espressione conciliante, πρόσωπα; si afferma l'inseparabilità del Padre e del Figlio e l'identica eccellenza divina; ma nel n. 6 c'è la formula semiariana ὅμοιος (= simile), benchè attenuata con κατὰ πάντα (= in tutto). — v. Arianesimo e Semiarianesimo, anche Eudossiani. — V. Ermoni, *Antioche* (*conciles d'*) in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1434. — G. Bardy, *L'evoluzione dell'arianesimo*, in Fliche-Martin, *Storia d. Chiesa*, trad. it., III (Torino 1939) 138 ss (bibl. p. 135 ss, in nota). — Hefele-Leclercq, I–2, 735 s, 847 ss.

MADABA, villaggio dell'altopiano di Moab (v.), circa 20 km. a NE del Mar Morto (v.). M. è citata per la prima volta in un canto di guerra che la Bibbia mette sulla bocca degli Amorrei (Num XXI 30). Giosuè (v.) la conquistò, assegnandola poi alla tribù di Ruben (v.): Gios XIII 9, 16. Più tardi Joab, inviato da Davide a vendicare l'oltraggio inflitto dagli Ammoniti ai suoi messaggeri, vi riportò una splendida vittoria (I Par XIX 7–15). Il re Mesa (v.) si gloria nella sua stele d'aver tolto la città agli Israeliti che l'avevano occupata sotto Omri (v.). Essa si trova ancora sotto i Moabiti al tempo di Isaia (Is XV 2) e reca noia ai Maccabei (v.), che vendicano l'uccisione del fratello Giovanni con una carneficina (I Macc IX 32–42). Giovanni Ircano prese la città (c. 128), dopo un difficile assedio (Gius. Flavio, *Antiq. jud.*, XIII, 9, 1), ma in seguito essa appare come un possesso dei Nabatei, fino al sec. VI d. C. Il Museo Lateranense conserva un'iscrizione sepolcrale dei primi anni della nostra era, che ricorda un governatore nabateo di M.

L'epoca romana dovette segnare per M. un periodo di particolare benessere, così che, al diffondersi del cristianesimo, diventa città episcopale della provincia di Bosra. Un suo vescovo, Gaiano, partecipa al concilio di Calcedonia. Distrutta probabilmente nell'invasione persiana del 614, finisce per subire il predominio musulmano e per essere progressivamente abbandonata. Viene rioccupata nel 1880 da una colonia di cristiani proveniente da Kerak. Conta oggi circa 2.000 abitanti, per una buona metà cristiani.

Il suo nome divenne celebre dopo che nel 1896 gli scavi portarono alla scoperta dei ruderi di una antica chiesa del V–VI sec., divisa in tre navate da colonne corinzie, preceduta da un nartece, con pavimento a musaico rappresentante, nella parte rimasta, una pianta della Palestina e del Delta (la più antica che si conosca) accompagnata da 140 leggende dichiarative in greco, tratte dall'*Onomasticon* di Eusebio. Parecchie altre chiese furono ritrovate nei dintorni (almeno 8), tra cui una dedicata alla B. Vergine Immacolata ed un'altra a S. Elia (l'*Eliana*), testimoni dello splendore religioso cui il cristianesimo era pervenuto in questi luoghi (si ricordino le numerose basiliche i cui ruderi severi e magnifici sono ancor oggi visibili a Djeraš, non molto a Nord di M.). — F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II (Paris 1938) 381–2. — M.-J. Lagrange, *Le mosaïque géographique de M.*, in *Rev. Bibl.*, 8 (1897) 165–84. — Germer-Durand, *La carte mosaïque de M.*, Paris 1897. — E. Stevenson, *Di un insigne pavimento in musaico esprimente la geografia dei luoghi santi scoperto in una basilica cristiana di M. in Palestina*, in *Nuovo Bull. di Arch. crist.*, 3 (1897) 45–102. — G. Manfredi, *Piano generale delle antichità di M.*, ivi, 5 (1899) 149–70. — Vari articoli

su *Revue Bibliqne*, 1 (1892) 640, 6 (1897) 652–94, 8 (1911) 437–40. — L. Harding, *Recent discoveries in Transjordan*, in *Palest. explor. quarterly*, 1948, p. 119.

MADAGASCAR, grande isola dell'oceano Indiano (scoperta nel 1500 da Diego Diaz, che la intitolò al martire romano S. Lorenzo) di fronte alla costa orient. dell'Africa. È protettorato francese dal 1890, e dal 1946 territorio d'oltremare della repubblica francese. — Sup. 592.200 kmq. colle isole adiacenti; popol. 4.350.000 (valut. del 1950), in maggioranza malgascia, divisi in 17 tribù principali fra cui primeggiano gli Hova e i Betsileo nell'altipiano centrale (più di 1.500.000), gli Antankarana a sett., i Sakalava ad occid., i Retsimisaraka ad or., gli Antanosy a sud. I Malgasci sono comunemente ritenuti di razza derivata da un incrocio tra i negri afric. e i malesi di Giava. Vi son poi nell'isola circa 15.000 africani, 6000 asiati e più di 25.000 francesi. La religione dei Malgasci è animista, pur avendo una tal quale idea di Dio creatore e dell'anima umana; vi sono in auge il culto degli antenati e tenaci superstizioni. Circa 30.000 sono i musulmani.

La prima evangelizzazione rimonta al sec. XVI (Domenicani, alcuni dei quali furono uccisi), ritentata nel sec. XVII dai Gesuiti portoghesi, che vi ottennero qualche frutto, e dai Lazzaristi; ma quest'ultima missione finì per l'insurrezione e il massacro di tutti i Francesi del 1674. Nel sec. XVIII i Vincenziani, stabilitisi intanto alla Reunione e Mauriziò, ritentarono invano di penetrare a M., che restò senza preti sino a metà il sec. XIX. Nel 1820 i protestanti si stabilirono nella capitale Tananarive, e i due prefetti apost. Solager e Dalmond dovettero rimanere nelle isole vicine: solo nel 1855 il Finaz giunse, in incognito, alla capitale, seguito da altri. Cacciati, vi tornarono nel 1861, e da allora la missione potè impiantarsi, nonostante il protestantesimo che ottenne il sopravvento col riconoscimento ufficiale (1868), e le due guerre tra i Francesi e gli Hova (1883, 1895) durante le quali i missionari furono temporaneamente allontanati. Ma il cristianesimo resistette. Nel 1890 i catt. erano 42.220 nell'unico vicariato ap. comprendente tutta l'isola (era vicario ap. mons. Cazet † 1918). Nel 1896–98 cominciò lo smembramento: il Nord passò ai Padri dello Spirito S., il Sud ai Lazzaristi, il centro fu ritenuto dai Gesuiti. Nel 1913 M. veniva ancora suddivisa tra i Gesuiti francesi (vicariato ap. Fianarantsoa o missione dei Betsileo) e i Padri della Salette (prefettura ap. di Betafo, poi — 1918, 1921 — vicar. ap. Antsirabè): a sua volta la Congr. dello Sp. S. passava parte del vicariato del M. sett. (ora Diego Fuarez) ai confratelli (vic. ap. Majunga 1923); e nel 1933 da questo e da Tananarive si creava la missione di Miarinarivo, affidata ai Trinitari italiani. Le isole adiacenti (v. Comore) formano una prefettura a parte (*Ambanja* dal 1938) retta dai Cappuccini. Nel 1905–1909, per l'ostilità settaria del governatore Augagneur ebbero a soffrire specialmente le scuole delle missioni. Dopo d'allora l'apostolato si svolge con successo, come attestano gli ultimi sviluppi (vicariato ap. Morondava, 1938; vicar. ap. Tamatave, 1939; specialmente vicar. ap. Miarinarivo, 1939, affidato al primo vescovo malgascio) e le statistiche (1939) le quali segnano un complesso di 641·115 cattolici, diretti da 256 Padri, assistiti da 193 Fratelli, 475 Suore, 3149 Catechisti. — Piolet, *Les missions cath. françaises au XIV siècle*, Paris 1902, IV, 397–515. — Schmidlin-Tragella, II, 42–43, 169; III, e la bibl. là citata. — A. Boudon, *Les Jésuites à M. au XIX s.*, Paris 1943, 2 voll. — G. Mondain, *Un siècle de mission à M.*, Paris (Soc. des missions évangéliques) 1948. — *Clero e Missioni* 33 (1952) 122 (i Malgasci). — *L'Illustr. Vat.*, 1931, n. 14, p. 41–43; 1935, n. 15, p. 849–51; 1936, n. 1, p. 41–44; 1936, n. 22, p. 1035–68. — H. Haeck, *Missioni nel M.*, in *Ecclesia* 12 (1953) 333–39. — A. Dandouau-G. S. Chapus, *Histoire des populations de M.*, Paris 1952. — Dama-Ntsoha, *Histoire politique et religieuse des Malgaches* dalle origini ai nostri giorni, Tananarive 1952 ss. — Fr. Birkeli, *Politik og mission*, negli anni 1861–75, Oslo 1952 (riassunto in inglese a p. 456–64). — In occasione del congresso eucaristico di Tananarive, Pio XII rivolse ai fedeli un messaggio radiofonico (36–IX–1951): AAS 18 (1951) 797–800.

MADDALENA: — 1) **M.** arciduchessa d'**Austria**, *Ven.* (1532–1590), figlia dell'imperatore Ferdinando I d'Asburgo, nata a Innsbruck. Quivi visse santamente fino al 1569, quando, morto il padre, entrò nell'Istituto di Dame fondato in Hall da lei e dalle sorelle Margherita ed Elena. Di grande spirito apostolico, diede vita, col consenso di S. Francesco Borgia, a un collegio di Gesuiti in Hall, dove istituì anche una specie di oratorio per i ragazzi, nel quale venissero istruiti nella dottrina cristiana. Fece bruciare libri eretici. Fu mediatrice tra il Papa e il fratello imperatore Massimiliano. Suo direttore spirituale fu S. Pietro Canisio (v.). Nel 1905 fu introdotta la causa di beatificazione. — ASS XXXIX (1906) 113–117. — O. Braunsberger, *P. Canisii Epistulae*, IV (1905) 1097 s.

2) **M. di Canossa, B.** (1774–1835). N. a Verona l'1-III-1774, nel suntuoso palazzo dei marchesi di Canossa, fu chiamata al battesimo *Maddalena Gabriella*. Rimase orfana del padre a circa 5 anni e fu affidata a una molesta istitutrice, che ella sopportò docilmente. Crebbe virtuosa tanto da esser detta « angelo ». Entrò due volte in convento, stimolata alla vita religiosa, ma poi ne uscì per attendere alla casa, fino all'età di 33 anni. Fu a Venezia, dove s'era rifugiata durante i torbidi delle Pasque Veronesi, ch'ella, visitando gli ammalati, ebbe una prima idea della futura fondazione. Tornata a Verona, si ritirò in una povera casa della parrocchia di S. Zeno e attese all'educazione delle ragazze povere, agli infermi e ai diseredati.

La fondazione delle ***Figlie della Carità*** avvenne nel 1808, quando dovette traslocare al convento di S. Giuseppe, già delle Agostiniane. Una seconda casa fondò in Venezia, detta di S. Lucia; una terza in Bergamo, oggi florentissima; poi a Milano e a Trento, mentre quelle di Cremona, di Brescia e altre sorgevano dopo la morte di M.

Oggi l'Istituto, detto ormai delle ***Canossiane***, è diffuso in quasi tutto il mondo. Lo scopo primitivo fu alquanto allargato: la cura dei poveri e dei malati, l'educazione della gioventù femminile, la preparazione delle maestre, l'assistenza negli ospedali, asili, ecc., l'apostolato nelle missioni. Le Regole, approvate da Leone XII nel 1828, furon redatte dalla fondatrice sulla falsariga di quelle di S. Vincenzo de' Paoli (v.).

M. fu superiora dell'istituto fino alla morte, esemplare per instancabile attività in ogni causa

di bene. Fu lei a stimolare il Rosmini (v.), col quale era in santa amicizia e di cui aveva accolto la sorella Margherita, alla istituzione dei *Figli della Carità*. La sua santità fu caratterizzata da una mistica attiva e, come fu detto, realistica: dedizione a Cristo nei fratelli. Morì il 10-IV-1835, venerdì di Passione, sorretta in ginocchio. Fu dichiarata Beata il 7 dicembre 1941 da Pio XII. — AAS VIII (1941) 483-490, 431-433, 515 s. — Anonima Canossiana, *M. di C.*, Isola del Liri 1934. — I. Giordani, *M. d. C.*, Brescia 1947³. — G. de Battisti, *Beata M. di C., fondatrice delle Figlie della carità Canossiane e dei Figli della carità Canossiani*, Isola del Liri 1942.

3) **M. della Croce**, clarissa, « alumbrada » illusa e impostora. v. Illuminati di Spagna.

4) **M. dei Panettieri (B.)**, terziaria, O.P. (1443-1503), n. e m. a Trino Vercellese. Vita semplice, priva di grandi prove esterne, tutta soffusa di carità, dedita al sollievo del prossimo. Leone XII ne approvò il culto nel 1827. Festa 13 ottobre. — Acta SS. *Oct.* VI (Brux. 1856), *die* 13, p. 166 C, e *Auctarium ad diem 14 oct.*, p. 69-81. — S. Vallaro, *Storia della vita della B. M. P.*, Torino 1903. — Cereghino, *Vita*, Genova 1927. — De Ganay, *Le beate domenicane*, II (Roma 1933) 43-52. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 50

5) **M. de' Pazzi.** v. Pazzi.

6) **M. di S. Giuseppe** (1578-1637), carmelitana, n. e m. a Parigi, figlia di Ant. *Dubois* signore di Fontaines-Marans. Dopo una pia gioventù, per consiglio del de Berulle anzichè tra le Cappuccine si fece religiosa tra le Carmelitane nel convento di Parigi recentemente fondato (1604) dalle compagne di S. Teresa, Anna di Gesù e Anna di S. Bartolomeo. Già nel nov. 1605 vi era eletta maestra delle novizie, indi priora, distinguendosi per umiltà, mortificazione, affabilità, zelo, prudenza. Era in grande stima presso le corti reale e principesche. Iniziati nel 1647 i processi per la sua beatificazione, più volte per varie circostanze sospesi, Pio VI nel 1779 dichiarava l'eroicità delle sue virtù.

Lasciò una *Vita* della consorella Suor Caterina di Gesù e più di 300 lettere. — *L'oraison à l'école de la Vén.Mad. de S. Joseph*, Paris 1949. — M. Winowska, *Mère Mad. de S. Joseph.*, in *Vie spirit.* 35 (1953) luglio, p. 57-83.

7) **M. del SS. Sacramento**, carmelitana del velo bianco (1617-1697), n. a Saint-Sever-Cap (Mont-Adour) in Guascogna, quindicenne entrò nel secondo convento delle Carmelitane di Bordeaux. Per ragioni di salute dovette abbandonare il chiostro e per 10 anni visse nel mondo senza dismettere la disciplina religiosa. Rientrata in convento, brillò di tutte le virtù monastiche, distinguendosi particolarmente per la tenera devozione al Bambino Gesù. — Nella *Vie de Soeur Mad. de St-Sacrement*, scritta dal maurino Martianay (Paris 1711) sono riportati due opuscoli di M. sulle virtù teologali e sulla preghiera. Cf. Bremond, III, 558-60.

8) **M. Albrici.** v. Albrici.

9) **M. *Sofia* Barat.** v. Barat.

10) **M. *Maria Da Basco* Martinengo.** v. Martinengo.

MADDALENA (Ordine cavalleresco della), fu istituito nel 1614 dal nobile bretone Giov. Chesnel, approvato da Luigi XIII, ormai estinto. Impegnava i cavalieri ad astenersi dal duello, come dai giuochi d'azzardo, e imponeva i voti di castità coniugale, di carità ed obbedienza. I membri portavano croce d'oro smaltata in rosso, con nastro rosso e l'immagine della M. sul recto, di S. Luigi IX sul verso.

MADDALENA (Maria M.), S. — 1) *Il personaggio*. Era così chiamata probabilmente per essere di Magdala (v.), cittadina della Galilea. Per la prima volta la nomina Luca (VIII 2) tra le fedeli accompagnatrici di Gesù. Questi l'aveva liberata dall'ossessione di ben sette demoni (cf. anche Mc XVI 9). È tra i pochi presenti sul Calvario al momento della crocifissione (Mc XV 40; Mt XXVII 56; Gio XIX 25), assiste alla sepoltura di Gesù (Mc XV 47; Mt XXVII 61) e, il mattino della Risurrezione, mentre si reca al sepolcro per ungere il cadavere del Maestro (Mc XVI 1-9 e paralleli), gode tra i primi di una sua apparizione (Gio XX 11-18). È in questa celebre scena che appare l'amore venerante che la lega a Cristo: egli deve interrompere l'abbraccio, cui ella è stata trascinata per la gaudiosa sorpresa di vederlo risorto, e per la trepidazione di perderlo di nuovo. Rassicurandola (il *noli me tangere* è una impropria traduzione del greco μή μου ἅπτου, che significa: cessa dal trattenermi e sottintende: ormai mi vedrai e mi riavrai ancora con te. Cf. Zerwick, *Graecitatis biblicae cognitio*, Romae 1944, p. 35), Gesù mostra di gradire il suo amore.

In queste scene nessun serio motivo si può addurre per identificar la M. con Maria (v.) sorella di Marta e di Lazzaro (la M. fa parte di un gruppo di donne che seguono Gesù dalla Galilea, mentre la sorella di Marta è di Betania e si muove sempre attorno alla sua casa dove Gesù la va a visitare, Gio XI 1 ss, XII 1 ss; Lc X 38 ss), nè con l'anonima peccatrice di Lc VII 36-50. v. Maria varie nel Vangelo).

Eppure proprio su questa confusione si impernia, in Occidente, tutta la tradizione sulla M. La liturgia latina, celebrando la sua festa il 22 luglio fa delle tre donne un personaggio solo. La liturgia greca ha tre distinte solennità.

Nella nobile figura della M. la prima letteratura cristiana vide l'antitesi di Eva, la personificazione della sposa del Cantico, un tipo della Nuova Eva e della Chiesa (cf. Ippolito, *In Cant.* Fragm. 15, c. 3, 1-4; S. Ambrogio, *De Isaac* 43, PL 14, 516 s), prima testimone, con le sante donne, del Risorto, e messaggera della nuova vita come Eva era stata messaggera di morte (cf. S. Ambrogio, *In Luc.* X, 156, C.S.E.L. XXXII-4, p. 514; S. Agostino, *Serm. 45*, 5, *51*, 2, 3, *232*, 2, 2, PL 38, 266, 334 s, 1108; S. Greg. Naz., *Or. 45*, 24, PG 36, 657 A; S. Greg. Niss., *Contra Eun.* 12, PG 45, 892; S. Giov. Crisost., *Hom. 89* [*90*] *in Matth.*, 3, PG 58, 784, ecc.).

2) *Il culto*. Secondo la tradizione orientale, Maria M. dopo l'Ascensione si recò ad Efeso per raggiungervi S. Giovanni. È qui che i secoli posteriori pongono la sua tomba: sinassari, martirologi e scrittori orientali sono tutti d'accordo. Anche Gregorio di Tours conosce che il corpo della M. riposa a Efeso, *nullum super se tegumen habens* (*De gloria martyrum*, 29). Scavi recenti hanno permesso di constatare in tale luogo (il *Mons Celeus* con la grotta dei Sette Dormienti, v.) la meta di frequenti pellegrinaggi (*Forschungen in Ephesos, Veröffentlicht vom österreichischen Ar-*

Valva di dittico in avorio (sec. V), con le Marie al sepolcro. (Milano, Civico Museo d'arte del Castello Sforzesco).

Da un codice membranaceo della Concordanza di Eusebio (sec. XI). L'Angelo appare alle Marie sul sepolcro. (Brescia, Museo Civ. Crist.).

Coperta dell'evangelario di Ariberto (sec. XI): l'Angelo appare sul sepolcro alla Maddalena. (Milano, Museo del Duomo).

Luchino Belbello (metà sec. XV). Pagina miniata di Messale, con le Marie al sepolcro. (Mantova, Arch. capitolare del Duomo).

Incisione nella raccolta (Strasburgo 1514) delle prediche sulla Passione di Giovanni Geiler von Keysersberg. Il banchetto di Betania.

Luca Cranach il Vecchio. La Maddalena. (Museo di Treviri).

S. Botticelli: La Maddalena abbraccia i piedi di Gesù morto. (Particolare della Pietà). (Milano, Museo Poldi Pezzoli).

G. A. Boltraffio: La Maddalena. (Milano, Raccolta Gianni Mattioli).

G. Van. Scorel: La Maddalena (Rijksmuseum, Amsterdam).

Tiziano: La Maddalena. (Museo Nazionale, Napoli).

Tintoretto: Maria e Marta di Betania. (Monaco, Pinacoteca). (Fot. Alinari).

Corr. Witz. La Maddalena con S. Caterina. (Museo delle Belle Arti, Strasburgo).

Cario Dolci. (Uffizi, Firenze).

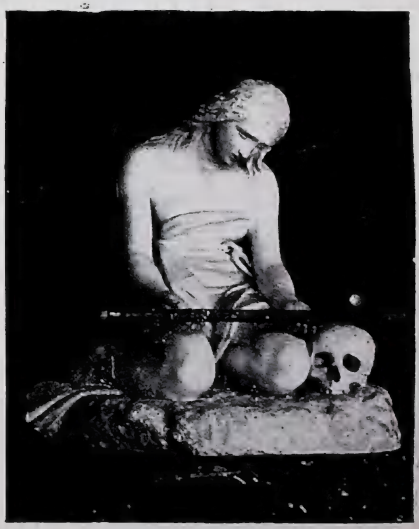
Giovanni da Milano, Maria di Betania che ascolta la parola di Gesù. (Firenze, S. Croce, Cappella Rinuccini). (Fot. Alinari).

G. B. Rizzi detto Giampietrino: La Maddalena. (Milano, Castello Sforzesco. Pinacoteca Comunale). (Fot. Alinari).

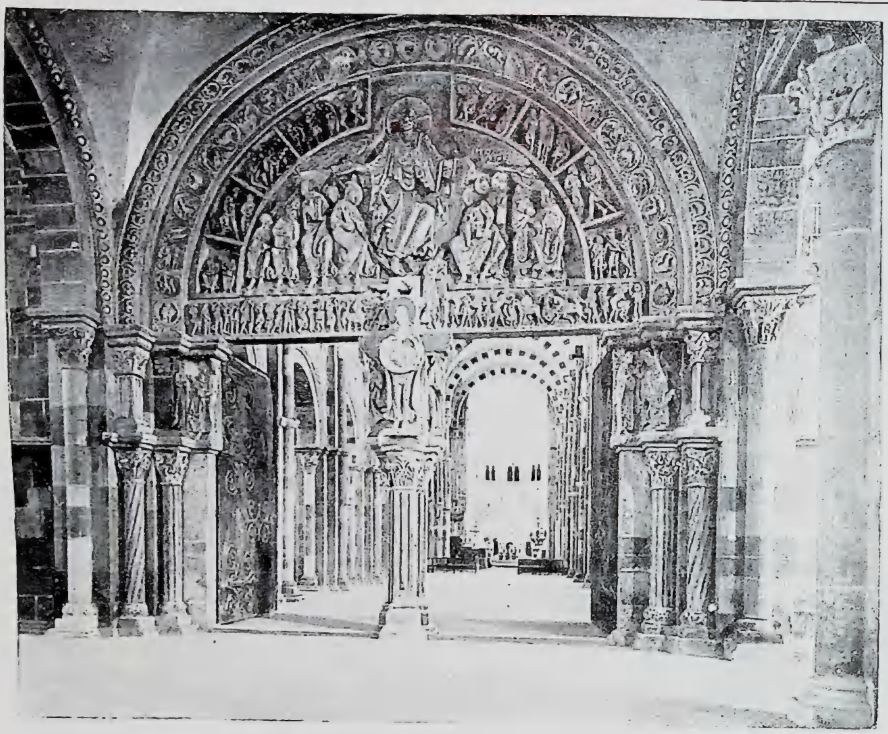
G. C. Procaccini: La Maddalena. (Milano, Pinacoteca di Brera). (Fot. Alinari).

P. Batoni: La Maddalena. (Dresda, Galleria). (Fot. Alinari).

G. Ferrari: La Maddalena a Marsiglia. (Vercelli, S. Cristoforo).



La Maddalena. Statua in marmo di A. Canova. (Genova, Palazzo Bianco).



S. Maddalena di Vézelay. (La chiesa di S. Bernardo di Chiaravalle). (Fot. Kuhn, Parigi).

Parigi. Chiesa della Maddalena.

D. F. V.

chacologischen Institute, t. IV, 2). Ancora nel 1906 l'egumeno Daniele racconta d'aver venerato la testa della M. a Efeso, ma sappiamo che nell'899 l'imperatore Leone VI aveva fatto trasportare le reliquie della Santa in un monastero sul Bosforo.

In Occidente si forma una complessa leggenda di origini oscure e non molto antiche.

Il primo luogo ove fiorisce (verso la metà del sec. XI) il culto della M. è Vézelay in Borgogna (abbazia O. S. B. fondata verso l'860 da Girard de Roussillon v.). Da allora il suo nome entra nel titolo ufficiale dell'abbazia; compare in una lettera di Leone IX del 1050; in un privilegio del 1058 di Stefano IX all'abbazia di Cluny si parla di Vézelay *ubi sancta Maria M. requiescit*.

Come sarebbe finito a Vézelay il corpo della Santa? Il più antico documento del culto di Vézelay è molto evasivo e disinvolto, limitandosi a rispondere che niente è impossibile a Dio e che non pochi increduli sono stati da lui castigati; accenna poi ad un'apparizione della M. stessa che avrebbe confermato la presenza del suo corpo in quel luogo.

Sorge ben presto, in varie versioni, un racconto della traslazione delle reliquie della Santa (si parla ora del conte Badilon, contemporaneo di Carlo il Calvo, che si reca a cercare le reliquie a Gerusalemme, ora di Girard de Roussillon, che invia tre monaci e un priore per lo stesso scopo), che restava pur sempre inverosimile. Ed ecco che un nuovo racconto tende rapidamente a sostituirsi, narrando la traslazione delle reliquie a Vézelay da S. Maximin in Provenza, al tempo di Carlo Magno. Era avvenuto che un monaco di Vézelay, visitando a S. Maximin un'antica basilica romana dello stesso nome, aveva creduto riconoscere nel bassorilievo di uno dei cinque sarcofagi giacenti senza iscrizione nella cripta, una scena della vita di Maria M., quella dell'unzione di Betania. Si pensò che il sarcofago allora vuoto avesse contenuto il corpo della Santa. Si incominciò di fatto a stabilire un rapporto tra il contenuto del sarcofago e la sua decorazione. Un secondo sarcofago, quello di S. Sidonio, offriva la rappresentazione della guarigione di un cieco; vi si vide pure un personaggio evangelico, il cieco nato di Gio IX. Si sapeva anche che la Provenza era stata per lungo tempo occupata o devastata dai saraceni. Era perciò facile far credere che dei fedeli zelanti avessero provveduto, per evitarne la profanazione, a sottrarre il corpo racchiuso dal sarcofago. Si seppe ben presto chi erano stati i pii salvatori: i monaci di Vézelay. Ecco la loro storia: il vescovo di Autun, Adalgario, era passato un giorno da Vézelay accompagnato da un cavaliere, Aleaume, fratello dell'abbate di Vézelay Odone; avendo il vescovo tessuto un panegirico delle virtù della M., patrona del monastero, il cavaliere dichiarò di conoscere dove i suoi resti si trovavano; pregato allora dal fratello, si mise in viaggio per S. Maximin e, sfuggendo per protezione celeste al pericolo dei saraceni, portò ai monaci le reliquie desiderate e pure quelle di S. Massimino. In seguito sono i personaggi già conosciuti di precedenti tradizioni che diventano gli attori di questa storia: Girardo di Roussillon e il monaco Badilon. Si dimenticano invece le reliquie di S. Massimino, che vengono ancora supposte nella sua basilica.

Questi racconti volevano autenticare le reliquie di Vezelay. Restava solo da chiarire come la M. fosse potuta arrivare in Provenza. Si disse che dopo la Pentecoste la Santa si era presa per tutore Massimino, uno dei 72 discepoli e, per sfuggire alla persecuzione scatenatasi dopo il martirio di S. Stefano, si era imbarcata con lui per Marsiglia andando ad installarsi, per predicare il Vangelo, nella regione d'Aix. Massimino era stato il primo vescovo d'Aix; la M., essendo morta prima di lui dopo 30 anni di penitenze in una grotta, era stata da lui stesso sepolta nel luogo che, dopo la morte del vescovo, aveva visto sorgere la chiesa di S. Massimino.

La storia dei monaci di Vézelay faceva ai fedeli provenzali un regalo: il luogo dove la M. avrebbe passato la sua vita di penitente e il luogo della sua prima sepoltura. La grotta fu ben presto localizzata. Già nel 1248 fra Salimbene da Parma può visitarla e lasciarne una descrizione precisa e pittoresca: è la grotta della *Sainte-Baume*, non molto distante da S. Maximin, meta di celebri pellegrinaggi.

È l'inizio delle rivendicazioni provenzali. A poco a poco i Provenzali si trovarono d'accordo nel dire che essi possedevano tuttora il corpo della M. I monaci di Vézelay tentarono di allontanare la minaccia facendo autenticare le loro reliquie nel 1265 e facendole oggetto, nel 1267, d'una solenne traslazione, cui assistettero Luigi IX con parecchi principi e il cardinal legato Simon. Ma non fu possibile mettere a tacere i Provenzali. Nel 1279, in seguito a una serie di scavi si pretese riscoprire il corpo della M. a S. Maximin: una iscrizione (un falso evidente) trovata tra gli scheletri dei già famosi sarcofagi (non anteriori al X secolo) e datata del 710, dichiarava che i resti della M. erano stati asportati dalla loro tomba primitiva per paura dei saraceni e messi al posto di quelli di S. Sidonio. Era la risposta diretta alle pretese di Vézelay: se il cavaliere Aleaume o il monaco Badilon avevano portato via qualcosa da S. Maximin, questo non poteva essere il corpo della M. Il fatto è che il nuovo santuario della M. diventa rapidamente meta di numerosi pellegrinaggi: durante il sec. XIV Papi, re e principi vi si recano in visita. La sua fama eclissa persino quella di Vézelay e vi sorge, sebbene molto lentamente e senza essere mai portata a termine del tutto, l'attuale chiesa, imponente e magnifica.

In questo tempo crescono anche i particolari e i personaggi di contorno della leggenda maddalenaica. Oltre a Massimino, diventano compagni di viaggio della M. anche S. Sidonio, il cieco nato, che diventa secondo vescovo di Aix, S. Marta, le cui reliquie avevano incominciato a esser vanto di Tarascona dal 1187, S. Marcella, ancella di Marta, Parmenas, uno dei sette diaconi di Gerusalemme e tutore (come Massimino per la M.) di Marta. Si aggiunge poi un largo seguito di vescovi per le differenti città della Gallia: S. Teofimo di Arles, S. Paolo di Narbona, S. Saturnino di Tolosa, S. Marziale di Limoges, S. Ireneo di Lione... Un posto speciale occupa Lazzaro di Betania (v.), per sette anni vescovo di Marsiglia, il cui corpo era stato riconosciuto a Autun nel 1147.

Il porto di Marsiglia fu, per molto tempo, il luogo tradizionale dello sbarco della M. e dei suoi compagni. Nel 1190 Guy di Bazoches è ancora testimone di questa credenza. Ma già nel 1212 Gervasio di Tilbury si fa eco di un'altra opinione che mostra il luogo dello sbarco molto più a est, esat-

tamente alla chiesa di *S. Maria de Mari* (anticamente S. Maria de Ratis) presso la foce attuale del piccolo Rodano. La chiesa finisce anche per cambiar di titolo chiamandosi, al plurale, chiesa delle *Saintes Maries* per ricordare due altre compagne della M., Maria di Giacomo e Maria Salome (cf. Mc XV 40), che qui sarebbero state sepolte.

Appare da tutto questo come la M. è il centro d'attrazione di tutto il ciclo leggendario della Provenza. Parecchi Santi locali o importati cambiano d'identità per diventare i suoi compagni. Chiaro è il caso dei vescovi della Gallia, tutti personaggi vissuti in diversi secoli, dal II al VI: Lazzaro di Betania non è altri che Lazzaro di Aix, vescovo del V sec.; il culto di S. Sidonio e di S. Marcella è originario dell'Alvernia; le « Saintes Maries » sembrano due sante persiane, le cui reliquie, con quelle di altri Santi orientali, dovettero essere portate in Gallia tra il V e l'VIII sec. Alla fine del medioevo le leggende provenzali circa la M. sono ormai ben fissate: tutti ripetono che ella aveva passato trent'anni alla Sainte-Baume, che nella solitudine viveva soltanto di nutrimento celeste e che ogni giorno gli Angeli la portavano a Saint-Pilon, un'altura sovrastante, dove restava lungamente in estasi. Per questo la M. diventa contemporaneamente patrona delle anime contemplative (le si attribuisce anche l'« optimam partem elegit » di Lc X 42, detto da Gesù a proposito di Maria di Betania) e delle anime penitenti.

La critica moderna è severa verso queste tradizioni, così tardive e disordinatamente artificiose. Più fiducia merita la tradizione orientale, che pur non va esente da sospetti.

3) *Iconografia*. Varie sono le scene cui l'arte cristiana fa partecipare la M., ivi compresi anche episodi evangelici riferentisi a Maria di Betania e alla peccatrice di Luca. Tra le rappresentazioni più antiche è quella dell'apparizione dell'Angelo sulla tomba di Gesù, la mattina di Pasqua (Mc XVI 1–8 e paral.; Gio XX 11-13), che si ritrova in vari sarcofagi, nelle ampolle di Bobbio e di Monza, su un pannello del portale di S. Sabina in Roma (sec. V), nel dittico d'avorio del duomo di Milano, in un musaico di S. Apollinare Nuovo in Ravenna (aa. 493–526), più tardi nella custodia d'argento di Pasquale I nel tesoro del « Sancta Sanctorum » (sec. IX), e in un musaico del duomo di Monreale.

Interi cicli di episodi sono ispirati alle leggende provenzali. Una bella serie di affreschi di Giotto e della sua scuola esiste nella cappella della Santa ad Assisi; un'altra, dipinta nel Bargello di Firenze, è andata perduta. Il ciclo di S. Croce in Firenze (1350), opera di Giovanni da Milano, è pure influenzato da Giotto.

Gli episodi più spesso rappresentati sono: la cena in casa di Simone il Fariseo, il viaggio della M. e di Lazzaro in barca, il riposo dopo l'arrivo a Marsiglia, la comunione della M. nella grotta (v., ad es., negli altari di Tiefenbronn nel Baden, Donauesschingen, Riemenschneider, Mariastern, . . . nelle vetrate delle cattedrali gotiche come a Bourges, Lione, Chartres, Assisi . . .). Nelle scene della Crocifissione, la M. spesso è accanto alla croce, pregante con le mani alzate, o in atteggiamento di tragico dolore che contrasta con quello composto della Vergine, o prostrata sotto la croce nell'atto di abbracciare i piedi del Cocifisso.

Col Rinascimento si diffondono immagini più mondane: la M. vi appare come danzatrice o come la portatrice del vaso di profumo. Tra i quadri più famosi sono quelli di Pier della Francesca nel duomo di Arezzo, del Chiodarolo nell'Accademia Carrara di Bergamo, di Timoteo Viti nella cattedrale di Gubbio, di Pietro di Cosimo, del Giampietrino, del Luini, ecc.

Poichè si raccontava che, come Maria Egiziaca, la M. era vissuta nella sua solitudine completamente nuda, gli artisti la rappresentano spesso soltanto velata o addirittura lasciata da una magnifica capigliatura, che diventa un altro elemento caratteristico della sua iconografia. In queste scene ella è soprattutto la « penitente » nel deserto o nella caverna (quadri di Tiziano, di Viti a Bologna, scultura di Donatello nel battistero di Firenze . . . .).

Altre volte appare in estasi o in atto di ricevere la Comunione (quadri del Ribera al museo Filangieri di Napoli, del Cerezo a Vienna, del Becerro al museo del Prado).

Bibl. — A) *La M. nel Vangelo*. v. i commenti esegetici ai passi citati, e Maria (varie) nel Vangelo. — Lagrange, *Jésus at-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?*, in *Rev. bibl.* 9 (1912) 504–32. — U. Holzmeister, *Die Magdalenenfrage in der christlichen Ueberlieferung*, in *Zeitschrift für kath. Theol.* 46 (1922) 402–22, 556–84. — Id., *S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et Maria sorore Lazari?* in *verbum Domini* 16 (1936) 193–9. — A. Lemonnyer, *L'onction de Béthanie*, in *Recherches de science relig.* 81 (1928) 105–17. — G. Mezzacasa, *De tribus et unica Magdalena*, in *Perfice munus* 3 (1928) 434–8. — G. Ricciotti, *Il cantiere di Hiram*, Torino 1936, p. 197–204. — P. Gorla, *Lo M. nel Vangelo*, Alba, Ediz. Paoline.

B) *Le leggende agiografiche*. J. Gazay, *Etudes sur les légendes de Ste M. Mad. et de Joseph d'Arimathie*, in *Annales du Midi* 51 (1939) 5–36, 113–67, 225–84, 337–89. — H. M. Garth. *S. Mary M. in mediaeval literature*, Baltimora 1950. — v. gli indici analitici di Anal. Bolland. dove si troverà l'indicazione dei manoscritti, delle edizioni dei testi, degli studi. Per un'informazione generale cf. Hans Ansel, *Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellenuntersuchung*. Greifswald 1937

Le leggende provenzali sono state oggetto di accese discussioni per tutto il sec XIX: v. bibliogr. generale in A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIXe siècle*, Paris² 1903, completata poi da H. Leclercq, art. *Lazare* e *Légendes gallicanes* in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 2081–86, 2432–34. — Il primo che attaccò le leggende fu Launoy (v.) in diverse opere apparse dal 1641 al 1660, seguito poi da Tillemont, II, 28–34 e 471–81, e da tutti gli storici seri del sec. XVIII. La reazione tradizionalista iniziò nel 1835 con una opera del sulpiziano M. Faillon apparsa nella sua forma definitiva nel 1848 sotto il titolo: *Monuments inédits sur l'apostolat de Ste Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée, S. Lazare, S. Maximin, Ste Marthe et les Stes Maries Jacobé et Salomé*. Favorita dall'adesione del grande liturgista dom Guéranger (*Institutions liturgiques*, Paris 1841, vol. II, p. 42), essa continuava con la seconda edizione dell'*Histoire de l'Eglise* (1850) di Rohrbacher e con l'*Histoire générale de l'Eglise* di Henrion. Persino i Bollandisti, antichi lodavano l'opera del Faillon; Lacordaire (*Ste Marie Madeleine*, 1860), Montalembert, Dupauloup (*Rev d'économie chrét.*, II série, 6 [1864] 915–934) si mettevano dalla parte di dom Guéranger.

Gli ambienti eruditi rimanevano negativi circa la storicità delle leggende. A un'opera di G. F. d'Ozou-

VILLE (*Origines de la Gaule*, 1855), faceva seguito nel 1894 il primo volume dei *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* di DUCHESNE, che fu la pietra sepolcrale delle leggende. Non mancarono reazioni anche violente, come: M. SICARD, *Ste Marie M., la tradition et la critique*, 3 voll., Paris 1910; I. BERENGIER, *Ste Marie M. en Provence*, 1925; *Archives d'hist. et d'archéol du dioc. de Fréjus et Toulon*, 1941 . . . . Ma ebbero scarsissimo seguito. Altri studiosi ripresero e consolidarono le memorie di Duchesne: E. VACANDARD, *La venue de Lazare et de Marie-M. en Provence*, in *Revue des questions historiques*, 100 (1924) 257-305, 103 (1925) 291-96; H. THURSTON, *St. Mary Magdalena and the early Saints of Provence*, in *The Month*, 93 (1899) 75-81; G. DE MANTEYER, *La Provence du Ier au XIIe siècle*, 1908; H. LECLERCQ, *l. c*; J. R. PALANQUE, *Tradition et histoire. A propos des légendes provençales*, in *Rech. de science relig.* 40 (1952) 168-79. Cf. R. AIGRAIN, *L'hagiographie*, Paris 1953, p. 358, 379.

C) Su *La Sainte Baume* e *S. Maximin*. G. MORIN, *S. Lazare et S. Maximin. Données nouv. sur plusieurs personnages de la tradition de Provence*, in *Les Mémoires de la Soc. nat des antiquaires de France*, IV serie 6 (1895) 41-42. — C. DONCIEUX, *Les sarcophages de S.-Maximin et la légende de Marie-M.*, in *Annales du Midi* 6 (1894) 349-351. — E. LE BLANT, *Les sarcophages chrét. de la Gaule*, 1886, p. 147-156. — H. LECLERCQ, *o. c.*, X, col. 2798-2820 (la famosa scena in cui il medioevo ravvisava l'unzione di Betania rappresenta, per i moderni, Pilato che si lava le mani davanti a Gesù!). — In senso tradizionalista si esprime ancora A. VINCENT, *La Sainte Baume*, Paris 1950.

D) Su le *Saintes Maries-de-la-Mer*. J. GAZAY, *Sur l'origine des traditions hagiogr. des Stes-Maries de la Mer*, in *Annales du Midi* 22 (1910) 293-298. — G. MORIN, *La formation des légendes provençales, faits et aperçus nouveaux*, in *Revue Bénédictine* 26 (1909) 24-33. — R. REY, *Les vieilles églises fortifiées du midi de la France*, 1925. — H. LECLERCQ, *o. c*, X, col. 2119-28. — A. CHAPELLE, *Les Stes Maries-de-la-Mer, l'église et le pèlerinage*, Marseilles 1922.

E) Su *Vézelay*. M. GALLY, *Vézelay monastique: le monastère, l'église, le pèlerinage et les reliques de Ste-Marie-M.*, Tonnerre 1888. — C. OURSEL, *L'incendie de Vézelay en 1120*, in *Annales de Bourgogne* 20 (1948) 58-62: quell'incendio non dovette essere così disastroso come si disse. — J. CALMETTE, H. DAVID, *Les grandes heures de Véz.* (guida storica, archeologica, descrittiva), Paris 1951. — A. PESSIER, *Le culte de St M. à Vézelay*, Saint-Père 1923 (in difesa della leggenda). — DOM SÉJOURNÉ in *Dict. d'hist et de géogr. eccl.*, VI (1932) col. 146-148. — M. R. LOUIS, *De l'histoire à la légende*. I *Girart, compte de Vienne et ses fondations monastiques*, Auxerre 1946: importante studio anche di tutti i documenti agiografici relativi alla leggenda della M. Porta qualche correzione alla tesi di Duchesne secondo cui i monaci di Vézelay avrebbero creato la M. « provenzale »; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 43 (1948) 575-81. — FR. SALET, *La Madeleine de Vézelay. Etude iconographique par Jean Adhemar*, Melun 1948. — B. DE VREGILLE, *St. Lazare d'Antun ou la Mad. de Véz.? Un problème d'antériorité*, in *Annales de Bourgogne* 21 (1949) 34-43.

F) Sulla iconografia. K. KÜNSTLE, *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg 1926, pp. 426-33. — GUY DE TERVARENT, *Les énigmes de l'art du moyen-âge*, I^e série, Paris 1938. — M. CH. BAUSSAN, *Ste Madeleine*. Collez. *L'art et les Saintes*. — A. PFLEGER, in *Hagenauer Studien*, Hagenau 1949: il tema iconografico di Cristo che appare alla M. sotto le spoglie di un giardiniere (risale al sec. IV).

MADDALENINE, MADDALENETTE, MADDALENE...: — 1) **L'Ordine della penitenza di S. M. Maddalena** ebbe conventi in Germania fin dal principio del sec. XIII (a Worms 1224, a Strasburgo 1225, a Würzburg 1227, a Spira 1228....) e anche in Francia (Marsiglia 1227). L'iniziatore sembra essere stato RODOLFO di Worms, cappellano del card. legato Corrado di Urach e canonico di Hildesheim. Già Gregorio IX (1227-1241) e Innocenzo IV (1243-1254) li onorarono di privilegi.

Scopo dell'Ordine fu dapprima la conversione delle pubbliche peccatrici. Poi accolse soltanto fanciulle illibate, che prendevano il nome di *Penitenti*, per indicare che erano morte al mondo. Vestivano di bianco, e furono pure dette *Monache bianche*. Seguirono dapprima la Regola benedettina-cistercense, poi la regola di S. Agostino, sotto la direzione spirituale degli Agostiniani. Altri simili conventi sorsero a Napoli (1314), a Metz (1432), a Parigi 1492, a Roma 1520, a Siviglia 1550 e in molte altre regioni

2) Un'altra istituzione, dovuta all'iniziativa di ATANASIO MOLÉ, sorse a Parigi nel 1618 col nome di **Maddalenette**, per raccogliere le ragazze perdute. In quella città furono aperte molte case (del Buon Pastore, di S. Pelagia, di S. Teodora...). Nel 1629 la direzione degli istituti fu data all'Ordine della Visitazione di Maria. In seguito passò alle Orsoline, infine alle Ospitaliere della Misericordia di Gesù. Gli statuti formulati nel 1637 furono approvati dalla Chiesa nel 1640, e la casa madre di Parigi venne eretta a convento. Questa promosse una fondazione a Bordeaux e un'altra a Rouen. Nelle tre case potevano essere accolte solo le fanciulle pericolate e, col permesso dei genitori, le fanciulle pericolanti. Si dividevano in tre classi: anziane e provate, che emettevano i voti e si dicevano di *S. Maddalena*; quelle che non avevano fatti i voti, ed erano dette di *S. Marta*, le quali, quando dimostravano d'essersi pienamente rinfrancate nella virtù, potevano ritornarsene nel mondo o aspirare alla prima classe, per la quale si richiedevano due anni di noviziato; quelle che erano trattenute nel convento contro loro volontà affinchè ritrovassero la buona strada, ed erano dette di *S. Lazzaro*, le quali erano sottoposte alla più stretta clausura, e non ricevevano la libertà che dopo severi esami circa la loro virtù e verace conversione.

3) Anche Leone X eresse a Roma col nome di *S. Maria M.* un convento per le fanciulle che volevano far penitenza dei loro peccati. L'istituto era posto sotto la direzione della arciconfraternita della Misericordia.

Questa antica istituzione, che in Germania nel sec. XIII ebbe fino 40 conventi, accresciuti poi con nuove fondazioni dei secoli seguenti, soffrì gravemente i moti della Riforma, della Rivoluzione francese e della secolarizzazione. Ma sussistono ancora varie case in diverse regioni, con finalità adattate e ampliate. — P. HÉLYOT, *Histoire des Ordres....*, Paris 1721, III, p. 358 ss. — M. HEIMBUCHER, *Die Orden u. Kongregationen....*, I (Paderborn[3]) 646 ss. — H. C. WENDLANDT, *Die weiblichen Orden u. Kongregationen*, Paderborn 1924, p. 101 ss, 295 s. — A. SIMON, *L'Ordre des Pènitents de Ste Marie-M. en Allemagne*, Freiburg i. d. Sch. 1918. — Per alcune notizie particolari: PH. HOFMEISTER, *Die Exemption des Magdalenerinnenordens*, in *Zeitschr. f. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. kanon. Abt.* 66 (1948) 305-29;

P. Skobel, *Innere Reformen im Convent der Magdalenerinnen zu Lauban*, in *Archiv f. schles. Kirchengesch.* 7 (1949) 126-46.

Per altre istituzioni dedicate alla M., v. Pastore (Buon) Penitenti, Religiosi VII D 5, E 2, P 1, T 4.

MADELBERTA, Santa († c. 705), vergine. Figlia del nobile S. Vincenzo Madelgario (v.) conte dello Hainaut, e di S. Valdetrude (v.) sorella di S. Aldegonda (festa 30 genn.), fu sorella di S. Landrico (v.), S. Aldetrude, S. Dentelino, e nipote di Gundoaldo maggiordomo di Clotario II. Educata nel monastero di S. Aldegonda a Maubeuge nello Hainaut, le succedette come abbadessa. Di qui le sue reliquie furon trasferite nella cattedrale di Liegi verso il 722 e nel 1489 ne fu fatta la ricognizione. Festa 7 settembre. — Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 7, p. 103-111. — Cf. anche *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 30, p. 1034 ss.

MADELGISILO (franc. *Mauguille*), **Santo** († 685), nato di nobile famiglia, educato da S. Fursèo (v.), con lui abbandonò l'Irlanda (c. 646) e, morto il maestro, entrò nel monastero di St. Riquier, nella Somme, poi si ritirò nella solitudine di Monasteriolo (Monstrelet, presso Ponthieu), dove visse di preghiera e penitenza. Negli ultimi anni di vita ebbe la compagnia di S. Vulgano che aveva preferito la solitudine al seggio episcopale di Canterbury. Il suo corpo, inumato dapprima nel romitaggio di Monstrelet, fu in seguito deposto in S. Riquier. Nel sec. XII se ne fece la ricognizione. Ariolfo, abbate Aldenburgense e già monaco di S. Riquier, all'inizio di quel secolo ne scrisse la *Vita*. Festa 30 maggio. — PL 174, 1441-1450. — Mabillon, *Acta SS. O. S. B.* IV, parte II, p. 548-555. — Acta SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 30, p. 616-621. — F. Lot, *Chronique de St. Riquier*, Paris 1894, p. 166-169.

MADERNO Alessandro (1617-1685), barnabita, teologo. N. a Capolago (Canton Ticino), si distinse per ingegno e spirito religioso. Insegnò filosofia a Pavia, e teologia nelle scuole Arcimboldi di Milano, a Lodi e a Roma. Attese al ministero ecclesiastico e alla predicazione, dirigendo le anime con spirito apostolico. Provinciale dei Barnabiti a Milano e poi assistente generale, nel 1680 era eletto generale con plauso comune. A Roma fu esaminatore del clero e consultore del S. Officio. Proibì ai Barnabiti di Francia di sottoscrivere o insegnare le 4 proposizioni del clero gallicano (v. Gallicanismo). Dottissimo in varie scienze, il suo *Cursus theologicus* (3 tomi, Roma 1671-75) fu lodato per ordine, metodo e lucidità di esposizione. Benedetto XIV lo cita più volte nel *De beatificatione*, specialmente circa le virtù in grado eroico. Era intenzione di Innocenzo XI di crearlo cardinale, ma ne fu impedito dalla morte del valente religioso, che fin dai suoi primi anni di vita religiosa si era impegnato con tutte le forze per riuscire operaio buono e utile alla sua Congregazione e alla Chiesa. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, II (Firenze 1933) 382-383. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel '600*. Roma 1922, p. 352-371.

MADERNO Carlo (1559-1629), n. a Capolago, m. a Roma, celebre architetto, nipote dei Fontana e loro collaboratore in varie costruzioni. Lasciò in Roma vasta orma dell'arte sua originale, potente, ricca di suggestiva plasticità per quanto si dica guasta dal barocchismo, in opere civili (fra cui lavori al Quirinale, al Vaticano, palazzo del card. Rusticucci a Borgo Novo, palazzo Mattei di Giove 1606-16[illegible], palazzo Varesi in Via Giulia, palazzi Aldobrandini in Piazza Colonna e presso S. Luigi de' Francesi, inizio del palazzo Barberini.., fontana in Piazza S. Pietro a destra dell'obelisco, sul Gianicolo, in Piazza S. Maria Maggiore) e soprattutto in opere religiose: facciata di S Susanna (1603), cappella e altar maggiore in S. Maria della Pace, cappella Lancellotti in S. Giovanni Laterano, interno di S. Maria della Vittoria, lavori in S. Andrea della Valle, la colonna con la Vergine in Piazza S. Maria Maggiore.... Il suo nome è legato al completamento della basilica di S. Pietro in Vaticano, con la trasformazione della croce greca in croce latina e le modifiche conseguenti e con la erezione della facciata. Il progetto del M. (ripreso poi anche dal Bernini) prevedeva due campanili laterali, che non vennero eseguiti. Gli storici dell'arte comunemente ripetono che l'opera del M. guastò le idee di Michelangelo e in particolare la cupola; la colpa viene suddivisa anche dalla commissione cardinalizia convocata da Paolo V (v.) per la bisogna. Che in altre circostanze si potesse far meglio, è facile credere; che la veneranda basilica terminata dal M. presenti armonia, grandiosità, bellezza in alto grado, sarà difficile negare. — A. Muñoz, *C. M.*, Roma s. a. — N. Carlisch, *C. M.*, München 1931. — U. Donati, *Artisti ticinesi a Roma*, Bellinzona 1942.

MADERNO Stefano (1576-1636), talora supposto fratello di Carlo M. (v. sopra), n. a Bissone (Lugano), m. a Roma, scultore. Egli deve la sua rinomanza alla meravigliosa statua di *S. Cecilia* (1599) per la chiesa di S. Cecilia in Transtevere: la rappresentò giacente, col capo troncato, nell'identico atteggiamento in cui il corpo della Santa era stato ritrovato durante un restauro della detta chiesa. In nessun'altra delle sue opere (fra cui due rilievi nella Cappella Paolina di S. Maria Maggiore raffiguranti, l'uno, papa Liberio che traccia sulla neve la pianta della basilica [v. Liberio papa, illustraz. n. 4] e, l'altro, l'esercito della Chiesa che aiuta gli Ungheresi contro i Turchi; statua di S. Carlo Borromeo in S. Lorenzo in Damaso) non ritroverà più tanta armonia e correttezza di composizione, tanta perizia e finezza di modellato. — U. Donati, *o. c.* — Id., *St. M.*, *scultore*, Bellinzona 1945.

MADIANITI, popolo nomade, originato da Abramo (v.) e Ketura (Gen XXV 2,6), situato nel territorio di Kedem, ossia nell'interno del deserto siro-arabico. La terra di Madian era propriamente non lungi dal Sinai (v.), tra Edom e Paran, dove Mosè (v.) s'incontrò con il sacerdote Jetro (v.). Ivi tuttora, a sud-est del golfo di Acaba, è una località detta Madian. Quei che avevano invece dimora fissa, si dedicarono al commercio delle ricchezze del suolo esportandole con notevole lucro. Si univano spesso con gli Ismaeliti (v.), sia per esercitare le loro razzie, sia per fermare carovane di mercanti (Gen XXXVII 25-36).

Dall'Oriente i M. penetrarono nel regno di Moab, ma vi furono battuti dal quarto re di Edom (Gen XXXVI 35). Si diffusero poi anche a nord-est del Mar Morto, nelle cosiddette *Arbot di Moab*, dove tentarono di far maledire Israele e ne divennero motivo di corruzione morale (Num XXII 4-7, XXV 6-15). In un combattimento contro gli Israeliti perdettero ben 5 re, ch'erano vassalli di Sehon, sovrano degli Amorriti (ivi XXXI; Gios XIII 21).

Al tempo dei Giudici, innondavano di montoni e di cammelli il territorio coltivato di Canaan con ripetute scorrerie, in cui essi trovavano preziosi alleati gli Amalechiti e i figli di Kedem (« figli dell'Oriente »). Gedeone riuscì a metterli in fuga nella pianura di Jezrael, uccidendo i loro principi Oreb e Zeeb e poi inseguendo il resto dell'esercito sino a Carcor, dove si impadronì dei due re Zebach e Salmana, che mise poi a morte (Giud VI-VIII).

Anche se il nome generico di M. non è stato trovato finora nei documenti assiro-babilonesi ed egiziani, alcuni nomi propri (*Abida*, *Eldaa*, cf. Gen XXV 4) sono stati riscontrati in iscrizioni sabeo-minee, altri nella toponomastica dell'Arabia meridionale e uno (*Epha*, come designazione di una tribù) negli annali del re assiro Tiglatpileser. Il parallelismo che in Abac III 7 esiste tra i nomi geografici Kūšan e Midiān indica che Kūšu, termine dei testi egiziani « di esecrazione », potrebbe essere la denominazione arcaica dei M. (cf. Albright, *Archaeology and the religion of Israel*, Baltimore 1946, p. 205, n. 49). — F. M. Abel, *Géographie*, I (Paris 1933) 285-87. — E. Zolli, *Israele*, Udine 1935, p. 20 s.

MADONNA. v. Maria SS.

MADONNERI furono chiamati i pittori di sacre Icone (v.) che, dalla Grecia, per lo più da Creta, si stabilirono e lavorarono a Venezia creando una scuola durata dalla fine del sec. XV al sec. XVIII. Il soggetto più trattato dalla loro arte era la Vergine in vari atteggiamenti stilizzati (la *Odeghetria* riproduce il ritratto di Maria attribuito a S. Luca [v.]; la *Galattotrofusa* è la Vergine allattante il Bambino; la *Glicofilusa* e la *Elusa* è la Vergine in atteggiamento affettuoso verso il Figlio ..); perciò furono detti M. Dipingevano anche il Salvatore, gli Apostoli, scene bibliche, Santi popolari e feste liturgiche della Chiesa orientale.

Tali icone si diffusero largamente nel mondo greco-russo ed ebbero anche uso liturgico, poichè erano mostrate al popolo o appese alla Iconostasi (v.) affinchè illustrassero visibilmente il contenuto della celebrazione.

Il loro valore artistico generalmente non sorpassa la ripetizione artigiana, di maniera uniforme, della tarda tradizione bizantina, qua e là avvivata da qualche influsso dell'arte veneta. Fra questi M. veneto-greci i più noti sono Andrea Rico da Candia (fine sec. XV), Michele Damasceno (sec. XVI), Eman. Zane da Retimo, Eman. Zanfurnari, Giorgio Clontza (sec. XVII). — S. Bettini, *La pittura di icone cretese-veneziana e i M.*, Padova 1933. — Id., *La pittura bizantina*, Firenze 1938. — S. Marconi-Moschini, *La raccolta di icone veneto-cretesi della comunità greco-ortodossa di Venezia*, in *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lett., arte*, 1947-49.

MADRE. Con questo nome l'uso designa la Superiora di talune comunità religiose femminili (Ordini e Congregazioni), oppure le Monache (v.) o le Suore (v.) che hanno emesso voti perpetui, oppure le Religiose che hanno nella casa religiosa o nella comunità funzioni elevate, oppure genericamente tutte le Religiose (v. Religiosi).

MADRE di Dio. v. Maria SS

MADRI: degli Abbandonati..., **(Pie) della Nigrizia**, famiglie religiose femminili: v. Religiosi VII M 1.

Le *M. degli Abbandonati* costituiscono una Congregaz. religiosa fondata (1878) a Valle di Abdalojs (dioc. di Malaga) dal sac. Saturnino Lopez Navoa canonico di Huesca, per l'assistenza ai poveri vecchi d'ambo i sessi, cui s'aggiunse anche l'educazione delle fanciulle. La casa generalizia, trasferita a Vich, è ora a Valencia (dal 1893). L'istituto ebbe il decreto di lode il 21-VII-1898 e l'approvazione il 30-VI-1908. Le costituzioni furono approvate *ad tempus* il 14-II-1934.

MADRID Cristoforo, S. J. (c. 1503-1573), n. a Daimiel (dioc. Toledo), m. a Roma. Accolto nella Compagnia dallo stesso S. Ignazio (1550), fu superiore della casa professa in Roma, assistente d'Italia. È celebre per il suo *Libellus de frequenti usu sacramenti Eucharistiae* stampato nel 1556 a sua insaputa in Napoli, riordinato poi dall'autore e stampato a Roma nel 1557. L'opera del M. — la prima, in questa materia, data alla luce dai teologi della Compagnia, poichè il trattato analogo preparato dal p. N. Bobadilla (v.) nel 1551 giacque inedito fino al 1933 — sembra essere il completamento di un opuscolo iniziato nel 1554 dal p. A. Oviedo (v.) per ordine di S. Ignazio, come ci informa il Polanco (v. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, Roma-Milano 1910, p. 234 s). Con moderazione di tono, ma con fermezza di argomentazione e convinta pietà, il M. combatte coloro che o per mente perversa o per zelo insipiente dissuadono i fedeli dalla Comunione frequente giudicandola perniciosa e superstiziosa.

L'opera del M. ebbe numerose edizioni e versioni (v. Sommervogel, V, 278 s). — P. Dudon, *Pour la Communion fréquente et quotidienne. Le premier livre d'un jésuite sur la question*, Paris 1910. — Id., *Le « libellus » du p. Bobadilla*, in *Archiv. hist. S. J.*, 2 (1933) 258-79. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 131 s.

MADRIGALE, (forse da « mandriale », quindi da « mandra »), forma poetica musicale che fin dalle sue origini trecentesche celebra per lo più la natura e l'amore. Il componimento lirico era rivestito di note musicali già col Casella ricordato da Dante (benchè nessuna musica di questo poeta ci sia rimasta). Assai noto anche come compositore di M. fu Francesco Landino (v.), il « cieco degli organi ».

Il periodo aureo del M. è il Cinquecento. La culla del M. italiano pare che sia stata Venezia, benchè i compositori che ivi si distinsero non tutti erano italiani. Di Adriano Willaert e di Verdelot, celebri madrigalisti, Ercole Bottrigari nel *Trimerone de' fondamenti armonici* scriveva alla fine del '500: « Al florir di Adriano, discepolo di Giosquino, fu dato principio da lui, da Verdelotto, et da tanti et tanti altri musici suoi coetanei a comporre in musica poesie volgari: di che alcune, poi, nè so veramente come, furono o sono dette MM. ». Madrigalista fiammingo importato a Venezia era Cipriano de Rore, che lasciò una raccolta di MM. a 5 voci. A Firenze e a Roma fioriscono Jacob Arcadelt e Costanzo Festa. In ogni città ove era in onore il canto, sorgevano madrigalisti. Il maggiore rimane Luca Marenzio (v.), il quale potrebbe chiamarsi il padre del M. per la perfezione stilistica e per la copiosità delle sue composizioni. Tra i madrigalisti del '500 buon nome si fecero pure Carlo Gesualdo principe di Venosa, napoletano, Pomponio Nenna di Bari, Pietro Vinci siciliano trapiantato a Bergamo.

Si giunge così a Claudio Monteverdi (v.), a Orlando di Lasso (v.). Ma quando alle voci si aggiungono gli strumenti, nel Seicento si passa dal M. alla Cantata. — v. storie della musica.

MADRINA. v. Padrino e M.

MADRUZZO, casato trentino che prende nome dal castello sulle rive del basso Sarca. È noto fin dal sec. XII. Famosi ecclesiastici M. emergono nel sec. XVI.

Cristoforo, Card. (1512-1578), nato nel castello di famiglia da Giangaudenzio e da Eufemia Sporenberg. Studiò a Bologna e a Padova, dove conobbe persone che occuparono poi posti elevati nella gerarchia ecclesiastica, come Alessandro Farnese, Ottone Truchsess, Ugo Boncompagni (Gregorio XIII). Secondo le abitudini del tempo, non gli mancarono, giovanissimo, i canonicati. Già decano del duomo di Trento dal 1535, per le raccomandazioni di Carlo V e di Ferdinando, che l'ebbe a stimare come suo ambasciatore a Venezia, fu eletto nel 1539, alla morte dello sfarzoso card. Bernardo di Cles, vescovo di Trento e nel 1542 amministratore di Bressanone. Caro a Paolo III, fu promosso cardinale « in pectore » il 31 maggio 1542 e proclamato, assente, il 3 luglio 1544: ebbe il galero dalle mani del Papa (7 gennaio 1545) col titolo presbiterale di S. Cesario « in Palatio ». Gli uffici vari da lui tenuti e l'intelligenza con cui li assolse (nel 1540 è in Belgio per Carlo V e nel 1541 a Venezia per Ferdinando; accompagna Massimiliano, nipote di Carlo V, in Spagna per le nozze; quale principe imperiale è ad Augusta nel 1555; nel 1556 è ospite e accompagnatore di Filippo II, che lo fa suo luogotenente e governatore di Milano, dopo la partenza del duca d'Alba) mettono in luce la sua fedele devozione alla casa imperiale, le cui parti sostenne al conc. di Trento con moderazione e saggezza.

All'attività svolta durante il conc. di Trento (v.) è soprattutto raccomandata la sua fama. Unico cardinale tedesco presente fin dal principio, egli rappresentò il punto di vista imperiale in tutte le questioni, a cominciare dalla prima (se si dovesse iniziare colla riforma morale o coi decreti dogmatici). Particolarmente sostenne le versioni volgari della Bibbia. Mostrandosi sempre conciliante, senza cocciute litigiosità o irragionevoli pretese, consigliere molto ascoltato dal Papa per le questioni protestanti, riuscì in più d'un'occasione ad evitare rotture clamorose e a mantenere rapporti coi riformati: solo in seguito tanta buona volontà apparve inutile.

Nel 1546 concluse le laboriose trattative tra il Papa, l'imperatore e Firenze, per la guerra contro i protestanti. Nel momento più delicato di tutto il concilio, cioè quando, dopo la traslazione a Bologna dichiarata a Trento l'11 marzo 1547, i rapporti tra Papa e imperatore, già difficili, parvero spezzarsi per l'uccisione di Pier Luigi Farnese (10 settembre 1547), nipote del Papa, perpetrata da Ferrante Gonzaga, governatore di Milano, e per l'occupazione imperiale di Piacenza, il M. fu mandato a Roma da Carlo V. La missione non ebbe, nè poteva avere un risultato immediato (Carlo V, tra l'altro, rivoleva il concilio a Trento), ma servì ad aprire possibilità di trattative, poichè il M. aveva ottenuto da Carlo V la autorità di far proposte anche per la controversia coi Farnese.

Nel 1567 il M., ceduto il vescovado di Trento al nipote Ludovico, si ritirò a Roma. Fu vescovo di Albano, Sabina, Palestrina e Porto. Morì a Tivoli, dove si trovava per cura, nella Villa d'Este, il 5 luglio 1578. Fu munifico coi poveri, aiutando nella stessa opera anche altri cardinali, e protesse la Compagnia di Gesù. Fu sepolto a S. Onofrio nella cappella di famiglia. — Pallavicini, *Storia del conc. di Trento*, V-VIII, passim. — Ciaconius, III, 686-688. — P. Litta, *Famiglie celebri*, n. 89: *M di Trento*, Milano 1841. — T. Gar, *Lettere inedite di personaggi illustri al card. C. M.*, in *Calendario Trentino* 1854. — Id., *Cenni biografici dei 4 vescovi di Trento*. Trento 1857. — L. Oberziner, *Il ritratto di C. M. di Tiziano*, in *Strenna dell'Alto Adige*, Trento 1900. — A. Galante, *La corrispondenza del card. C. M. nell'Archivio di Stato di Innsbruck*, Innsbruck 1911. — C. Giulini, *C. M.: giovinezza e studi*, in *Arch. Trentino*, II, Trento 1905. — M. Benedetti, *Un segretario di C. M.*, in *Arch. Ven. Trid.*, III (Venezia 1923). — A. Monti, *Filippo II e il card. C. M.*, in *Nuova Riv. st.*, Milano 1924. — C. Trasselli, *Il card. C. M. governatore di Milano, attraverso la corrispondenza segreta con Filippo II*, ivi 25 (1941) 422-60 (a pag. 437-60, ediz. di lettere sull'argomento). — S. Weber, *Emanuele Filiberto e il card. C. M.*, in *Studi Trent.*, 9 (Trento 1928) 2 s. — Id., *La presa di Milano e C. M.*, ivi, 6 (1925). — Cf. inoltre i 27 voll. mss. raccolti da C. Giulini alla Bibl. di Trento. — A. Dörrer, *Das « Adressenbuch » der Trientner Kardinäle de M.*, in *Festschrift... Jos. Bick*, Wien 1948, p. 306-20: personaggi ecclesiastici e laici coi quali C. e Ludovico M. ebbero corrispondenza (dal libro degli indirizzi per la corrispondenza tedesca della cancelleria dei M., conservato in ms. nel museo « Ferdinandeum » di Innsbruck). — A. Schönherr, *Das Korrezins-Register der Pfarre Kiens-Pfalzen aus dem 16 Jahrh.*, in *Der Schlern* 23 (1949) 41-50: registro circa una decima del grano sancita da C. M. (1543).

Ludovico, Card. (1530-1600), nipote del precedente. Studiò a Lovanio e a Parigi. Cardinale diacono dal 1561 e vescovo di Trento dopo la rinuncia dello zio (1567), svolse vasta attività diplomatica: quale governatore a Pavia, commissario in Monferrato, legato ad Augusta, ambasciatore in Francia e Olanda, cardinal protettore della nazione tedesca. Partecipò al conc. di Trento (v.) sotto Pio IV e fu assai più rigido sostenitore degli interessi imperiali che non lo zio. In ben cinque conclavi, sui sette ai quali partecipò, presentò « l'esclusiva » della Spagna. In quello del 1592 apparve tra i candidati al papato. Era buon vescovo e stimato, come indica la sua elezione a uno dei quattro posti di direzione della nuova Congregazione dei Vescovi, istituita da Pio V nel 1572. Nel 1578 introdusse la riforma tridentina nella sua diocesi. Opera del M. è la restaurazione della cattedrale di S. Vigilio.

Il fatto più saliente della sua attività religiosa (oltre alla questione di Ghebardo Truchsess, arcivescovo di Colonia dal 1577, sposato, apostata e deposto nel 1583: cf. Pastor, IX, p. 660 s) è la legazione alla prima dieta imperiale tenuta dal giovane imperatore Rodolfo II ad Augusta (1582): partito col piano ardito di attaccare i protestanti anzichè difendersi da essi, trovò tanta incertezza, debolezza e paura, specialmente tra i principi ecclesiastici, che potè ottenere ben poco e il suo zelo si infranse dinnanzi al fronte compatto degli avversari.

Morì a Roma. — Ciaconius, III, 931, s. — Pastor, VIII–XII, passim.

Carlo Gaudenzio, Card., nipote di Ludovico, nacque a Issogne in val d'Aosta, dove il padre Gianfederico si trovava al servizio di Emanuele Filiberto di Savoia e dell'imperatore Rodolfo II. Vescovo titolare di Smirne e coadiutore dello zio dal 1595, gli succede nel 1600. A Trento fondò il Seminario. Cardinale nel 1604, si portò quasi subito a Roma, lasciando l'amministrazione del principato al nipote Carlo Emanuele, che egli, a imitazione dei predecessori, aveva scelto come ausiliare. Il Ciaconio, dopo l'elogio delle sue virtù, a riprova riferisce che Pasquino, « principum osor et rosor », un solo rimprovero potè fare a C. : quello di amare il cane e il pappagallo. Morì nel 1620 e fu sepolto come gli altri a S. Onofrio. — Ciaconius, IV, 353. — Pastor, XII–XIII, passim.

Carlo Emanuele (1599–1658), nipote del precedente. Studiò a Monaco, Ingolstadt e Perugia. Coadiutore dello zio, gli successe sulla sede di Trento (14–VIII–1629). Durante tutta la vita si dette da fare inutilmente per far convalidare i suoi rapporti illeciti con Claudia Particella, noti con grande scandalo alla popolazione; egli li mantenne, diceva, per non lasciar estinguere il casato.

MAES Alessandro, S. J. (1649–1710), n. ad Anversa, quivi e a Lovanio insegnò filosofia e teologia. Si ricorda per aver egli il 20 giugno 1690 difesa in Anversa una celebre tesi intorno al così detto Peccato filosofico (v.), tosto condannata da Alessandro VIII (24–VIII–1690): cf. Denz–B. 1290. Questa opinione, che non era nuova ed era già stata riprovata nel 1619 dalla Compagnia di Gesù, trovò qualche sostenitore, come Fr. Musnier S. J. († 1711), e molti più oppositori. — Sommervogel, V, 288; cf. 1469–73 per il Musnier. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 407 s (nota 1).

MAES (*Masius*) **Andrea** (1515–1573), n. a Lennick (dioc. di Courtrai in Belgio), m. a Zevennar presso Clèves. « Magister artium » a Lovanio dal 1533, fu poi (1537–48) a Vienna segretario del vescovo di Costanza, indi (1553) fu mandato in qualità di incaricato d'affari a Roma, dove alle lingue classiche e moderne che già possedeva, aggiunse l'italiana, l'ebraica, la siriaca, la caldaica. Nel 1558 si stabilì in Clèves (Olanda) quale consigliere della corte ducale. È fama che egli aiutasse Arias Montano nella compilazione della sua *Poliglotta*, quantunque non sia ricordato dal Montano nella prefazione a quella celebre opera; una sua *grammatica* e un suo *dizionario* siriaci (Anversa 1571), le prime opere del genere apparse in Europa, furono inscritti nel primo volume dell'*Apparato sacro*. La sua erudizione delle lingue classiche e bibliche era da ogni parte ammirata e consultata. Di lui furono assai pregiate: *Josue historia* (Anversa 1574: testo ebraico e greco, con doppia versione latina dell'ebraico e del greco, nonché delle varianti caldaiche, inoltre la volgata, note e commenti); *Disputatio de Coena Domini* contro le interpretazioni calvinistiche (ivi 1575); *Traductio latina, ex syriaco, Comentarii de Paradiso, scripti a Mose bar Cepha Syro*, nonchè versione latina di altri testi giacobiti e nestoriani e della liturgia di S. Basilio (ivi 1569). Le sue note esegetiche a vari luoghi del Vecchio e del Nuovo Test. apparvero nel 1698 e 1701 nei *Critici sacri*, insieme alla *Josue historia*. Quest'ultima, riprodotta anche in Migne (*Cursus Script. sacrae*, VII, 843–1264 e VIII, 9–458), conteneva audaci riflessioni sulla riforma della Chiesa, dubbi sull'autenticità del libro di Giosuè, imprudenze esegetiche e dottrinali; perciò, nonostante il suo valore, subì varie riprovazioni ecclesiastiche e venne posta nell'Indice « donec corrigatur ». — H. de Weze, *Epistola de morte A. M.*, in *Critici sacri*, I (Francoforte 1696). — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 64–67. — Le *Lettere* scritte da lui e a lui indirizzate (1538–73) furono edite da M. Lossen, Leipzig 1886.

MAES Bonifacio, O. F. M. (1627–1706), n. e m. a Gand, religioso dal 1647, fu lettore di filosofia e teologia nelle scuole dell'Ordine, provinciale (1677) della provincia fiamminga, commissario generale delle province Belgio, Germania, Francia, Irlanda, definitore generale. Lasciò vari scritti spirituali, fra cui meritamente celebre è la *Mysticke Theologie* (Gand 1668, spessissimo riedita e tradotta), dove compendia la dottrina spirituale della scuola francescana. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 808 s. *Ons geest. Erf* 2 (1928) 413–19.

MAESTRA delle novizie. v. Novizi; Religiosi.

MAESTRE, Maestre Pie. Con questo nome si intitolano parecchie Congregazioni religiose femminili: v. Religiosi, VII M 1, e le voci seguenti.

MAESTRE di S. Dorotea: 1) v. Frassinetti Paola, B.

2) Le precedenti ispirarono l'istituzione omonima fondata (1838) a Venezia dai sacerdoti fratelli Luca e Marco dei conti Passi di Bergamo, che aggregarono alla Pia Opera delle M. di S. D. e trasformarono in Congregazione religiosa una preesistente comunità di *Figlie dell'Addolorata*. L'istituto ebbe il decreto di lode l'8–VII–1901; le costituzioni, redatte da Luca, vennero approvate il 17–XII–1905 e di nuovo il 21–XI–1923 dopo gli adattamenti imposti dal CJC. Con un quarto voto le suore si impegnano a favorire l'Opera Pia delle Maestre di S. D. della Frassinetti. La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942²) dava 447 religiose (di cui 51 novizie) in 48 case (2 di noviziato).

3) A Villaperta di Calcinate in prov. di Bergamo il parroco del luogo Giov. B. Fenaroli nel 1815 fondava una Pia Opera delle *M. di S. D.* per l'assistenza alle fanciulle abbandonate. L'opera, approvata nel 1820 dalla S. Sede, si diffuse nelle regioni vicine.

Una casa, aperta a Vicenza nel 1830, si fuse (1831) con una preesistente (dal 1828) pia scuola, che aveva finalità analoghe, per opera del sacerdote Giov. Antonio Farina, che dirigeva le due istituzioni; e le insegnanti secolari furono sostituite da maestre religiose. Così fu costituita (1839) la Congregaz. religiosa delle **M. di S. D. Figlie dei SS. Cuori**, che nel 1839 riceveva il decreto di lode. Si diffuse largamente, applicandosi all'istruzione dei figli del popolo e all'assistenza degli infermi. Nella cit. *Statistica* si davano 1537 religiose (di cui 122 novizie) in 127 case (1 di noviziato); questi dati sono oggi di molto accresciuti.

MAESTRE Luigine *di Parma*, fondate nel 1779 dal p. Eugenio Porta O.P. (1724–1802), in collaborazione con la parmigiana Rosa Orzi. Il p. Porta fu professore di teologia dommatica all'università di Parma e consigliere del duca Ferdinando di Borbone; in questa qualità concorse felicemente a ristabilire i buoni rapporti tra la corte di Parma

e la S. Sede. L'Istituto è tuttora fiorente. — Bart. Vignato, *Vita del p. Eug. Porta dei Predicatori, fondatore dell'Istituto M. L.*, Parma 1943. — Id., *L'Istituto M. L. e i suoi inizi*, ivi 1943.

MAESTRE Pie: 1) **Dell'Addolorata**, furono iniziate (1818) dalla signora Prudenza Uccelli ni, che fondava a Coriano (prov. di Rimini) un conservatorio per l'educazione delle fanciulle. All'opera si dedicarono anche alcune suore provenienti da un convento di clausura recentemente soppresso. Molteplici ostacoli impedirono che il conservatorio fosse incorporato nell'Istituto delle Figlie della Carità Canossiane. Ricevette grande impulso quando una delle claustrali ricordate, Suor Elisabetta Renzi, ne fu eletta direttrice. La casa di Coriano, approvata dall'Ordinario (1830), nel 1839 veniva canonicamente eretta. L'istituzione fu accolta con simpatia dalle autorità e dal pubblico e si diramò nell'Italia centrale. Il 25-III-1902 ebbe il decreto di lode e l'8-XII-1919 l'approvazione.

Verso la fine del sec. XIX si manifestò viva la tendenza a trasformare l'istituzione, fin allora senza voti, in vera Congregazione religiosa con voti pubblici semplici. La trasformazione venne sancita solo il 25-X-1929; il 26-VI-1930 fu concessa la facoltà di emettere voti perpetui; le nuove costituzioni furono approvate *ad tempus* il 5-VII-1935 e definitivamente il 14-XII-1942.

L'opera attende alla educazione religiosa e civile delle fanciulle in asili, scuole, laboratori, ricreatori.

Nel giugno 1936 apriva una casa a Roma, nella zona di Monte Mario, con asilo e scuola elementare, in seguito ingranditi; nel dic. 1941 apriva un'altra casa, con scuola materna, scuola di lavoro e doposcuola, nella recente vice-parrocchia eretta (17-VIII-1941) per gli emigranti rimpatriati. La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942[2]) dava 360 religiose (di cui 20 novizie) in 52 case (1 di noviziato); nel 1948 le religiose erano c. 500 in 56 case.

2) **M. P. Figlie di Maria SS.** (*Istituto delle M. P. della Presentazione di Maria SS.*) ebbero inizio il 19-VI-1829, quando Caterina Molinari (in religione *Suor Maria Vittoria Crocifissa*) si raccolse con tre compagne in un antico convento domenicano di Sestri Levante per consacrarsi alla vita religiosa e all'istruzione delle fanciulle. Le prime costituzioni, approvate dall'Ordinario nel 1838, prevedevano soltanto voti annuali, che in seguito divennero perpetui. Attualmente l'istituzione conta una ventina di case e c. 250 religiose.

3) **M. P. Filippini.** v. Filippini Lucia.

4) **M. P. Venerini.** v. Venerini Rosa.

MAESTRI Cattolici. v. Intellettuali, V.

MAESTRO. Col nome di M. (v. Magister) si intende quegli che *ex officio* è deputato all'Istruzione (v.) di coloro che sono ad esso affidati (*scolari, allievi, discepoli, alunni*).

A) Il termine ebbe diversi significati in diversi tempi e ambienti. Implica l'idea di superiorità (forse dal lat. « magis »; cf. l'ebraico *rabbi*, da *rab*= grande). Alla superiorità del M. è correlata la « sottomissione » del « discepolo ». Perciò dove c'è rapporto di superiore e di inferiore si stabilisce una relazione di « magistero » (cf. il latino *magister populi* = dittatore, *magister equitum*, *magister rei castrensis*, *magister morum* = censore, *magistri fanorum* = amministratori dei luoghi di culto).

Il concetto di superiorità venne restringendosi alla sfera intellettuale e morale, sicchè la funzione specifica che veniva indicata col nome di M. divenne la Educazione (v.) e Istruzione (v.) in senso stretto. Il sinonimo *pedagogo* significò nell'antichità la persona a cui si affidavano i bambini (con la mansione dapprima puramente materiale di accompagnamento, che peraltro non contraddice alla idea di superiorità inclusa nel vocabolo M.).

M. perciò è quella persona che avendo una supremazia intellettuale e morale comunica la scienza e forma alla moralità. Si comprende come il M. ideale sia colui che possiede la totalità della scienza, speculativa e pratica, la perfezione dei metodi didattici, e dedichi la sua opera a illuminare e a formare le coscienze. E si capisce come la riflessione cristiana abbia visto in Gesù il M. per antonomasia. Si comprende come la prima letteratura (Clemente Aless., *Il pedagogo*; S. Agostino, *Il maestro*, ecc.) si sia presentato il problema se e come si possa attuare il magistero fuori di Dio e di Gesù.

Clemente sostiene che, essendo l'educazione il dirigersi verso la verità e la beatitudine, l'unico capace di educare gli uomini, che si trovano nella condizione di bambini, è Gesù.

Più approfondita è l'indagine agostiniana (*De magistro*, *De ordine*, *De catechizandis rudibus*). La parola del M. ha un valore puramente suggestivo: presenta la materia di riflessione, è occasione, condizione e stimolo alla riflessione. Nella riflessione, propriamente, consiste l'apprendimento, non già in una passiva recezione. Il M., direbbe un filosofo medievale, indica all'alunno la stella col dito, ma è l'alunno che la vede con attività autonoma. Il vero M. che dà e costruisce è interiore: « Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate » (*De magistro*, PL 32, 1215). È dunque solo Cristo può dirsi M. perchè è la verità che insegna dall'interno: « Christus intus docet, homo foris admonet ».

Nel *De catechizandis rudibus* si sostiene che l'efficacia della educazione dipende dall'amore, che stabilisce intima collaborazione fra M. e scolaro, essenziale al processo educativo. Di tale unione le premesse metafisiche sono delineate nel *De ordine*. Tutto l'universo è ordine, che è manifestazione di Dio e via a lui. Nell'uomo tale ordine deve essere interiorizzato con una « disciplina », che si presenta come conformità volontaria all'ordine obiettivo e attuazione interiore della legge. Il M. deve attuare questa disciplina nei vari campi: della scienza (con che si ha l'istruzione che procede prevalentemente dalla ragione), e della vita (educazione che procede inizialmente dalla autorità).

Più elaborata e sistematica è la dottrina di S. Tomaso sulla figura del M. L'attività educativa, come tutte le attività, sempre presuppone l'azione di Dio. Il M. è solo Dio, oppure anche l'uomo si può dir tale? L'Angelico esclude tanto l'Innatismo (v.) platonico, quanto l'Occasionalismo (v.) avicenniano. La scienza e la virtù esistono « potenzialmente » nell'uomo. Come ogni divenire implica l'esistenza di un essere in atto, causa del divenire, così nel processo educativo la dottrina « in atto » nel M. conduce all'atto la dottrina potenziale dell'alunno. Certamente, la scienza del M. non è causazione totale dell'educazione, ma deve muovere l'innato « lumen principiorum rationis » dell'alunno, senza il quale non può esistere insegnamento. Essendo, tale « lu-

men » immediatamente da Dio, si può dire che « solus Deus principaliter interius docet », pur senza negare all'uomo un'attività educativa (che è dunque termine analogico): *De ver.*, q. XI, a. 1, ad 6.

Poichè il fine della vita operativa (in cui rientra l'attività del M.) è l'utilità del prossimo (*De ver.*, ivi, a. 4), S. Tomaso inquadra l'opera educativa nelle opere di carità. L'educazione è opera di amore. Perciò la causalità del M. si configura come causalità della bontà, che « si diffonde » per natura sua. In tale visione si conciliano le antinomie poste da una nozione parziale del rapporto educativo: il M. deve essere autorevole, ma non autoritario; non insegna per affermare la sua personalità, ma per far emergere quella dello scolaro, che è lo scopo della sua missione: il M. è ministro della verità « ille qui docet non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur sunt verae antequam sciantur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum » (*De ver.*, ivi, a. 3, ad 6); poichè la verità logica è possesso della verità ontologica, che attua il pensiero creatore di Dio, il M., imitando l'azione di Dio, deve attuare la sua missione con amore, umiltà, prudenza, come ministro del vero, « veritatem faciens in charitate » (Ef IV 15).

Questi concetti sono espressi dai vocaboli sinonimi di M. come: *insegnante*, che segna, che imprime un segno nell'anima, un'insegna, un vessillo, che è un'idea fondamentale motrice e direttrice della vita; *istruttore*, che « costruisce dentro », sul fondamento, che natura pone, delle qualità fisio-psichiche del biotipo individuale; *educatore*, che trae fuori ciò che è dentro, che porta alla luce e all'atto perfetto l'immagine potenziale di Dio inscritta nella persona umana; *professore* che manifesta davanti agli altri e per gli altri quanto egli si è incorporato di sapienza umana e cristiana.

B) La necessità di un M. per l'apprendimento della dottrina è *assoluta* quando si tratta di dottrina soprannaturale, che non può essere appresa se non dalla Rivelazione (v.) e che è interpretata, proposta, custodita dal Magistero (v.) della Chiesa. Quella necessità è soltanto *relativa*, *storica*, se si tratta di sapere naturale, che può essere conquistato dalle potenze conoscitive dell'individuo. In questo caso l'individuo è M. di se stesso; semmai (e in senso lassamente analogico) si potrebbe dir M. il mondo dell'esperienza che, colto dai Sensi (v.), universalizzato, intelligibilizzato dall'Intelletto agente (v.), fa passare all'atto la potenza dell'Intelletto possibile (v.) e genera la conoscenza. Di fatto e storicamente, anche per questo sapere naturale è generalmente necessario un M. esterno all'individuo, vuoi per abbreviare il cammino della ricerca e alleviare le difficoltà gravissime dell'apprendimento (per le quali solo pochi uomini, dopo lungo tempo, con gran fatica e non senza errori possono raggiungere da soli le principali verità che regolano la vita), vuoi perchè la generale pigrizia mentale degli uomini e le necessità, sempre più gravi e complicate di provvedere ad altri bisogni della vita non consentono all'anima di attendere alla propria formazione senza l'aiuto altrui. Beninteso, anche l'accettazione della parola che fluisce dalla bocca d'oro del M., per essere « umana » dovrà essere non già meccanicisticamente passiva, ma « ragionevole », cioè giustificata da un ragionamento col quale l'alunno almeno si convinca che il M. merita fiducia.

Per altre considerazioni sulla funzione del M., v. Insegnamento.

C) Circa il modo pratico di compiere la funzione di M., v. Metodo. Sono ancora di attualità le norme che il grande Comenio (v.) aveva dettato: 1) Non si può diventare uomini se non per opera della educazione; 2) la prima scuola educativa ed istruttiva è quella della madre; 3) nessuna istruzione può essere perfetta se ristretta ad una scienza con esclusione delle scienze limitrofe; 4) occorre presentare al discente non ombre di cose, ma le cose stesse; 5) tutto deve essere impartito a tutti, proporzionatamente e ciclicamente; 6) come la natura passa dalle cose facili alle cose più difficili, così deve progredire la scuola; 7) una scuola senza disciplina è come un molino senza acqua; 8) un retto ordinamento scolastico prevede un equilibrio tra occupazione e riposo; 9) occorre lasciar distendere le energie dei bambini e non protrarre a lungo la coercizione; 10) il capo della scuola deve essere sempre il M., che ne deve essere il sole.

Queste regole possono ricevere più minute specificazioni didattiche e disciplinari. Ad es., il M. sia benevolo, ma fermo; premi con piacere e castighi con ripugnanza; abbia sempre una condotta chiara, senza improvvise misure ingiustificate che disorientano l'alunno ponendolo in ansie continue. Sappia essere coerente per non ingenerare nell'animo dell'educando la convinzione che la legge è arbitrio capriccioso; si convinca che il male è più da prevenirsi che da reprimersi con castighi; ricordi che le preferenze e le avversioni non devono aver per termine l'individuo, ma l'azione buona o cattiva, e sappia perciò evitare favoritismi o parzialità; sappia controllarsi e mantenere contegno signorile, accogliente in ogni occasione, poichè il gridare, l'arrabbiarsi è segno di insufficienza e scredita la sua opera.

D) Tali norme, oltrechè *valore didattico* in ordine all'efficacia dell'opera educativa, hanno anche *valore morale* in ordine alla moralità professionale del M.

Le obbligazioni del M. verso gli scolari scaturiscono dalla natura del rapporto M.-scolari e dal contratto che gli scolari stessi o i loro genitori o chi ne fa le veci, di propria volontà o per volontà del potere civile, fanno con il M. Il M. sostituisce, completa e corregge l'opera dei genitori per quanto riguarda l'istruzione e l'educazione. Epperò il M. deve agli scolari amore, esempio, correzione e dottrina, per dovere di giustizia nonchè per dovere di pietà e carità: se viola questi doveri pecca non solo contro la carità, ma ancora contro la giustizia e la pietà e nella confessione deve dichiarare la circostanza della sua condizione di M., per la quale il suo mancamento è costituito in una specie diversa dai peccati contro la carità comune.

In particolare, il M. pecca, per sè, gravemente: se accetta l'incarico di M. sapendo di non poterlo condurre a buon fine per difetto di preparazione o per altre circostanze; se trascura di acquistare quelle nozioni e di attuare quei metodi senza cui la sua opera resterebbe frustrata; se consuma in altro modo il tempo a lui affidato per promuovere il progresso spirituale degli alunni; se scientemente insegna cose false, immorali o in qualsiasi modo nocive alla sana educazione; se rifiuta di usare

quelle correzioni e anche quelle punizioni che si ritenessero necessarie per raggiungere il fine dell'insegnamento; se dà cattivo ESEMPIO (v.), specialmente nella stessa scuola; se permette che nella scuola giovani malvagi siano di nocumento ai buoni; se conferisce i GRADI accademici (v.) agli alunni immeritevoli o li nega ai meritevoli. Di queste colpe il M. è obbligato a riparare i danni, per quanto è possibile.

Non dimentichi il M. che due sono gli aspetti essenziali inscindibili dell'INSEGNAMENTO (v.) o della EDUCAZIONE: l'ISTRUZIONE (v.) teoretica dell'INTELLETTO (v.) che fornisce nozioni vere, e la formazione morale della VOLONTÀ (v.) che fornisce buoni ABITI (v.) o VIRTÙ (v.) utilizzando i naturali ISTINTI (v.), i regolando e ordinando l'affettività e le PASSIONI (v.), creando un buon CARATTERE (v.). Le FACOLTÀ (v.) o potenze dell'anima, pur diverse tra loro, si abbracciano e si compongono nell'unità sostanziale dell'ANIMA (v.); e l'anima compone, col CORPO (v.), l'unità sostanziale dell'UOMO (v.). Ora, la PEDAGOGIA (v.) ha per fine ultimo il perfezionamento dell'uomo, al quale vanno subordinati, come semplici mezzi o tappe, gli sviluppi delle singole potenze umane, vegetative, sensitive, spirituali.

Da questa concezione pedagogica, solidale con tutta la PSICOLOGIA (v.) e ANTROPOLOGIA (v.) classica, discendono i suesposti doveri del M.: 1) *Come formatore di menti* dovrà possedere non solo la cultura specializzata che egli deve insegnare, ma anche una cultura generale filosofica e teologica, senza la quale le scienze speciali non avrebbero fondamento e non s'inquadrerebbero in una visione integrale sistematica del mondo e della vita. (E per ciò dovrà sottostare a tutti quegli esami e controlli che la legislazione esige a garanzia della sua preparazione). Inoltre ha il dovere di attuare nell'insegnamento il METODO (v.) più adatto allo scopo, sia sviluppando le sue doti didattiche naturali, sia facendo tesoro delle esperienze proprie e altrui. Rientrano nel metodo la conoscenza del TEMPERAMENTO mentale (v.) e della PSICOLOGIA (v.) individuale degli alunni, la preparazione prossima delle lezioni, l'assegnazione o la correzione dei compiti, la valutazione equa, nè troppo larga nè troppo severa, del profitto scolastico, un saggio equilibrio fra autorità e libertà, e tutti quei sussidi che rendano la scuola «attiva» e «attuale»: la trasmissione della parola del M. deve avere come qualità fondamentale l'attualità, perchè è atto di un uomo che si indirizza a un uomo nella sua esistenza concreta; e pertanto il M. deve avere una solidarietà d'esperienza umana coi suoi alunni (per una analoga esigenza della PASTORALE [v], cf. J. DREISSEN, *Aktuale Verkundigung*, in *Theol. Quartalschrift* 131 [1951] 32-52). 2) *Come formatore di volontà e di carattere*, il M. non trascuri di utilizzare a scopo morale lo stesso sforzo mentale dell'alunno, allenando la sua volontà ai cimenti morali; di inculcare la passione degli ideali; di illustrare i presupposti, i contenuti, i corollari moralî e religiosi delle scienze trattate, suscitando, con le buone idee, i buoni sentimenti (nè tema di valicare i confini della «propria materia», poichè, se ben riflette, troverà che essa ha legami insolubili con una visione metafisica, morale, religiosa della vita: un atteggiamento neutrale o agnostico di fronte al sistema filosofico-teologico è propriamente impossibile). E primamente offrirà se stesso come modello: in una morale delle virtù, il modello ha la funzione di «causa» esemplare o di misura estrinseca dell'atto umano (e pertanto sarà giustificata una morale concepita come imitazione di Cristo: cf. M. REDING, *Die ethische Bedeutung des Vorbildes nach Aristoteles u. Thomas v. Aq.*, in *Theolog. Quartalschrift* 131 [1951] 53-60). Ora l'alunno, che generalmente si trova appunto nell'età cosiddetta «imitativa», facilmente sceglierà il suo M. come eroe e modello da imitare. Infine, per lo stesso scopo, il M. dovrà mantenere rapporti con le famiglie degli alunni affinchè scuola e FAMIGLIA (v.) siano continuazione, collaborazione, completamento l'una dell'altra; e dovrà adoprarsi presso gli organi competenti affinchè la legislazione scolastica non contrasti ma favorisca la pedagogia cristiana. v. INSEGNAMENTO.

B) Circa il M. di dottrina cristiana, v. CATECHETICA, CULTURA RELIGIOSA.

BIBL. — I) v. le voci cui nel testo si rinvia e SCUOLA. — CLEMENTE ALESS., *Paedag.*, PG 8, 247 ss. — S. AGOSTINO, *De magistro*, PL 32, 1193 ss (testo latino e vers. ital. di AD. FAGGI, con introduz. di M. CASOTTI, Brescia, La Scuola 1951); *De catechiz. rud.*, PL 40, 309 ss. — S. TOMMASO, *De verit.* q. XI (*De magistro*); cf. *S. Theol.* I, q. 117, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 181, a. 3. — W. L. WADE, *A comparison of the «De magistro» of S. Augustine with the «De magistro» of S. Thomas*, New-Jork 1940. — W. JAEGER, *Paideia*, vers. it., Firenze 1946. — H. J. MARROU, *Storia della educazione nell'antichità*, vers. it., Roma 1950. — ID., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, con una *Retractatio*, ivi 1949.

II) M. AGOSTI, V. CHIZZOLINI, *Magistero*, compendio storico e letture di filosofia e pedagogia, in 4 voll., Brescia, La Scuola. — M. CASOTTI, *M. e scolaro*, Brescia, La Scuola 1943. — ID., *Didattica*, ivi 1947. — A. AGAZZI, *Saggio sulla natura del fatto educativo in ordine alla teoria della persona e dei valori*, ivi. — G. CASTIGLIONI, *Note di psicologia applicata all'educazione*, ivi. — A. BARONI, *Pedagogia fondamentale*, ivi. — A. PACIOS LOPEZ, *La causalidad educativa del M.*, in *Rev. espan. de pedagogia* 8 (1950) 175-94.

III) D. BASSI, *Doveri dell'insegnante*, in «La moralità e le professioni», Firenze 1934, p. 43 ss. — *Atti del I Congr. dei laureati cattolici*, Roma 1937, vari articoli. — G. NOSENGO, *L'insegnante di fronte a Cristo*, in «La morale di Cristo e le professioni», Roma 1942, p. 173 ss. — A. BARONI, *Preparazione morale e didattica dell'insegnante*, in *Studium* 42 (1946) 13 ss. — J. ROLIN, *La responsabilité du maître*, in *Docum. cath.*, 30 (1948) 1629-42. — G. NOSENGO, *La persona umana e l'educazione*, Roma 1948. — *La morale professionale dell'insegnante*, Roma 1949, vari autori. — G. MODUGNO, *La preparazione degli educatori*, Brescia 1950. — ID., *Problemi della scuola moderna*, ivi 1950. — E. MIRANTE, *La formazione dei MM.*, Milano 1950. — N. PETRUZZELLIS, *Il M. e la cultura*, in *Rassegna di scienze filos.*, 4 (1950-51) 141-53. — E. CODIGNOLA, *MM. e problemi dell'educazione moderna*, Firenze 1951. — H. SPENCER, *Educazione intellettuale, morale e fisica*, Firenze 1951. — G. TOZZI, *Accanto ai giovani maestri*, ivi 1951. — *La preparazione del personale insegnante*, a cura dell'Unesco. Firenze 1952.

IV) I. PIVA, A. ZELIOLI, *Previdenza e assistenza*, Brescia, La Scuola 1950: norme pratiche sul diritto alla pensione e alle varie forme di assistenza per gli insegnanti e i dirigenti della scuola di ogni ordine e grado, con esempi di liquidazione, prontuari, moduli e tabelle. — L. AGAZZI, *Stato giuridico ed economico del M.*, ivi.

MAESTRO *in schola*. v. Scuole; Università.

MAESTRO (*Regola del*). v. Regula Magistri.

MAESTRO di Camera del Papa è il secondo dei Prelati Palatini, cerimoniere della famiglia pontificia e delle udienze: una specie di gran ciambellano delle corti laiche: sotto il nome di *Magister admissionum* si trova già ricordato da Ammiano Marcellino per la corte degli imperatori romani. Ai tempi di S. Gregorio M. il secondicerio disimpegnava quest'officio alla corte pontificia. Sotto Pio II viene chiamato *Magister aulae*; sotto Adriano VI, *Principale di camera*; dal 1550 prevale il titolo attuale accanto a quello di *Cuniculi Praefectus*. Egli presiede all'anticamera del Papa e al personale che vi è addetto. Suo ufficio è di regolare le udienze pontificie e di assistere il Pontefice dovunque questi si rechi, stando a sinistra, (la destra è riservata al maggiordomo). È custode dell'anello piscatorio. Viene nominato con biglietto del Segretario di Stato e cessa dall'officio con la morte del Papa. Appartiene alla famiglia pontificia e abita in Vaticano. Ha il diritto di inquartare nel proprio lo stemma pontificio.

MAESTRO di Casa *dei Sacri Palazzi Apostolici*, è l'economo pontificio. Non ha sopra di sè, nell'amministrazione, altri che il foriere e il cavallerizzo maggiore. Vien nominato dal Papa con biglietto del maggiordomo, e riceve il relativo breve dal cardinale Segretario di Stato.

MAESTRO di Cerimonie. v. Cerimoniere.

MAESTRO dei Novizi v. Novizi; Religiosi

MAESTRO del Sacro Ospizio Apostolico è una delle grandi cariche civili della famiglia pontificia. Presta servizio in tutte le cappelle papali e nei concistori pubblici; nei solenni ricevimenti dei sovrani regnanti e dei capi di Stato, egli ha l'incarico di riceverli, accompagnarli a visitare il Pontefice e il card. Segretario di Stato, seguirli durante la visita alla basilica di S. Pietro.

È nominato dal Papa con breve apostolico. Dal 1811 tale carica è stata costantemente conferita a membri della famiglia Ruspoli. In antecedenza, specialmente dopochè l'antichissima istituzione fu riordinata da Clemente V, era pressochè ereditaria nell'estinta famiglia romana dei Conti.

Il M. del S. O. A. è il primo dei Camerieri segreti di cappa e spada (laici). Le nuove condizioni della corte pontificia diminuirono grandemente le sue attribuzioni e ancor più i suoi privilegi.

MAESTRO del Sacro Palazzo Apostolico, è l'antico *Magister curiae*. L'ufficio fu istituito da Innocenzo IV intorno al 1244 assieme allo *studium curiae* per l'insegnamento della teologia a chierici addetti al servizio del Papa. Egli seguiva il Pontefice ovunque si trasferiva la curia. La sua importanza crebbe quando la curia pontificia si trasferì ad Avignone: allora lo « studium curiae » divenne studio generale, cioè università, simile a quella di Parigi e Bologna: il suo « Magister » fu nominato reggente e divenne membro della curia pontificia. Maggiore importanza ebbe nel sec. XV: il « Magister » diventa consigliere e teologo del Papa, il quale spesso lo invia quale suo legato e gli affida delicate missioni diplomatiche. È pure revisore dei discorsi da pronunciarsi « coram Pontifice » e poi, da Leone X (1515) a Pio XI (1925), di tutti gli scritti da pubblicarsi a Roma, con piena giurisdizione su tipografi e librai. Nel sec. XVI, abolito lo « studium curiae » (sotto Leone X, come sembra), che, per lo stabilirsi definitivo della curia pontificia a Roma, non aveva più ragione di esistere, cessa la sua funzione di reggente, ma sempre grande rimane la sua importanza per i numerosi incarichi che gli vengono affidati dal Pontefice. In seguito, con la creazione delle Congregazioni romane (v.), diminuì molto il suo lavoro. Attualmente è teologo di fiducia del Papa, consultore di diritto di varie Congregazioni, prelato ufficiale della S. Congr. dei Riti, quarto prelato palatino. Appartiene alla famiglia pontificia ed abita in Vaticano e come tale usufruisce di speciali privilegi.

Il primo « Magister curiae » fu il domenicano Bartolomeo da Vicenza detto da Breganza (v.). L'ufficio dopo il 1306 fu quasi sempre affidato a Domenicani. — I. Taurisano, *L'insegnamento domenicano a Roma. I Maestri del Sacro Palazzo*, in *Memorie Domenicane* 43 (1926) 527-536. — A. Zucchi, *Roma Domenicana*, III (Firenze 1941) 66-86. — R. Creytens, *Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais*, in *Archivum Fratrum Praedic.*, 12 (1942) 5-83: l'autore, tra l'altro, critica i due precedenti autori che facendo risalire la fondazione dello « Studium Romanae Curiae » a papa Onorio III, avevano voluto provare, contro p. Denifle, che S. Domenico era stato il primo M. del S. P. A. Anche l'*Annuario pontificio* è guardingo: « L'origine di questo ufficio sembra che risalga a S. Domenico e ad Onorio III, per quanto non tutto sia ancora chiaro nella successione dei Maestri nella seconda metà del sec. XIII. Quando la curia pontificia ebbe il suo *Studium Palatii*, il M. era reggente nella facoltà teologica in cui insegnavano anche religiosi di altri Ordini. Da questo fatto nacque forse il dissenso che si riscontra in alcuni storici ».

MAESTRO di spirito. v. Direzione spirituale. — V. Alt, *De potestate magistri spiritus ad normam can. 588*, Roma 1949. — *La direzione spirituale*, a cura dei vari autori, Roma (Ediz. della « Rivista di vita spirituale ») 1950.

MAESTRO Ostiario di verga rossa. Con questo nome sono chiamati 8 speciali familiari pontifici, vestiti di sottana di seta, mantello di raso paonazzo, muniti d'una verga foderata di raso rosso e ornata d'argento, che hanno la cura della croce papale nelle funzioni, delle stanze ove si custodiscono i paramenti e delle porte rispettive.

MAETERLINK Maurizio (1862-1949), n. a Gand, m. a Villefranche (Nizza), premio Nobel per la letteratura nel 1911, membro dell'Accademia francese e dell'Accad. delle scienze morali e politiche di Parigi, poeta e drammaturgo di gran fama. Abbandonata la carriera forense, si consacrò alla letteratura dell'indirizzo simbolistico rappresentato da Villier de l'Isle-Adam. Si meritò larga notorietà con le opere teatrali: *L'intruse* (1890), *Les aveugles* (1890), *Les sept princesses* (1890), *Pelléas et Mélisande* (1892) musicato da Debussy, *Aglavaine et Sélysette* (1896), drammi per marionette, *Monna Vanna* (1902) *Joyzelle* (1903), *Le miracle de S. Antoine* (1904), *L'oiseau bleu* (1908), *Marie Magdeleine* (1909).

Più infelici, benchè suggestivi, sono i numerosi saggi di pretese filosofiche: *Le trésor des humbles* (1896), *La sagesse et la destinée* (1898), *La vie des abeilles* (1901), *Le temple enseveli* (1902), *Le*

double jardin (1904), *L'intelligence des flaurs* (1907), *La mort* (1911), *Les débris de la guerre* (1916), *Les sentiers dans la montagne* (1919), *Le grand secret* (1921), *La vie des termites* (1926), *La vie de l'espace* (1928), *La grande féerie* (1929), *La vie des fourmis* (1930), *L'araignée de verre* (1932), *Avant le grand silence* (1934), *L'ombre des ailes* (1936); vers. ital. presso Bocca, Milano 1949), *Le sablier* (1936), *Devant Dieu* (1937; vers. ital. presso Bocca, Milano 1949), *La grande porte* (1939). In essi M. appare assertore tenace dell'ateismo, del materialismo, dell'irreligiosità, mal mascherati da un vago misticismo cosmico e da una pseudo-religiosità panteistica, che si concludono con un disperato pessimismo fatalistico: atteggiamenti tanto più pericolosi quanto più sotto la bella forma artistica si insinuano nell'animo del lettore senza stimolare la riflessione critica. Esplorò con sincera passione i misteri dell'essere; malauguratamente la sua squisita sensibilità poetica non era sorretta da una pari riflessione metafisica, neppure dalla fede cristiana che aveva conosciuto in gioventù in un collegio di Gesuiti e poi nel contatto coi mistici medievali (nel 1891 aveva tradotto in francese *L'ornamento delle nozze spirituali* di Ruysbroeck). Dio personale è un fiore della nostra anima, una creatura della ragione; la sua realtà vera si identifica con l'universo o con la legge suprema dell'universo (che è intelligenza e non sussiste se non per l'intelligenza). La morale è un istinto mistico, senza ragione e quindi senza norme e senza sanzioni. Libertà e responsabilità sono illusorie. La vita presente è senza scopo: « una favola raccontata da un idiota, piena di furore e di rumore e senza senso » (Shakespeare). L'immortalità non compete all'individuo ma soltanto agli elementi materiali che lo compongono. « Tutto ciò che pensiamo, tutto ciò che sappiamo, tutto ciò che siamo nasce da qualche cibo che imputridisce nel nostro intestino ». La Rivelazione soprannaturale non esiste e non può esistere; « le verità del grande martire di Nazareth » non sono che l'eco della religione primordiale buddistica.

Si comprende come l'opera di M. meritasse di essere posta all'Indice (decr. 26-I-1914, che condanna *opera omnia*).

Bibl. — M. Legat, *Bibliographie de M.M.*, Bruxelles 1939. — G. de Giuli, Torino 1931. — A. Bailly, Paris 1931. — G. Harry, *La vie et l'oeuvre de M.M.*, ivi 1932. — M. Legat, *Les caractères principaux du génie de M.M.*, Bruxelles 1938. — G. Leblanc, *La mia vita con M.*, vers. it., Lecce-Verona 1947. — Enc. It., XXI, 860 s, con altre indicazioni bibliogr. — A. Thérive, *Moralistes de ce temps: M.M., Jul. Benda...*, Paris 1948. — D. Mondrone, *Stravaganze di M.M. pensatore*. in *Civ. Catt.*, 1949-III, p. 386-97. — M. Legat, *Le maeterlinkianisme*, Bruxelles 1937-41, 3 voll.

MAFALDA o *Matilde*, Beata, figlia dei re di Scozia S. Malcolmo (v.) e S. Margherita (v.), sposa di Enrico I re d'Inghilterra, incoronata regina l'11-XI-1100 dall'arcivescovo Anselmo.

Di questa « excellentissima et christianissima regina » Aelredo, nella *Vita di S. Margherita* (Acta SS. *Jun.* II, Ven. 1742, *die* 10, p. 337), ricorda la gloria, la virtù d'animo, la pietà, l'umiltà, la carità verso i poveri e verso i lebbrosi, dei quali ella soleva lavar colle sue mani e baciare le piaghe, e la proclama una « nuova Ester ». Sotto la veste regale portava il cilicio e in quaresima si recava alla chiesa a piedi nudi. Protesse cantori e poeti, che d'ogni parte confluivano alla sua corte.

Era stata educata nel monastero di Winton, dove, per sottrarsi ai numerosi pretendenti, aveva preso il sacro velo, pur senza fare la professione religiosa. Sembra che dopo i primi due parti, col consenso del re si votò alla castità vestendo l'abito monastico a Westminster. Fu in tutto imitatrice della sua santa madre, della quale volle che il confessore Teodorico scrivesse la vita. Non possediamo documenti che provino il suo culto ecclesiastico, ma è ricordata in alcuni martirologi al 7 di agosto. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1752) *die* 7, p. 183.

MAFALDA o *Matilde*, Beata (1184-1257), figlia di Sandro I, re di Portogallo. Andò sposa (1215) ad Enrico I re di Castiglia, ma essendo risultata, dopo il matrimonio, la loro parentela, si separarono (1216). M. restaurò il monastero di Aruca nel Portogallo e vi introdusse l'ordine di Citeaux, nel quale ella stessa prese il velo (c. 1222). Fondò e aiutò altri numerosi monasteri. La sua santa vita le valse ben presto il culto, che Pio VI nel 1793 approvò. Quando nel 1617 fu aperto il sepolcro, il suo corpo venne trovato intatto. Festa, dapprima il 2 maggio, giorno della morte; ora 13 marzo, con la sorella *Sancia*. — Acta SS. *Maji* I (Ven. 1737) *Appendix ad diem* 2, p. 787-91. — Fortunato da S. Bonaventura, Coimbra 1814.

MAFFEI: — Angelo (1844-1899), viaggiatore e missionario gesuita, n. a Pinzolo in Val di Rendena (Trentino), m. a Nillikunja (India). Dopo avere insegnato filosofia, teologia, fisica e tedesco a Padova, Bressanone, Scutari d'Albania e Zara, nel 1878 venne destinato alla missione di Mangalore (India anteriore). Percorse gran parte di quella regione e la descrisse in numerose lettere. Ci lasciò una *grammatica Koncani*, un *Dizionario* e *Ricerche sulla storia del Kanara*. — G. B. Rossi, *Necrologia di alcuni Gesuiti*, Verona 1899. — *The Indian Journal of education*, giugno 1899. — *The education Review*, luglio 1899. — *The West Coast Spectator*, 6 giugno 1899. — *The Madras Mail*, 2 giugno 1899.

Bernardino, Card. (1514-1553), n. a Roma (oriundo di Verona), umanista, archeologo. Studiò a Roma e poi a Padova. Fu canonico a Verona, segretario del card. Aless. Farnese nipote di Paolo III, poi canonico di S. Pietro, vescovo di Massa, arcivescovo di Chieti, segretario del Papa stesso, cardinale (1549). Uomo dotto e pio, stimato da tutti, amico di S. Ignazio di Lojola, oltre alcune lettere e discorsi elegantissimi, compose una storia tratta dalle antiche medaglie (dispersa), una vita di Paolo III (dispersa) e il trattato *De inscriptionibus et imaginibus antiquorum numismatum*. — Ciaconius, III, 737 s. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VII-3 (Ven. 1796) 842-44.

Celso (1425-1508), biblioffilo, teologo, n. e m. a Verona, Canonico Regolare, 8 volte abbate generale dell'Ordine (1463-98), ambasciatore di Sisto IV presso la repubblica di Venezia. « Raccolse col suo denaro infiniti codici e libri a stampa, ornandone le librerie di S. Lionardo in Verona, di S. Maria della Carità in Venezia, e credesi anche quella di S. Giovanni di Verdara in Padova » (Apost. Zeno,

Dissertaz. vossiane, II). Dei suoi scritti (v. N. Widlöcher, *La Congreg. dei Canon. Reg. Lateranensi*. Gubbio 1929, p. 335-39), citiamo: *Defensiones plurimae in eos qui male putant Canonicorum Reg. Ordinem non praecedere gradu et dignitate monasticum* (Ven. 1487), *Apologia contra asserentes S. Augustinum Ordinem Eremitarum instituisse* (Brescia 1502, Ven. 1574), *Monumentum compend. pro confessionibus cardinalium* (Ven. 1478), *De sensibilibus deliciis paradisi* (Verona 1504), *Dissuasoria ne christiani principes Ecclesiae census usurpent* (Bologna 1494).

Francesco Scipione (1675-1755), letterato, n. e m. a Verona, sacerdote. Studiò a Parma al Collegio dei Nobili, e poi a Roma ove fu membro dell'Accademia degli Arcadi. Ebbe larghissima fama come poeta tragico e come erudito. Verona gli dedicava un busto mentre era ancora in vita. Nel 1704 arruolato nell'esercito di Marlborough e del principe Eugenio, si segnalò nella battaglia di Donauwörth. Tornato a Verona, pubblicò la sua prima opera: *Della scienza chiamata cavalleresca* (Venezia 1710), ottima confutazione della teoria del duello. Nello stesso anno fondò con Apostolo Zeno e Antonio Vallisnieri il *Giornale de' letterati d'Italia*, che fece epoca e durò fino al 1759 formando 40 volumi. Egli v'aggiunse, come opera a sè, le *Osservazioni letterarie* (Verona 1737-1740). Per risollevare le sorti del teatro italiano, pubblicò una raccolta di vecchi drammi (*Teatro italiano*, 1723-1725) e compose egli stesso la tragedia *Merope* (Modena 1713), che il Goldsmith definì « la più finita tragedia del mondo » e che ebbe allora grande successo, anche per il colpo inferto alla pedissequa imitazione francese.

Il M. sopravvive per i suoi lavori di erudizione varia e di archeologia, che lo collocano degnamente a fianco del Muratori (v.) nell'illustrazione di pregevoli monumenti dell'antichità. Raccolse copioso materiale in fruttuosi viaggi compiuti in Europa. Frutto di questi studi furono le monografie: *Commentatio de fabula equestris Ordinis Constantiniani*, Tiguri [Parigi] 1712 (posto all'Indice nel 1714); *Dell'antiqua condizione di Verona*, Venezia 1719; *Degli anfiteatri*, Verona 1728; *Galliae antiquitates quaedam selectae*, Parigi 1733; *Istoria diplomatica che serve d'introduzione all'arte critica*, Mantova 1727; *Graecorum siglae lapidariae*, Verona 1746; *Dittico Quiriniano*, ivi 1754. Inoltre egli pubblicò le opere di S. Ilario, arricchite di molti frammenti (Verona 1731), e *Cassiodori senatoris complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum ex vetustissimis membranis erutae* (Firenze 1721). La sua più celebre opera è la *Verona illustrata* (Verona 1731-32, 2 voll.; Milano 1825-27, 4 voll.). Nella prima parte fa la storia di Verona dalla fondazione a Carlo Magno, discorrendo di religione, costumi, scienze ed arti. Ha modo di mettere in luce, come mai prima, che elemento fondamentale della grandezza di Roma non fu tanto la potenza nelle armi quanto la sua politica di conquista spirituale dei popoli soggetti. Nella seconda parte tratta della storia letteraria di Verona. Nella terza, delle arti e dei monumenti veronesi. Anche oggi l'opera è di molto pregio per l'acume critico col quale è stata condotta. Di non minor importanza è il *Museum veronense* (Verona 1749), dove parla delle lapidi da lui stesso raccolte.

Interessante polemica nacque tra il M. e il padre Concina a proposito della riforma teatrale. Rispose il M. col trattato sui *Teatri antichi e moderni*, in cui scagiona il teatro moderno dall'accusa di essere corrompitore. Benedetto XIV, in un breve, mostra di sostenere la tesi del M., raccomandando lo sforzo di moralizzare quanto più possibile il teatro.

Altra polemica sostenne il M. coi giansenisti per l'opera *Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei primi cinque secoli della Chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione* (Trento 1742), lavoro molto attento, frutto di grande coltura e di profonda fede. Fu in polemica anche col Tartarotti, che lo dichiarava pressochè incredulo per avere osato sparlare dell'arte magica nelle tre operette: *Arte magica dileguata*, *Arte magica annichilita*, e *Arte magica distrutta* (Trento 1750).

Altri molti lavori di ogni genere, fra cui il trattato *Dell'impiego del denaro* nel quale contro l'opinione del suo tempo difende la legittimità dell'interesse sul danaro dato a prestito (Verona 1744, Roma 1746), dimostrano la fortissima attività del M., la sua acuta intelligenza, la rettitudine del suo spirito. Qualche tratto della sua vita e qualche passaggio dei suoi scritti dicono della eccessiva coscienza che egli aveva del proprio valore. — *Opere*, Verona 1790, 21 voll.; Venezia 1799, 28 voll. — *Opere drammatiche e poesie*, a cura di A. Avena, Bari 1928. — Enc. It., XXI, 862 s, con indicaz. bibliogr. — *Studi maffeiani*, Torino 1900, con appendice di *Bibliogr. maffeiana* a cura di F. Doro. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 1491-98, 1146, 1372, 1533, 1631. — A. Scolari, *Il « consiglio politico » di Sc. M.*, in *Atti dell'Accad. agr. sc. lett.* di Verona 1932, p. 38 ss. — F. Andreotto, *Considerazione dogmatica della dottrina di Sc. M. nella « Storia teologica »*, Rovigo 1940 (difesa del M. come teologo). — L. Rossi, *Un precursore di Montesquieu: Sc. M.*, Milano 1941.

Giampietro, S.J. (1535-1603), n. a Bergamo, m. a Tivoli, eccellente stilista latino e italiano. Già professore di eloquenza a Genova (dal 1563) e segretario (dal 1564) della repubblica, quando entrò nella Compagnia in Roma (1565), successe al Perpignano sulla cattedra di eloquenza del Collegio Romano. Pubblicata (1570) la *Storia delle Indie* del p. G. Acosta (v.), il card. Enrico di Portogallo, invaghito dello stile di M., lo chiamò a Lisbona perchè egli vi lavorasse alla *Storia generale delle Indie*. Morto Enrico (1581), rientrò in Italia; soggiornò a Roma (Clemente VII gli aveva accordato un alloggio in Vaticano), a Siena, e finalmente a Tivoli. Nella sua abbondante eredità letteraria vi sono opere cospicue, come: *Historiarum indicarum ll. XVI* (Firenze 1588, Colonia 1589, 1593; vers. it. di F. Serdonati, Firenze-Venezia 1589, Bergamo 1749 in 2 voll.), che tratta della missione indiana dei Gesuiti, con ampia appendice di lettere dei missionari; *De vita et moribus S. Ignatii de Loyolae* (Venezia 1585 . . , Padova 1727); *Le vite di XVII Santi confessori* (Roma 1601); *Gli annali di Gregorio XIII* (2 voll., Roma 1742) a cui mise mano anche p. Teggia († 1620), furono pubblicati postumi; come pure uscì postumo e non completo il seguito: *Historiarum ab excessu Gregorii XIII, libri tres* (Ber-

gamo 1746). Il miglior pregio dei suoi scritti è la squisitissima eleganza stilistica. Il M. ne aveva il culto, tanto che, dice la leggenda (pura leggenda!), non tollerando il grosso stile del breviario romano, avrebbe chiesto ed ottenuto dal Papa il permesso di recitarlo in greco. — *Opere latine* a cura di P. Ant. Serassi, Bergamo 1746, 2 voll. con *Vita* dell'autore. — Sommervogel, V, 293-302. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VII (Ven. 1796) 987 ss. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 558 s. — P. Pirri, *Gli « Annali Gregoriani » di G. P. M. Premesse storiche per una revisione critica*, in *Arch. hist. S. J.*, 16 (1947) 56-97.

Marcantonio (1521–1583), fratello di Bernardino, n. a Bergamo (a Roma?), m. a Roma. Fu prefetto in molte città dello Stato pontificio, avvocato concistoriale sotto Paolo III (1534-49), dal 1554 arcivesc. di Chieti (successo a Bernardino), nunzio in Polonia, vicario del Papa in Roma, datario, cardinale (17-V-1570), prefetto della Segnatura dei Brevi sotto Gregorio XIII. — Pastor, *Storia dei Papi*, VIII, v. indice onomastico. — Ciaconius, III, 1038 s.

Raffaele (1451–1522), storico e umanista, n. a Volterra (*Raphaël Volaterranus*). Egli era figlio di *Gherardo M.* che sotto Pio II fu professore di diritto a Roma, e fratello di *Mario M.*, vescovo d'Aquino e poi di Cavaillon. Non si confonda col domenicano **Raffaele M.** di Castelvetere, che scrisse intorno all'elezione di Urbano VI (1385). Dedicò tutta la vita ai dotti studi. Dal 1466 fu segretario di parecchi Pontefici. Tradusse dal greco opere dei Padri, di Procopio, di Senofonte; diede la *Metaphr sis Odysseae Homeri* (Colonia 1523, Lione 1541). Redasse la *Vita B. Jacobi de Certaldo* (con correz. e aggiunte di Ag. Fortunio in Acta SS. *Apr.* II [Ven. 1738] *die* 3, p. 153-55), la *Vita S. Victoris martyris cum translatione reliquiarum eius Volaterram* (Ughelli, I, 1439 40), le *Vitae summorum Pontificum Sixti IV, Innocentii VIII, Alexandri VI, Pii III* (Ven. 1518), nelle quali, secondo P. Giovio, il M. mostra tendenze adulatorie, timidezza di giudizio e paura di riuscire sgradito ai potenti. Una sua *Storia volaterrana* fu edita da A. Cinci, Volterra 1886–88. Il suo capolavoro: *Commentarii rerum urbanarum libri XXXVIII* (Roma 1506, 3 voll.), ebbe parecchie edizioni in varii paesi: enciclopedia di tutto lo scibile del tempo (« urbanae » non indica il contenuto ma il luogo di compilazione, Roma), che tratta della geografia e delle scoperte portoghesi e spagnole (ll. I-XII), traccia i profili degli uomini illustri antichi e moderni (ll. XIII–XXIII), e compendia tutte le scienze allora coltivate (ll. XXIV ss). Alcune parti furono stampate anche separatamente. Fattosi da ultimo agostiniano, morì in Roma. — B. Falconcini, *Vita di Raffaello detto il Volaterrano*, Roma 1722. — Tiraboschi, *l. c.*, p. 786.

Timoteo († 1479), veronese, predicatore e umanista, fu abbate generale dei Canonici Regolari Lateranensi, costruì l'abbazia di Fiesole, dotandola di ricca biblioteca. Cosimo de' Medici l'ebbe amico. Fu per qualche tempo segretario di Paolo II, arcivescovo di Milano (1454) e di Ragusa (dal 1467). Godette molta fama di pietà e dottrina. Contro coloro che auspicavano per i monaci una « santa rozzezza » ritenendo che gli studi umanistici fossero rovinosi per la pietà, egli sostenne efficacemente la loro utilità anche per i monaci appellandosi agli scrittori sacri e profani e all'esempio stesso di papa Nicolò V (dialogo *In sanctam rusticitatem litteras impugnantem*, dedicato a Nicolò V; cf. Pastor *Storia dei Papi*, I, p. 494 s, 9 nota 2).

MAFFEO Vegio. v. Vegio.

MAFFI Pietro, Card. (1858–1931), nato a Corteolona (Pavia), studiò nel Seminario di Pavia, dove, appena prete, insegnò filosofia e divenne rettore. Appassionatissimo di scienze, pubblicò una divulgazione dell'astronomia (*Nei cieli*, Torino 1923⁴), e iniziò la *Rivista di scienze fisiche e matematiche*. Fu uno dei primi ad aderire alla « Società cattolica italiana per gli studi sociali », fondata dal Toniolo (v.). Nel 1901 il vescovo di Pavia mons. Riboldi, fatto cardinale e arcivescovo di Ravenna, portò con sè il M. come vicario generale. Morto il Riboldi nel 1902, il M., nominato vescovo titolare di Cesarea di Mauritania, si fermò a Ravenna come coadiutore di mons. Conforti (v.), per passare nel 1903 alla sede di Pisa. Presidente della Commissione per la Specola Vaticana, nel 1907 fu eletto cardinale-prete di S. Crisogono.

Il suo zelo illuminato e coraggioso superò i confini della sua archidiocesi. A sua iniziativa (1915) si deve la riorganizzazione della Giunta centrale dell'Azione Cattolica. Al suo buon gusto non sfuggì il richiamo artistico dell'incantevole Pisa, dove si prodigò nel restauro di chiese (S. Paolo a Ripa d'Arno, S. Caterina, S. Francesco), fece ricostruire il pergamo di Giovanni Pisano nel duomo; qui trasferì le spoglie di Arrigo VII, l'imperatore di Dante. Di Dante il M. era esimio cultore. Le benemerenze civili di lui nell'organizzare opere di soccorso durante e dopo la prima guerra mondiale ebbero il riconoscimento di insigni onorificenze, tra le quali il Collare dell'Ordine Supremo della SS. Annunziata.

Lasciò solidi articoli su riviste, *Lettere pastorali, omelie, discorsi* (2 voll., Torino 1911-19), *Conversazioni manzoniane con il mio clero* (Torino 1923, 2 voll.), *Scritti vari* (Siena 1904), *La carta del cielo per mezzo della fotografia* (Milano 1892), *La stella dei Magi* (ivi 1895), *Riflessioni sui nostri doveri davanti alla scienza moderna e alla fede* (Pavia 1899²). — G. Cazzani, in *Vita e Pens.*, 22 (1931) 260–77. — U. Oietti, *Cose viste*, III (Milano 1936) 34 ss. — I. Felici, *Il card. M.*, Roma 1931.

MAFRIANO (in siriaco = colui che fa frutto) è una dignità nella Chiesa dei Giacobiti d'Oriente (v.), inferiore al patriarca giacobita di Antiochia, superiore al metropolita. I Nestoriani (v.) usano il termine Katholikos (v.); le altre Chiese quello di Patriarca (v.), Primate (v.). La dignità fu istituita al principio del sec. VII quando i giacobiti rientrarono in Persia da cui erano stati cacciati alla fine del sec. V. Si narra che Giacomo Zanzale Baradeo, vescovo di Edessa, costituito dai monofisiti, « metropolita ecumenico », creò metropolita di Oriente un certo Achudeno († 575 fatto decapitare dal re di Persia), dal quale Gregorio Barebreo (*Cronico siriaco*, parte III) fa cominciare la serie dei MM. giacobiti. Peraltro Assemani (*Biblioth. orient.*, II, 287) osserva che sia Achudeno sia i due primi successori Camišo († 609) e Samuele († 624) vanno esclusi dal catalogo dei MM. poichè non ebbero una sede fissa; il catalogo dovrebbe iniziare con Maruta (629-649), il quale per primo stabilì la sua sede a Tagrit.

Il M. ebbe varie sedi, in dipendenza dalle vicende politiche del dominio turco (Tagrit, Bagdad...); nel 1115 si stabilì nel convento di S. Matteo presso Mossul. Il potere del M. all'inizio era estesissimo, sì da eleggere e deporre vescovi e patriarchi e compiere ogni specie di funzioni come i patriarchi d'Occidente. Ma dopo il sec. XVI si ridusse sempre più fino a diventare (dal 1859) una mera supremazia di titolo (cf. Assemani, o. c. *Dissertatio de monophys.*, n. 8 in fine).

MAGALOTTI Costanza (1575–1644), sposata a Carlo Barberini, madre dei cardinali Francesco e Antonio Barberini (v.), cognata di papa Urbano VIII (v.), dopo una edificante vita nel secolo, si fece suora e morì in concetto di santità. Si parlò della sua beatificazione. — Pio Pecchiai, *C. M. Barb.*, in *Archivi* (« Archivi d'Italia e rassegna internazionale degli Archivi ») serie 2ª, XI–XVI (1944) 11–41.

MAGALOTTI Ugolino, B. († 11-XII-1373), di Camerino, rimasto orfano si fece terziario francescano, distribuì i suoi beni ai poveri e si ritirò in un vicino romitaggio, dove condusse santa vita di contemplazione e penitenza fino all'età di c. 70 anni. Il suo culto venne approvato il 4-XII-1853; la Messa e l'Ufficio propri il 9-XII-1882. — Ciro da Pesaro, *Santità francescana*, Pesaro 1932, p. 203 s.

MAGDALA, piccola città della costa occidentale del lago di Genezareth, a circa 4 km. a N. di Tiberiade.

Etimologicamente significa « torre ». I rabbini la chiamavano *Migdal Nunājā* = « torre dei pesci », e gli ellenisti Ταριχαῖαι = « salamoie di pesce », alludendo evidentemente alla principale industria degli abitanti.

Si ritiene che sia stata la patria di Maria Maddalena (v.). Probabilmente è anche da identificarsi col luogo ove Gesù sbarcò dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci (Mt XV 39; Mc VIII 10).

Fu distrutta dagli eserciti di Vespasiano e di Tito, ma più tardi dovette essere ricostruita almeno in parte perchè gli itinerari ci attestano l'esistenza a M. di una chiesa che si diceva eretta presso la casa della Maddalena. Oggi non ne resta più traccia; anche dell'antica città non vi sono che ruderi. Nelle vicinanze sorge un piccolo villaggio, *el Megidel*, formato da una trentina di casupole con c. 200 abitanti tutti musulmani. Alcuni, con Eusebio e S. Girolamo, vorrebbero cercare M. nella riva orientale, presso Gerasa o più a sud. Ma Mc VIII 10 sembra favorire la identificazione data sopra. — Abel, *Giographie de la Palest.*, II, Paris 1938, p. 375 e 476 — Van Kasteren, *Dalmanoutha*, in *Dict. de la Bible*, II, col. 1209-11. — C. Kopp, *Christian sites*, IV, M., in *Dominican Studies* 3 (1950) 344–50: tradizione antica e ferma in favore di el Megidel come patria della Maddalena.

MAGDALIO Giacomo, detto *Gudanus* o *Gaudensis* perchè nativo di Gouda in Olanda, O. P. (c. 1470-dopo il 1520), esegeta, umanista e poeta, amico dei più dotti umanisti dell'epoca. Nel settembre 1489 lo troviamo all'università di Colonia e dopo il 1495 tra i Domenicani di questa città. Lasciò: *Correctorium Bibliae, cum difficilium quarumdam dictionum luculenta interpretatione*, e *Compendium Bibliae in quo continentur 257 versus quibus totus fere Bibliae textus comprehenditur*, Colonia 1508. Tra le sue opere poetiche son da segnalare: *Passio magistralis D. N. Jesu Christi* e *Polylogus compassionis Virginis Mariae*, ivi. 1508, *Naumachia ecclesiastica* (Santi e dottori O. P.): cf. G. M. Löhr, *Der kölner Dominikanerhumanist J. M. Gaudanus u. seine Naum. eccles.*, in *Arch. Fratrum Praed.*, 18 (1948) 281–302. — Per gli altri scritti, v. Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 44 s.

MAGDEBURGO (Centuriatori di). v. Centuriatori di M. — A.A. van Schelven, *De Maagdenburgse Centuriën als getuigenis van reformatorische samenwerking*, in *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 39 (1952) 1–18.

MAGER Alois, O.S.B. della Congr. Beuronense (1883–1946), n. a Rottweil nel Württemberg, m. a Salzburg, benedettino a Beuron dal 1903, sacerdote dal 1909, professore di filosofia alla facoltà teologica di Salzburg (dal 1925). Quivi si prodigò per fondare una università cattolica e per promuovere le celebri Settimane di cultura superiore (Hochschulwoche): all'uopo sollecitò l'interessamento e l'aiuto dei cattolici austriaci, favorito da mons. Seipel e da Dollfuss.

Per suo merito, la facoltà teologica fiorì, arricchendosi di maestri e di alunni, e fu iniziata la facoltà filosofica (scienze naturali, filologia, filosofia). Partecipò attivamente, come collaboratore e maestro, ai convegni di psicologia religiosa di Avon (Fontainebleau), promossi dal carmelitano p. Bruno. Per un anno fu chiamato a prestare la sua opera illuminata per la missione dei Benedettini in Giappone. Quando rientrò in patria, tutte le sue iniziative furono troncate dal nazismo invasore; la stessa facoltà teologica di Salzburg fu chiusa. Caduto il nazismo, era inteso tutto a ricostruire l'università e le Settimane quando lo colse la morte.

Il religioso e l'organizzatore era pari allo studioso. Educato a Lovanio e a Monaco, fu un maestro di filosofia, di psicologia religiosa, di ascetica e mistica a cui si volsero di preferenza gli ultimi 20 anni della sua attività intellettuale. Le sue opere *Vorlesungen über experimentelle Psychologi*: (Beuron 1929), *Mystik als seelische Wirklichkeite eine Psychologie der Mystik* (Graz-Salzburg 1946, fanno tuttora autorità. Tra gli altri suoi scritti), oltre gli articoli per numerose riviste e per compilazioni varie, meritano menzione: *Die Enge des Bewusstseins* (Stuttgart 1919), *Die Staatsidee des hl. Augustinus* (München 1920), *Wandel in der Gegenwart* (Augsburg 1921), *Theosophie u. Christentum* (Berlin 1922), *Neue Versuche zur Messung der Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung* (Leipzig 1925), *Um Konnesreuth* (Würzburg 1931), *Christus u. der Forscher* (Augsburg 1931), *Mystik als Lehre u. Leben* (Innsbruck 1934). — J. Uttenweiler, in *Benedikt. Monatschrift* 23 (1947) 148–55. — A. Gemelli in *L'Osserv. Rom.*, 30-III-1947.

MAGGI Sebastiano (B.), O. P. (1414–1496), n. a Brescia, m. a Genova, celebre riformatore. Fattosi domenicano a Brescia (1429) e distintosi come predicatore e uomo di governo, fu priore a Mantova (1470), a Brescia (1476), a Milano (1480 e 1490), a Cremona (1485), a Piacenza (1493), a Bologna (1494), e altrove, due volte vicario generale della Congregazione riformata di Lombardia (1481 e 1495). A Milano aveva fondato il convento « La Rosa » ora scomparso. Fu confessore del Savona-

ROLA (v.). Il suo corpo si conserva incorrotto in S Maria di Castello a Genova. Clemente XIII ne approvò il culto nel 1760. Festa 15 dic. — T. GHILARDI, *Vita*, Genova 1844. — I. TAURISANO, *Catal. hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 48. — A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, IV, p. 172, 175, 548-54. — A. D'AMATO, *L'osservanza regolare nella Congregazione domenicana di Lombardia*, in *Archivum Fr. Praed.*, 15 (1945) 52-101 passim.

MAGGIO Francesco Maria (1612-1685), missionario e scrittore teatino, n. e m. a Palermo. Nel 1636 partì per le missioni del vicino Oriente. Unì all'apostolato l'amore degli studi linguistici. Tornato nel 1641, lavorò nelle case del suo Ordine a Roma, Napoli e in Sicilia, scrivendo molteplici lavori di linguistica, come: *Syntagmata linguarum orientalium*. . . (Roma 1643, 1670), di liturgia, come: *De sacris caeremoniis* (Palermo 1651 e 1666), di agiografia e ascetica. Entrò in polemica col Pallavicini a proposito della *Vita di Paolo IV* (Napoli 1672) confondatore dei Teatini (cf. PASTOR, VI, 668). — VEZZOSI, *Gli scrittori dei Chierici Regolari Teatini*, Roma 1780, II, p. 4-23.

MAGGIO (mese mariano). v MESI consacrati a devozioni speciali.

MAGGIORDOMO Pontificio, alto prelato palatino che fa parte della FAMIGLIA PONTIFICIA (v.). La carica di M. sotto vari titoli si trova pure nell'impero romano (*Magister officiorum*), presso i Longobardi (*Maior domus*), presso i Franchi (*Maior domus*, *Magister palatii*) e nelle case dei nobili.

Nel Patriarchio Lateranense, dal sec. VI al sec. XI, si trova il *Vicedominus*, a cui il S. Pontefice affidava la cura e il governo del palazzo e della famiglia pontificia. Dal sec. XII il Camerlengo (*Camerarius*) è investito di quest'officio, e per qualche tempo il Maestro del S. Ospizio fu viceregente del Camerlengo per gli affari del S. Palazzo, come fa prova una descrizione particolareggiata del 1410. Ma poco dopo, terminato lo scisma d'Occidente, la Curia Romana riprese il suo ordinario andamento, e il governo del S. Palazzo fu staccato dalla Camera Apostolica e affidato al Prefetto del S. Palazzo, vero successore dell'antico *Vicedominus*. Dal pontificato di Pio II in poi tutti i nomi di questi dignitari sono noti. Per disposizione di Urbano VIII il titolo di Prefetto fu cambiato in quello di M. Clemente XII con breve del 3 ag. 1731 lo dichiarò prelato di fiocchetto e con la costituz *Apostolatus* lo costituì in perpetuo governatore del conclave, di modo che egli durante Sede vacante rimane in funzione. A tenore della cost. *Vacante Sede*, tit. II, c. 3, di Pio X (25 dic. 1904) il M., insieme al Maresciallo del conclave, deve fare giuramento al card. Decano il giorno dell'ingresso al conclave. Le sue mansioni sono numerose. Egli è intermediario di tutte le grazie e favori del Papa, della cui persona è in qualche modo il custode. In passato conservava la chiave del « passetto » che porta in Castel Santangelo, quella del tesoro pontificio, della custodia delle più preziose reliquie di S. Pietro in Vincoli e di S. Giovanni in Laterano. Oltre vari uffici al servizio immediato del Papa, egli esercitava giurisdizione civile e criminale sul personale del S. Palazzo. Soppresso il suo tribunale da Innocenzo XII, fu restituito da Benedetto XIII nel 1728 Gregorio XVI con motu proprio del 10 dic. 1832 riordinò le incombenze del M. concernenti l'amministrazione dei Palazzi apostolici, la quale oggi è sottoposta a quella dei Beni della S. Sede.

Il M. è il primo prelato palatino e abita in Vaticano. Mette nel suo stemma quello del Papa che l'ha nominato e durante le udienze sta sul trono alla destra del Papa.

MAGGIORENNI. v. ETÀ.

MAGI. Senza entrare in tutti i dettagli del celebre racconto di Mt II 1-12, tocchiamo i problemi principali da esso suscitati: I, *I Magi*; II, *La stella*; III, *La scena davanti ad Erode*; IV, *La storicità dell'episodio*. Seguiranno cenni su: V, *I M. nella leggenda*; VI, *I M. nella teologia dei Padri*; VII, *I M. nell'arte*.

I. Sappiamo da Erodoto che magi era il nome di una tribù della Madia, per cui sembra che ai suoi tempi i M., con le loro prerogative costituissero una casta chiusa. Il loro nome però è anteriore. Antichi documenti persiani, quali le *Gatha* e la *Avesta*, già conservano i termini *magavan* e *mogu*, aggettivazioni del nome *mogu* = dono, con cui veniva designata la dottrina di Zarathushthra: i « partecipi del dono » o M. erano perciò i discepoli di Zarathushthra.

Bisogna scendere a un'epoca molto più recente per trovare i M. presentati come astrologi e stregoni, confusi perciò in parte con i caldei babilonesi ed in parte con i maghi egiziani. Conosciamo da Ger XXXIX 13 un Nabuzardan « capo dei M. », ufficiale superiore di Nabucodonosor. In Dan I 20, II 2 ss i M. incantatori caldei appaiono piuttosto come stregoni; similmente in Atti VIII, 9, XIII 8, e, in parte, nella letteratura rabbinica.

S. Matteo considera qui il nome M. come un titolo onorifico ed i personaggi come stranieri molto stimati. Il suo racconto conferma i dati degli storiografi greci posteriori: per lui è cosa naturale che dei M. si occupino di stelle ed abbiano arguito l'esistenza di un fatto miracoloso dalla presenza di un nuovo astro. Si tratta quindi probabilmente di personaggi di qualche importanza, che si occupavano di astronomia.

Incerta è la loro patria d'origine. Molti pensano alla Persia, il paese classico dei M. Il Vangelo li dice « originari d'Oriente »; nella geografia dell'epoca, Oriente suol indicare l'Arabia (le carovane arabe arrivavano in Palestina attraverso Moab ed il Giordano; la Mesopotamia era piuttosto il Nord attraverso cui erano venute tutte le invasioni); anche i doni che i M. portano, oro, incenso e mirra, fanno pensare all'Arabia (cf. Is LX 20; Ger VI 20; I Re IX 28; X 2). Tuttavia non si può escludere che i M. siano realmente dei persiani (cf. Is XLI 2 dove Ciro il grande è detto « chiamato dall'Oriente »): esisteva in Persia una tradizione religiosa che attendeva una specie di salvatore, il *saushyant*, « soccorritore » per eccellenza, che avrebbe assicurato il trionfo finale del Bene sul Male (i due principii del dualismo persiano) e ricondotto l'umanità alla sua primitiva condizione felice: questo stato felice doveva durare fino alla fine del mondo, la quale sarebbe stata preceduta dalla comparsa dell'ultimo « soccorritore », partorito da una fanciulla « senza che alcun uomo le si fosse avvicinato ». Si sa poi che un accostamento tra il MESSIA giudaico (v.) ed il *saushyant* persiano era già stato fatto: dai

Affresco di Cappella greca: Catacombe di Priscilla; antica rappresentazione dell' Epifania (inizio sec. II).

Affresco in un loculo delle Catacombe di Domitilla (prima metà del sec. IV).

L'Epifania. Mosaici di S. Apollinare a Ravenna (Fot. Alinari).

Affresco nella volta di un cubicolo delle Catacombe di SS. Pietro e Marcellino (sec. III).

Altorilievo in un vaso di marmo nero (sec. IV). Museo Kircheriano.

Gruamonte: L'Adorazione dei Magi. Architrave della porta, nella chiesa di S. Andrea a Pistoia. (Fot. Alinari).

Pietro Cavallini. (Musaico di S. Maria in Transtevere, Roma).

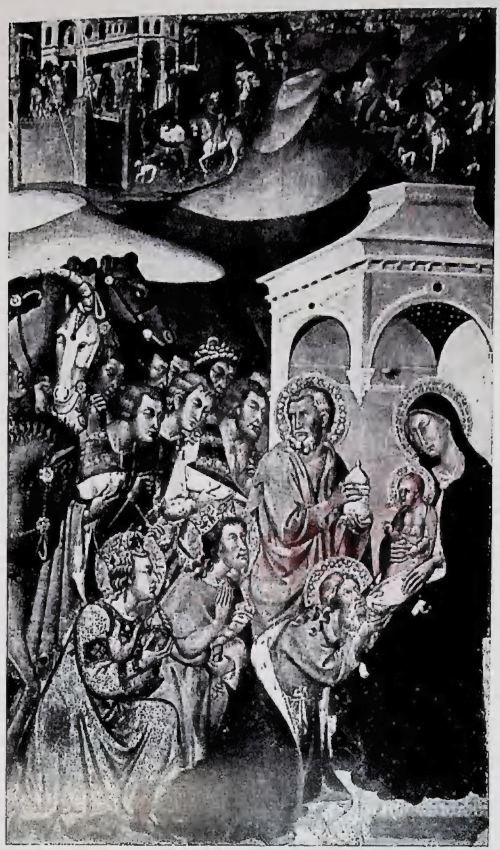
Particolare del pulpito del battistero di Pisa. (Fot. Alinari).

Ottaviano Nelli. (Foligno, Palazzo Trinci). (Fot. Alinari).

Taddeo Gaddi. (Cappella Baroncelli, Firenze, S. Croce). (Fot. Brogi).

Benozzo Gozzoli. (Cappella del Palazzo Riccardi Firenze). (Fot. Alinari).

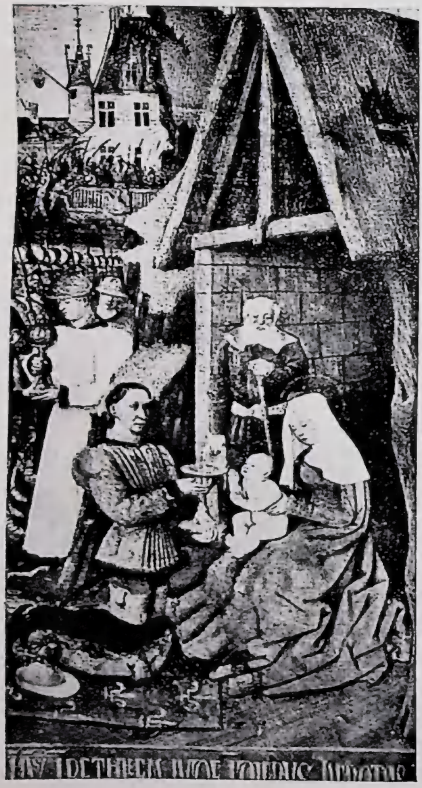
Giotto o scuola di Giotto. (Metropolitan Museum, New-York).



Bartolo di Fredi. (Siena, Pinacoteca).

Giotto: Due particolari dell'Adorazione dei Magi. (Cappella degli Scrovegni, Padova).

Masaccio: Particolare. (Berlino, Museo Imperatore Federico).



J. Fouquet, miniatura del Libro d'ore di Stef. Chevalier (c. 1450). (Museo Condè, Chantilly). (Fot. Bulloz).

Miniatura del Libro d'ore del duca di Berry (1411-16). (Museo Condè Chantilly). (Fot. Giraudou).

Lorenzo Monaco. (Firenze, Uffizi).

Affresco di scuola lombarda (XV sec.). (Museo della Certosa di Pavia).

Beato Angelico. (Fot. Brogi).

L'arazzo vaticano dell'Epifania, di Bern. van Orley. Particolari: 1, del gruppo centrale; 2, del gruppo di sinistra; 3, del gruppo di destra. (Fot. Faccioli).

Arazzo, su disegno attribuito a Raffaello. (Tesoro del Duomo di Milano).

Arazzo fiammingo nell'appartamento Borgia, in Vaticano.

Geertgen tot Sint Jans. (Rijksmuseum, Amsterdam).

Jan Mostaert. (Rijksmuseum. Amsterdam).

Ger. Bosch. (Museo di Madrid).

Mayno. (Galleria del Prado, Madrid).

Sculture in legno colorato (Diocesi di Ondo-Nigeria).

Pittura di Angelo da Fonseca (India).

tempi di Ciro il giudaismo era stato in contatto diretto con i Persiani e gli *Oracoli di Ystape*, un libro pervenutoci in scarsi frammenti, mostra chiaramente la tendenza ad intrecciare concetti della Bibbia con idee persiane. Tutto ciò rende molto verosimile un interessamento dei M. persiani all'aspettativa giudaica di un Re-Messia ed inquadra bene storicamente l'episodio evangelico dei M. Non bisogna sopravvalutare il significato e il valore della loro visita. Vedervi l'intenzione di rendere omaggio all'Uomo-Dio non è secondo il senso del racconto. Il viaggio dei M. è per il neonato re dei Giudei, (v. 2); il loro prostrarsi è la caratteristica forma orientale di esprimere venerazione, sottomissione (cf. Gen XIX 1; XLII 6) e specialmente l'omaggio a un re (anche un principe poteva onorare un altro in questo modo, cf. v. 8 e Gius. Flavio, *Ant. giud.* XX 3, 1).

Con l'omaggio al re era legato, nelle costumanze orientali, l'offerta di un dono (cf. Gen. XLIII 26; I Sam X 27; I Re X 2; Sal LXXII 10); la stessa tradizione messianica giudaica conteneva questo particolare. I doni presentati a Gesù dai M. sono le solite preziosità orientali: oro, incenso (cf. Is LX 6; Sal LXXII 10, 15; XLV 9) e mirra. Forse sono tutti e tre aromi, poichè è probabile che il termine aramaico *dhb* significasse indifferentemente (come il sud-arabico *dhb*) oro e profumo; cf. Ryckmans, *De l'or, de l'encens et de la myrre*, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 372-6.

II. Ciò che muove i M. a mettersi in viaggio alla ricerca di Gesù è una **stella**: «Abbiamo visto la sua stella (ἀστήρ) e siamo venuti per adorarlo». Ma nulla ci dice la narrazione evangelica sulla natura dell'astro. Padri, esegeti e scienziati hanno fatto il giro di tutte le spiegazioni possibili. Keplero credette che la stella dei M. fosse la congiunzione di Giove con Saturno, avvenuta l'anno 747 di Roma (7 a. C.), ma la sua opinione, un tempo così in voga, oggi non gode favore, non foss'altro perchè ἀστήρ non può significare in greco se non una stella isolata (Boll). Altri, come già Origene, la identificarono con una cometa (quella di Halley o con altre meteore apparse verso quel tempo); ultimamente anche p. Lagrange, dopo aver potuto osservare la cometa di Halley, si è espresso per questa opinione. Tuttavia le particolarità del racconto di Matteo rivelano l'intenzione di presentare un fenomeno assolutamente miracoloso: la stella sparisce e riappare per guidare i M. a seconda del bisogno, camminando davanti a loro e finendo per arrestarsi sopra una casa particolare. Resta più plausibile la vecchia interpretazione dei Padri, ripresa oggi da parecchi autori, che vi vede una meteora mobile e transitoria, formata espressamente per servire da guida ai M., quasi come la colonna luminosa che precedeva gli Ebrei nel loro vagare nel deserto (Es XIII 21). Naturalmente, nella descrizione di Matteo il comportamento della stella è un pò meccanico: quell'andare «precedendo i M.» e quell'arrestarsi subitaneo sul luogo della nascita sanno un pò di racconto popolare. La realtà fu probabilmente più conforme a quanto dice il Pseudo-Matteo: «apparuit eis stella, et quasi quae ducatum praestaret illis, ita antecedebat eos, quousque pervenirent ubi puer erat» (XVI 1, 2, ed. Tischendorf, p. 83). È, del resto, la situazione immaginata dagli autori profani quando fanno rischiarare il cammino dei loro eroi da qualche luce miracolosa (cf. i testi citati da p. Lagrange, p. 28 s). L'essenziale era mettere in risalto il fenomeno celeste. Forse lo stesso fenomeno descritto da Lc II 9 s nella visione dei pastori? C'è chi così pensa (Buzy).

III. La scena dei **M. davanti ad Erode** crea qualche difficoltà non già per la malignità sospettosa e violenta del vecchio monarca, che, per timori di congiure, aveva già ammazzato due figli e stava per ucciderne un altro e si era circondato di una polizia segreta ottimamente organizzata (cf. Gius. Flavio, *Antichità giudaiche*, XV), ma piuttosto per quella risposta precisa e senza esitazioni che gli dà il Sinedrio (v.) da Erode interrogato circa il luogo di nascita del Cristo: «A Betlemme di Giuda; così infatti è stato scritto dal profeta...» (Mich V 1 s). Si fa osservare che tale sicurezza nel Sinedrio è almeno sorprendente: non è facile stabilire se fosse allora opinione corrente tra i Giudei che il Messia doveva nascere a Betlemme; sembra che fosse più in voga l'opinione di un'origine misteriosa del Cristo (cf. Giov VII 27). In realtà è probabile che la citazione, così com'è, sia dell'evangelista; ciò dimostra anche la sua discordanza sia dal testo ebraico che da quello dei Settanta (v.) di Michea, cosa ben caratteristica di Matteo. Non si deve pensare che gli scribi ed i dottori della legge ignorassero la profezia di Michea ed in genere la tradizione che faceva venire il Messia da Betlemme, quale discendente di Davide (cf. Giov VII 42; Targum di Mich V 1). Peraltro non si deve pretendere da Matteo una esattezza ritrattistica; egli ci dice forse solo il risultato della larga ricerca cui si dovette sottoporre il Sinedrio pressato dall'affannosa ansietà di Erode, la qual ricerca finì forse solo con l'emissione di varie ipotesi, tra cui una fu scelta dall'evangelista, perchè aveva colpito nel segno. Tant'è vero che per i M., anche dopo il responso del re, sarà necessaria la guida della stella.

IV. Storicità del racconto. Per molti razionalisti l'episodio dei M. è una leggenda. J. Réville, A. Diederich la credono derivata da saghe intorno a Mitra ed al suo culto solare: i M. sono sacerdoti di Mitra che vanno ad adorare il loro Dio, guidati da parole misteriose (cf. il passo: «surge, *illuminare* Jerusalem, *venit lux tua*»). L'ipotesi dimentica troppo come la Chiesa si oppose fin dai suoi inizi al culto di Mitra (v.); e le parole «surge, ecc.» non vengono dalla liturgia dei misteri solari, ma da Is LX 1 ss.

Altri ritrovano l'occasione del formarsi della leggenda dei M. nel viaggio che Tiridate, re dell'Armenia, fece per venire in Italia ad ossequiare Nerone (Plinio, *Natur. hist.*, XXX, 2, 16; Tacito *Annal.*, XV, 24, 29; Dione Cassio, LXIII, 1, 1 ss); egli infatti «magos secum adduxerat», dice Plinio. Ma come si spiegherebbe il contrasto stridente tra il tono fastoso, solenne, teatrale del viaggio di Tiridate e quello religiosamente umile del viaggio dei M.? e come Matteo, supposto che avesse scritto il suo racconto solo dopo il 66, anno in cui avvenne il viaggio di Tiridate, avrebbe potuto farlo digerire come storico dalle comunità cristiane?

La narrazione evangelica presenta certo delle difficoltà, comuni a tutta la descrizione mattaica dell'Infanzia di Gesù (v.), ma esse non sono motivo sufficiente per rigettarla; del resto, non c'è modo di trovare due critici d'accordo sulla spie-

gazione positiva dei fatti. Si sa bene che Matteo fa qui soprattutto il teologo e l'apologista, prima ancora che lo storico; suo scopo è di dimostrare la messianicità e la divinità di Gesù; e tra gli avvenimenti di questi primi anni egli sceglie quelli che più fanno al caso suo e gli danno l'occasione di vedervi adempita una profezia del Vecchio Test. In questa visuale non può turbare quel suo procedere talvolta un pò approssimativo, quel suo amore del meraviglioso, quel suo schematismo. D'altronde non può essere sospettato di insincerità, o di falsificazioni, le quali avrebbero provocato la ribellione dei primi lettori.

V. Sugli scarni dati evangelici la tradizione popolare ha costruito a poco a poco la **leggenda dei M.** In connessione con alcune predizioni del Vecchio Test. sui re e sui principi pagani che sarebbero venuti ad adorare Dio e a portargli i loro doni (Is XLIX 7; LX 10; Salm LXVIII 30; LXXII 10), i M. vengono ben presto descritti come *re*. Il primo a darne testimonianza sembra essere TERTULLIANO (*Adversus Marcionem*, III, 13); persino MALDONATO sarà poi preoccupato di conciliare il sentimento popolare con l'esegesi, e parlerà di « reges aut reguli ».

Anche il *numero ternario* dei M. si forma a poco a poco: le più antiche rappresentazioni della scena conoscono due, tre, quattro o sei M. La tradizione sira e armena parla addirittura di dodici M. Il numero 3 si fissa alfine, specialmente in Occidente, per la menzione dei tre doni, oro, incenso e mirra, che Matteo fa nel suo racconto; nel V secolo la tradizione sul numero è già concorde. Nell'VIII sec., dopo alcune oscillazioni, si stabilisçono anche i *nomi* dei M.: Gaspare, Melchiorre e Baldassare, cui si attribuisce una convenzionale *età*: il primo è giovane, il secondo uomo maturo e il terzo è vecchio (BEDA).

Sulla loro *patria* si fanno pure varie supposizioni: a un certo momento, abbastanza tardivo, essi diventano i rappresentanti delle tre principali razze umane: la bianca, la gialla, la nera, e ne prendono anche i *colori*. Il re nero avrebbe avuto origine, secondo alcuni, dalle sacre rappresentazioni del medio evo, secondo altri da una falsa interpretazione del Salmo LXVII 32. ELISABETTA di Schönau († 1164) in una sua preghiera ai re M., parla già del re Baltassar «qui niger». Solitamente però è Gaspare che vien descritto come moro

Nel medio evo si venerano anche le *reliquie* dei re M. Pellegrini devono averle portate dall'Oriente, ma la tradizione raccontava che esse erano state regalate dalla imperatrice Elena alla chiesa di S. Sofia in Costantinopoli, donde erano state portate a Milano dal vescovo Eustorgio I († 331?); la chiesa di S. Eustorgio, che le ospitò già dal X secolo, sarà chiamata « Basilica Regum ». Secondo un'altra tradizione, esse sarebbero state portate a Costantinopoli sotto l'imperatore Zenone (474–91) e poi a Milano dal vescovo Eustorgio II († 518?). Nel 1162 le reliquie caddero nelle mani del Barbarossa che ne regalò una parte a vari vescovi, specialmente a Raimondo di Dassel. Collocate nella chiesa di S. Pietro di Colonia, esse furono, per lunghi secoli, oggetto di venerazione da parte dei pellegrini, tra cui figurano imperatori.

Specialmente in Germania la pietà popolare fu sempre molto devota ai M. Essi divennero, di volta in volta, protettori dei viandanti, dei re, dei bambini. Ritornano ogni anno, all'Epifania, a portare i loro doni che depositano (come la Befana di Roma o la S. Lucia del Nord d'Italia) nelle calze o nelle scarpe dei bimbi buoni.

VI. I Padri della Chiesa svilupparono una specie di **teologia** attorno all'episodio dei M., a partire specialmente dal III secolo. S. Ignazio d'Antiochia e S. Giustino ricordano appena l'avvenimento. Ma già S. IRENEO dà un significato ai doni dei M.: « Myrrham quidem, quod ipse erat, qui pro mortali humano genere moreretur et sepeliretur; aurum vero, quoniam Rex, cuius regni finis non est, thus vero quoniam Deus . . . » (*Adv. haereses*, III, 9; cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 9). Specialmente all'inizio del IV secolo si sviluppa il simbolismo della visita dei M. S. EPIFANIO porta l'adorazione dei M. come argomento contro gli ebioniti avversi a riconoscere la divinità di Gesù (*Haereses*, XXX), e S. BASILIO vi vede raffigurato il contrasto tra i gentili che accorrono al Vangelo ed i giudei che persistono nell'errore (*Homilia in s. nativ. Christi*). A questo significato si attaccherà poi, nel V secolo, S. LEONE MAGNO (*Serm.* XXXIII); S. FULGENZIO insisterà con forza sulla significazione dei doni, vedendovi confutate addirittura tutte le eresie cristologiche dall'ariana alla nestoriana ed alla monofisita (*Sermo* III e IV).

E che questa teologia non fosse solo speculazione di isolati dottori, ma anche patrimonio comune dei fedeli, è dimostrato dal posto che essa prese nella poesia del tempo: PRUDENZIO vi consacrerà tutto un inno del suo *Cathemerinon*: « Regem Deumque annuntiant — thesaurus et fragrans odor — thuris sabaei; ac myrrheus — pulvis sepulchrum praedocet ». Sono i temi di cui è ancora piena l'odierna liturgia dell'EPIFANIA (v.).

È interessante notare anche il colore di venerazione mariana che la devozione ai M. assunse col crescere della divozione alla Vergine nella pietà della Chiesa (di esso forse testimonia anche il musaico dell'arco trionfale in S. Maria Maggiore a Roma).

VII. **L'iconografia** cristiana trova nella rappresentazione della scena dei M. uno dei suoi temi più ricchi ed interessanti.

Tra affreschi, altorilievi e bassorilievi, incisioni, musaici, miniature, lavori in oro, bronzo, vetro, legno, tessuto, H. LECLERCQ, in un tentativo di classificazione, ha contato ben 151 numeri « archeologici » (v. un saggio nelle illustrazioni). Le catacombe conservano 13 rappresentazioni dell'adorazione dei M.; due altre sono scomparse. La più antica rimonta all'inizio del II sec. e differisce dalle altre, che appartengono al III e IV sec., in quanto mostra la Vergine assisa su una sedia senza schienale e i M. che recano i loro doni nelle nude mani, mentre nelle altre la seggiola ha una spalliera ed i donativi sono su piatti. I M. sono sempre vestiti all'orientale, ordinariamente in tre, una volta in due ed un'altra in quattro, forse solo per ragioni di simmetria. I doni sono irriconoscibili. Gesù è sulle ginocchia di Maria generalmente vestito di una semplice tunica, in atto di benedire o di stendere le mani verso i regali. (In questo atteggiamento alcuni ravvisarono una presa di posizione dell'arte in favore dell'opinione che poneva la visita dei M. verso il secondo anno della vita di Gesù).

Nel periodo seguente i tipi della composizione si fanno più vari. Nei bassorilievi dei sarcofagi Gesù

è talvolta ancora nella mangiatoia e, se sta tra le braccia della Vergine, è ancora in fascie; gli animali della natività, il bue e l'asino, gli sono accanto. Ritorna frequente ancora il tipo delle catacombe. I M. sono sempre imberbi, senza distinzione tra di loro. Anche il vestito rimane lo stesso, tunica stretta ai fianchi, lungo mantello svolazzante, berretto frigio e sarabelle: il costume persiano, quello che farà rimanere estasiati i soldati di Cosroe quando, invadendo la Palestina, entreranno nella basilica costantiniana della natività a Betlemme, e li persuaderà a risparmiarla. Gli artisti occidentali non avevano probabilmente altra intenzione che quella di mettere in rilievo con quel costume il carattere orientale dei loro personaggi. Anche Daniele ed i tre fanciulli nella fornace venivano dipinti così e, d'altra parte, l'ampio mantello arabo, su un affresco o su un bassorilievo, poteva essere preso facilmente per una toga romana.

Abbastanza rara è la presenza di S. Giuseppe. Nelle rappresentazioni del III secolo egli è visibile solo nel celebre epitaffio di Severa (se pur si tratta di lui: c'è chi pensa allo Spirito Santo), più frequentemente invece dal secolo IV in poi, come nel sarcofago di Cherchel (Algeria) o in quelli delle basiliche di S. Ambrogio e di S. Celso a Milano.

La stella non compare sempre. Sovente essa è sparita in seguito a mutilazioni od è stata dimenticata dall'artista. Su certi monumenti i M. fanno il gesto di mostrarla, quantunque manchi. Non sempre poi essa ha la forma normale di una stella; più frequentemente è sostituita da un monogramma iscritto in un cerchio, simbolo del Salvatore.

In epoca più tardiva la composizione si evolve maggiormente; altri momenti del viaggio dei M. vengono fissati, come ad es. l'udienza davanti ad Erode, ed incominciano ad apparirvi elementi leggendari, corone sul capo dei M., file di cammelli, teorie di valletti . . . , fino alle fastose composizioni dell'arte medievale, rinascimentale e moderna.

VIII. La celebrazione liturgica dell'episodio dei M. è uno degli oggetti dell'Epifania (v).

Per le produzioni letterarie ispirate al mistero dei M., segnaliamo soltanto *L'Auto de los Reyes Magos*, il più antico documento del teatro spagnuolo medievale (ms. dei primi del sec. XIII, ora alla Bibl. Naz. di Madrid): frammento di 147 versi in 5 scene, di grande interesse letterario e particolarmente fedele al racconto di S Matteo. v. in Bibl., VI-VII.

Bibl. — *I*. Commenti a Mt (spec. quello di Lagrange). — G. Messina, *Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930. — Id , *I M. a Betlemme ed una predizione di Zoroastro*, Roma 1933. — Id., *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*, in *Biblica*, 14 (1933) 170-198 e, più brevemente, in *Verbum Domini*, 14 (1934) 7-19. — Id., *Il « Saosyant » nella tradizione iranica e la sua attesa*, in *Orientalia*, 1 (1933) 149-156.

II-III. F. X. Steinmetzer, *Der Stern von Bethlehem*. Münster 1913. — F. Boll, *Der Stern der Weisen*, in *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 18 (1917-18) 40-43. — O. Gerhardt, *Der Stern des Messias*, Leipzig 1922. — J. Schaumberger, *Stella Magorum et coniunctio Jovis cum Saturno*, in *Verbum Dom.*, 20 (1940) 333-9. — U. Holzmeister, *La stella dei M.*, in *La Civiltà Catt.*, 1942-I. p. 9-22.

IV-V. J. Réville, *De la valeur du Mithriacisme....*, Paris 1911. — A. Diederich, *Die Weisen aus dem Morgenlande*, in *Zeitschr. f. neut. Wiss.* 3 (1902) 6 ss. — B Filatete, *I M. evangelici e le loro reliquie*, Milano 1904. — H. Fabsel, *Die heil. Drei Könige in der Legende u. nach den Visionen der A. Kath. Emmerich*, Basel 1941. — U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui M. evangelici*, Città del Vat. 1952. — H. Frank, « *Hodie coelesti sponso juncta est Ecclesia* ». *Ein Beitrag zur Gesch. und Idee des Epiphaniefestes*, in *Vom christl. Mysterium* in onore di O. Casel, Düsseldorf 1941, p. 192-226. — A. Faller, *Die Epiphaniefeier*, Klosterneuburg 1951. — C. Mohrmann, *Epiphania*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 37 (1953) 644-70.

VI-VII: — F. Fornari, *Della origine del tipo dei M. nell'antica arte cristiana*, in *Nuovo Boll. di archeologia cristiana*, 17 (1911) 69-76. — H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, 2 voll., Leipzig 1909. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, X, col. 980-1067. — G. Vezin, *L'adoration et le cycle des M. dans l'art chrétien primitif*, Paris 1950: studio delle influenze orientali e greche sull'arte cristiana.

In *Annuaire de l'école supérieure de l'archiabbaye de Pannonhalma*, nuova serie, 3 (1943) 7-312, edizione di un « mistero » dei M. (il prodotto più antico della letteratura drammatica ungherese) e importante studio critico-comparativo di questo genere letterario, a cura di Géza Karsai. K. Meisen, *Die heil. Drei Könige u. ihr Festtag im volkstümlichen Glauben u. Brauch*, Köln 1949. — Clem. Merlo, *I nomi dell'Epifania nei dialetti italiani*, ampio elenco, in *Miscellanea G. Galbiati*, III (Milano 1951) 263-72. — Art. Lancellotti, *Feste tradizionali*. I, *Capodanno*, *Befana*...., I (Milano 1951), storia delle feste e del loro folclore in Italia e altrove. — C. Cecchelli, *Incarnazione, Natività, Adoraz. dei M. nella tradizione e nella primitiva iconografia cristiana*, in *L'Illustr. Vat.*, 15-XII-1932, p. 1093-97. — v. tutti i numeri di Natale dello stesso periodico, con numerose illustrazioni.

MAGIA (greco μάγεια) designò dapprima la scienza o l'arte dei Magi (v.).

I. **Concetto.** Per facile estensione, passò poi a significare, *in senso oggettivo*, quel complesso di riti, gesti o parole, coi quali soggetti particolari (maghi, stregoni, fattucchieri, indovini) in virtù dei loro poteri occulti tentano di dominare la natura traendola a produrre effetti voluti, al di fuori dei normali rapporti di causa ed effetto previsti dalla scienza comune. *In senso soggettivo*, poi, significa: la credenza nella esistenza ed efficacia di tali poteri occulti e quindi nella possibilità di tali effetti magici (credenza nella jettatura, nel malaugurio, nel malocchio, nel maleficio . . . , e quindi le molteplici pratiche a scopo difensivo preservativo come l'uso di amuleti, di formule deprecatorie, propiziatorie, esorcistiche, fuga di circostanze infauste, riti religiosi, folkloristici . . .).

Senonchè la categoria dell'*occulto* (e quindi dell'*inabituale*), che è la categoria propria della M., è quanto mai ambigua, suscettibile di molteplici significazioni (donde la molteplicità di accezioni del termine M. e la difficoltà di darne una definizione adeguata).

a) Per quanto riguarda la *M. in senso oggettivo*, il « potere occulto » che produce effetti inabituali può essere: 1) uno *speciale potere naturale tecnico-scientifico* che il soggetto ha conquistato grazie a uno speciale approfondimento delle leggi di natura, per cui egli potrà provocare e utilizzare le forze naturali in modi ignoti alla scienza co-

mune del volgo, per produrre effetti secondo le leggi naturali ma imprevisti e meravigliosi agli occhi di chi ignora quelle leggi. Tant'è vero che gli scienziati scopritori furono guardati dal popolo, con ammirazione e timore, quali maghi; e d'altra parte è facile documentare come il campo della meraviglia magica progressivamente si restrinse nella proporzione in cui si allargava il campo della conoscenza scientifica; 2) uno *speciale potere naturale parapsicologico*, normale o patologico, di cui il soggetto, consapevolmente o inconsapevolmente, è fornito, e che permette al soggetto di conseguire effetti inabituali (divinazioni, telepatia, telestesia e criptestesia, telecinesi, ecc.), i quali, agli occhi di chi è sprovvisto di tali qualità naturali, appariranno meravigliosi, misteriosi (v. Metapsichica, Ipnotismo, Spiritismo). Il soggetto apparirà un « mago », ma è soltanto un « medium » in piccola o grande « trance »; 3) un *potere preternaturale diabolico*, che il Diavolo (v.), per iniziativa propria spontanea o sollecitato dal soggetto malvagio, esplica sensibilmente nel mondo fisico e nella vita umana (v. anche Ossessione, Satanismo, Esorcismo).

In questo caso, il « mago » è il malvagio che s'è « impattato col demonio », come si esprime il linguaggio popolare, e il suo potere occulto, ricevuto dal demonio, si estende quanto il potere del demonio sul mondo sensibile. Tale è l'accezione del termine M. (*M. nera*) più corrente nel mondo cristiano e più nettamente distinta da altre forme di « meraviglioso » e di « occulto » che meritano nomi più appropriati e specifici; 4) un *potere soprannaturale divino* che la Provvidenza straordinaria (v.) di Dio, per iniziativa propria o sollecitata dalla buona preghiera dei buoni oppure dal ministero liturgico dei sacri ministri, esplica nel mondo e nella vita umana, attraverso mezzi sensibili, per produrre un effetto Soprannaturale (v.), come il Miracolo (v.), la Profezia (v.), la grazia dei Sacramenti (v.), dei Sacramentali (v.), della Liturgia (v.) in genere. Peraltro questo « occultismo soprannaturale » non fu mai qualificato come M. se non da coloro che indebitamente identificarono Religione (v.) e M.

Sicché obiettivamente la M. non ha più modo di conservarsi come potere propriamente occulto senza cause determinate (e quindi irrazionale), poichè si risolve in una delle categorie precedenti, ciascuna delle quali si costituisce fuori dell'occulto indeterminato, con proprie strutture teoretiche sistematiche ben note (anche se non tutte e non totalmente riducibili a sapere sperimentale, induttivo e deduttivo). Semmai, solo la terza specie di occultismo, quello diabolico, potrebbe con qualche ragione conservare il nome di M. (nera); e difatti fu questa l'accezione più comune di M. nei secoli passati.

b) Per quanto riguarda la *M. in senso soggettivo* (ossia la credenza nell'efficacia della M. oggettiva), essa è tanto varia quanto varie sono le concezioni filosofiche e religiose in cui quella credenza si inserisce (ora come principio generatore di concetti filosofici e religiosi, ora come corollario di essi, ora come atteggiamento aberrante in contrasto con le concezioni comuni dell'ambiente); in particolare, essa varia secondo la diversa natura che si attribuisce ai poteri occulti, secondo la diversità dei soggetti cui essi vengono riconosciuti.... Non è nostro compito descrivere la multiforme fenomenologia della M. presso le diverse società umane. Ci bastano alcune considerazioni generali pertinenti al pensiero filosofico e religioso.

II. Circa l'origine della M. furono avanzate varie spiegazioni. — *a*) Per molti autori la madre della M. fu la *paura*: l'uomo che si sentiva soverchiato dalle forze cosmiche e temeva di esserne schiacciato, tentò di conciliarsi gli elementi del mondo con tutti i mezzi, anche i più incongrui e irragionevoli: fra questi sta appunto la M. È facile osservare, di contro, che quando l'uomo tenta di vincere le forze occulte, ha già superato la paura: non è il mago, tutto inteso a soggiogare la natura, ma è il profano spettatore della natura, che si trova ad aver paura. Del resto, questa spiegazione è una indebita retroiezione di sentimenti evoluti alle primitive età: solo l'uomo istruito dalla scienza può sentirsi soverchiato dal cosmos ed averne paura, mentre il primitivo e il bambino si trovano nella natura come a casa loro non sospettando che essa nasconda forze a loro nemiche. La paura del mondo è proporzionale alla scienza del mondo. — *b*) Per Durkheim e la sua scuola, la M. è una prima creazione del corpo *sociale*, il quale, per assicurarsi la coesione, ha promosso, tra gli altri mezzi, l'esoterismo della M. (come crea la religione, che sarà nemica della M.). Di contro si osserva che non necessariamente l'esoterismo ha una struttura societaria, potendo coesistere con pratiche antisociali, con la solitudine più rigorosa, come prova largamente la storia della M. È poi non è vero che la M. si costituisca al *fine* di instaurare legami esoterici vantaggiosi all'unità sociale: essa si costituisce per suoi fini propri, e l'esoterismo non è che un suo corollario marginale. — *c*) Per Frazer e altri, la M. ha un'origine *psicologica* nella comune associazione di idee. Si può ben ammettere che alcune pratiche magiche (ad es. tentare di agire su una persona assente agendo su una figura che la rappresenta — l' « envoûtement » del francese — o su un oggetto che le appartenne) poterono essere suggerite dalle leggi dell'associazione di idee (nell'esempio: legge di somiglianza, di contiguità). Senonchè è risaputo che la maggior parte delle pratiche magiche si fanno beffe delle leggi di associazione ideale (in particolare, dell'associazione per causalità) e sembrano regolate soltanto dal capriccio più eccentrico e imprevedibile. Del resto, l'associazione delle idee potrà essere la condizione necessaria al sorgere di pratiche magiche, ma non può essere per nulla la loro causa: infatti tutti gli uomini e tutti gli animali esercitano l'associazione delle idee e delle immagini, ma solo pochi uomini e nessun animale esercitano la M.

d) A noi sembra che la M. sia la prima e primitiva forma della scienza e della tecnica, da null'altro originata che da quella stessa naturale curiosità dell'intelletto e da quella stessa ansia di utilizzare il mondo dalle quali con lenta evoluzione furono edificate la scienza vera e la tecnica efficace. Beninteso, che la M. si appelli a cause misteriose sopranormali, impersonali come il *Mana*, o personali come un dio, un demonio, non è scienza bensì difetto di scienza, errore. Ma è un errore che s'insinua sullo stesso cammino lungo il quale maturerà la spiegazione scientifica del mondo. Errore « umano », che presuppone (senza derivarne necessariamente) le più alte caratteristiche della natura dell'uomo: il quale è un animale *natural-*

mente metafisico che, osservato un fenomeno, non sta pago se non quando ne ha scoperto la causa metempirica; ed è un animale *naturalmente religioso* che mette tutte le sue conoscenze, le sue azioni, i suoi sentimenti in rapporto con l'Assoluto divino o numinoso. In altre parole, la M. nel suo *aspetto positivo*, come prima presa di contatto e sforzo di possesso della natura, ha le stesse origini causali della scienza; nel suo *aspetto negativo* di errore scientifico e di tecnica inefficace, non ha propriamente « causa » (efficiente, ma, semmai, soltanto « deficiente »; se avesse causa, sarebbe spiegato, quindi logico, quindi non sarebbe errore); che, poi, fra le infinite possibilità dell'errore, la M. si sia installata in un mondo transnaturale e religioso, dipende dagli anzidetti istinti metafisico e religioso dell'uomo.

Potrà apparire strano che la M. abbia goduto tanto prestigio in tanti luoghi e per così lungo tempo (non ancora finito!) nonostante l'evidente inefficacia delle sue pratiche. Non c'è popolo, per quanto primitivo, che non sia in possesso di un certo grado di tecnica razionale; e, confrontando l'efficacia della tecnica con la sterilità della M., era in grado di sbugiardare le pretese magiche. Vero è che questa inefficacia difficilmente potrà essere dimostrata: da una parte, la credenza nella M. si troverà rinforzata da certi effetti inabituali prodotti da forze singolari di cui realmente sono dotati alcuni soggetti; dall'altra, quando la speranza magica riceve scacco dagli eventi, si potrà sempre attribuire lo scacco, anzichè alla M. stessa, a uno dei molteplici elementi del fenomeno che sia sfuggito al potere del mago, oppure all'intervento di una causa volontaria (di un altro mago, di un demonio .) avversa alla volontà del mago.

III. M. nella Bibbia. - A) I libri del Vecchio Test. contengono numerose tracce di credenze e di azioni magiche. Il giudizio della Bibbia però è sempre di netta opposizione a qualsiasi forma di M.; c'è anzi una vera derisione delle varie attività mantiche e degli sforzi puramente umani per conoscere e per dominare il mistero, a cui viene contrapposta la semplice comunicazione da parte di Dio, che è il vero padrone della natura. Così la figura di Daniele è esaltata nei suoi interventi profetici, cui fanno da contrapposto i ridicoli tentativi dei « maghi, indovini, incantatori e caldei » (Dan II 1-45). Sembra in realtà che la religione israelitica, anche nel suo periodo di più intenso contatto col mondo babilonese, sia rimasta fondamentalmente immune da contagio nel campo della M. Anche le pratiche delle donne giudee in Babilonia descritte in Ez XIII 18 non sono di natura magica, come pensano alcuni autori cattolici e non cattolici (Heinisch, Herrmann, Bertholet nei rispettivi commenti del libro, Jirku in *Die Daemonen und ihre Abwehr*, p. 88 s), ma sono semplicemente arti pseudo-profetiche descritte allegoricamente con termini del vocabolario magico (Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1951, *ad loc.*).

Nel periodo precedente della storia ebraica si è pure voluto rilevare una profonda influenza della M. sulla vita quotidiana e sul culto d'Israele; custodirebbero forze magiche i capelli (Giud XVI 17, 22 ss; Deut XXI 12), le mani (Gen XLVIII 14 ss; 2 Re V 11), le vesti liturgiche (Lev XVI 23; Ez XLIV 19), o anche comuni (2 Re II 13), il nome (Gen XXXII 30; Giud XIII 18; Es III 14), l'acqua (2 Re V 11, ecc.) e certi oggetti (la verga di Mosè: Es IV 2 ss). Ma è chiaro che non deve essere definita credenza magica ogni fede nel potere occulto di tali oggetti quando essi sono considerati unicamente come « strumenti » di una forza superiore, soprannaturale, che Dio stesso concede direttamente ai suoi rappresentanti o ai suoi inviati. In realtà in molti di questi casi si trova soltanto una credenza nel soprannaturale, nel miracoloso divino. Talvolta si tratta di idee popolari, radicatissime in tutto il mondo semitico, di origine ben diversa da quella magica: il nome, ad es., è tenuto nascosto perchè esprimente in realtà la natura e i poteri della cosa o della persona. Altre volte è addirittura il bisogno di salvare la trascendenza divina che fa intervenire nei fenomeni miracolosi certi strumenti dell'opera di Dio (così probabilmente la verga di Mosè, caratteristica del documento E del Pentateuco, v.). Le vere pratiche magiche sono sempre severamente condannate nei testi sia legislativi che profetici (Es XXII 18; Lev XIX 26; Deut XVIII 9-14; Os IV 12; Is II 6; III 2 ss; LVII 3; Ger XXVII 9; Mal III 5).

Non si può quindi parlare di un substrato magico della religione israelitica, come vuole una tesi cara al vecchio evoluzionismo, secondo cui Israele (v.) sarebbe passato, come ogni altro popolo, attraverso la pratica di riti magici prima di arrivare a forme religiose più evolute. Anche in un testo antico come quello di Gen III 14 ss è vano volervi trovare tracce di M.

Deve essere ammesso, peraltro, che l'abbondanza stessa dei testi contrari fa supporre l'esistenza di una forte inclinazione popolare verso la M. ed i suoi riti. Tale tendenza, parallela a quella verso l'idolatria, è ben spiegata dall'attrazione che doveva esercitare nelle menti popolari la frequenza delle pratiche magiche presso i popoli vicini, cananei, egiziani e babilonesi. Lo stesso re Saul vi ricorre, pur dopo avere disposto severe sanzioni contro indovini e negromanti (I Sam XXVIII 3 ss). Avverrà più tardi che alcune credenze nei poteri magici dei nemici religiosi e politici si fissino accanto alla persuasione che solo Jahwè può renderne immuni: così si spiegano forse certi Salmi invocatori, in cui però le formule magiche da alcuni rilevate (Mowinckel, Nicolsky) sembrano da interpretarsi come pure espressioni poetiche.

È chiaro, ad ogni modo, che se si devono pur constatare delle deviazioni in questo campo, esse sono da collocarsi unicamente lungo il corso della religione ebraica, come fenomeno concomitante e senza influssi sostanziali, e non devono essere interpretate quali sintomi di una precedente evoluzione da stadi religiosi inferiori.

B) Anche il Nuovo Test. partecipa la stessa avversione verso la M. (Atti VIII 9; XIII 6. 10; XIX 19). Sarà trattata a parte la questione dell'interpretazione magica dei Miracoli di Gesù (v.). Qui si vuol solo far notare come alcuni dettagli dei racconti evangelici che presentano analogie con le descrizioni di interventi miracolosi tramandateci da autori contemporanei agli scritti neotestamentari rivelano, secondo una moderna critica (Bultmann), la tendenza degli evangelisti a presentare Gesù sotto le vesti del « mago » di professione. Gesti quali quello di mettere la saliva sugli occhi del cieco (Mc VIII 22 ss) o le dita nelle orecchie del sordo (Mc VII 31 ss), certe formule usate negli esorcismi (Mc I

25)..., sarebbero mezzi convenzionali di tutti i taumaturghi del tempo e sarebbero perciò sintomi di una artificialità dei racconti stessi.

Ma si vuol dimenticare che Gesù stesso potè sottomettersi a questo modo di agire appunto per vestirsi agli occhi del popolo dell'aureola sacra del taumaturgo divino. In questo caso ha un significato molto più realistico di quello solitamente fatto rilevare, la frase di Gesù: «si in digito Dei ejicio daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei». Ma anche se si vuol pensare ad annotazioni inserite un po' liberamente da Mc (si nota in Mt e Lc un certo scrupolo a seguire Mc in tali particolari), non sono certo tali da sminuire l'attendibilità sostanziale dei racconti, garantita da ben altri argomenti. Sono del resto relativamente scarse.

Bibl. — A. Lesètre in *Dict. de la Bible*, IV, col. 562–69. — M. Gaster, *Magic* (Jewish), in *Enc. of Rel. and Ethic*, III, 300–305. — L. Blau, *Die altjüdische Zauberei*, Strassburg² 1914. — F. Schmid, *Die Zauberei und die Bibel*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 26 (1902) 107–30. — A. Jirku, *Die daemonen und ihre Abwehr im Alt. Test.*, Leipzig 1912. — Davies, *Magic. Divination and Demonology among the Hebrews*, London 1898. — A. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris 1930. — W. O E. Oesterley–Th. Robinson, *Hebrew Religion. Its origin and development*, London 1949. — A. Bertholet, *Das Dynamistische im Alt. Test*, Tübingen 1926. — Id. in *Die Relig. in Geschichte und Gegenwart*, III², col. 1847-4.. — S. Mowinckel, *Psalmenstudien*. I, Kristiania 1921. — N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, Leipzig 1927. — R. Bultmann, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, Göttingen² 1931, p. 247–53. — V. Taylor, *The formation of the Gospel tradition*. London 1949 (ristampa della II ed. del 1935), p. 126 ss. — E. Hoskyns–F. N. Davey, *L'énigme du Nouv Test*, Neuchâtel 1949.

IV. M. e religione. *a*) Frazer (*Il ramo d'oro*) considera la M. anteriore alla religione, la quale sarebbe sorta solo quando molti spiriti, incominciando a disilludersi dei risultati incerti e negativi della M., preferirono rifugiarsi nell'aiuto e nella protezione di spiriti personali (v. Animismo), alcuni dei quali poi presero un rilievo e una importanza cosmica e divennero Dei. Con ciò il Frazer metteva la religione sopra la M. Poteva sembrare rispettoso della religione, ma non altrettanto rispettoso si mostrava dell'umanità degli uomini primitivi, come ogni teoria evolutiva estrema che attribuisce loro un livello bestiale. v. Primitivi, Lévy–Bruhl. Alla teoria del Frazer sembrava favorevole il fatto che quasi sempre la religione si mette contro la M. e la condanna.

Ma molte difficoltà si sono avanzate da varie parti contro la teoria. La distinzione troppo netta, secondo la quale la M. si rivolgerebbe a forze impersonali, mentre la religione a forze personali, non tiene conto del fatto che moltissime volte la M. è rivolta invece a captare l'aiuto di spiriti potenti che sono in qualche modo in rapporto col mago, lo servono all'occasione, e aumentano colla loro presenza il suo potere. Se si pensa la facilità con cui i primitivi personificano tutte le forze della natura, specialmente quelle un po' misteriose, cade la differenza principale che si voleva stabilire tra M. e religione.

b) La scuola sociologica francese del Durkheim (Hubert e Mauss) ha proposto invece di distinguere religione e M. dal loro rapporto colla società in cui nascono. La religione è sociale per eccellenza, mentre la M., nata per favorire col suo esoterismo i legami sociali, è diventata un insieme di pratiche rivolte al soddisfacimento di desideri e bisogni individuali; è molte volte antisociale nei suoi fini (M. nera) e per questo è condannata. Ma anche questa teoria, che pure contiene del vero, non tiene abbastanza conto della frequenza con cui la M. si allea alle religioni primitive e si presenta come una istituzione sociale, un mezzo riconosciuto per la guarigione di malattie, per produrre la pioggia, ed è per conseguenza praticata proprio dagli stessi capi della religione.

c) Prima del Frazer, il King (*The supernatural, its origin, nature and evolution*, 1892) aveva cercato l'origine della M. nelle impressioni prodotte dal subito apparire di qualche cosa straordinaria sia nella natura che nell'interno dell'uomo. Il Preuss (*Der Ursprung der Religion u. Kunst*, 1904) trovava l'origine della M. nelle incertezze, fraintendimenti ed errori dei primi passi della ragione. Il Vierkandt (*Die Anfänge der Religion und Zauberei*, 1907) dichiara anteriore la M. per contatto a quella in distans, quella che vuole allontanare un male a quella che vuole acquistare qualche vantaggio positivo.

d) Il Marett (*Preanimistic religion*, 1895; *The treshold of religion*, 1909) si può considerare come l'iniziatore del premagismo: prima che la religione e la M. si separassero erano come confuse insieme in un atteggiamento incerto verso il meraviglioso (che più tardi diventerà il numinoso di Rud. Otto, 1918). Affini sono le idee di K. Keth (*Religion u. Magie bei den Naturvölkern*, 1914). J. W. Hauer (*Die Religion, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, 1923) distingue quattro stadi nell'evoluzione dalla M. alla religione: panpsichismo del *Mana*, monoteismo tellurico (madre Terra), monoteismo celeste (il Cielo padre), monoteismo etico–spirituale.

e) Il p. Schmidt, pur avvicinandosi al King nel ricercare le origini della M. nell'apparizione di ciò che è straordinario, rimprovera alle precedenti teorie di avere indebitamente diminuito la capacità dei primitivi per il ragionamento causale (che apparisce invece per lo meno nella costruzione di strumenti), trascurando completamente l'elemento intellettivo per dar rilievo solo a quello affettivo; rimprovera, soprattutto la mancanza di quell'indagine storica che solo può trovare la successione reale dei diversi elementi di una civiltà. Per conto suo, dopo aver mostrato che la M. è meno diffusa nei cicli più primitivi (Australiani del S–E, Pigmei, Artico–americani: Californiani, Fueghini), dove invece la religione è più sviluppata e più elevata che nei cicli posteriori totemici e matriarcali, attribuisce il sorgere della M. alle associazioni fantastiche che dovettero accompagnare la fabbricazione di strumenti per l'azione in distanza (ad es., le frecce), ciò che è avvenuto soprattutto nei cicli totemici (frequente è infatti l'associazione di M. e totemismo), mentre i cicli matriarcali avrebbero prodotto una M. più passiva (divinazione, paura degli spiriti). Più tardi l'unione delle due magie avrebbe portato il loro maggiore sviluppo (gerarchia secreta ereditarietà, cognizioni e strumenti secreti). È certo che la M. non sarebbe così universale se non avesse creduto di rispondere a un bisogno e a una

ispirazione pure universali. Perciò Frazer considera la M. come il primo stadio della scienza, perché, appunto come questa, essa vuole scoprire le forze recondite della natura e metterle al servizio dell'uomo. Di qui il culto magico-religioso attribuito da molti primitivi alle loro armi e ai loro strumenti di caccia e di agricoltura, che erano il primo prodotto della loro scienza tecnica.

Il che può interpretarsi in modi diversi. Può darsi che il primitivo attribuisse a un qualche spirito (che poteva anche configurarsi come l'Essere supremo) l'*ispirazione* di fabbricare armi e strumenti e li ritenesse per conseguenza come consacrati a tale spirito e come un mezzo con cui quello spirito (da cui dipendeva la vita dei suoi fedeli e di tutto l'universo) veniva in aiuto all'uomo nella ricerca del vitto e nella difesa dai nemici. È probabile, come vediamo da questo esempio, che religione, scienza e M. (scienza occulta) fossero per il primitivo così connesse da essere quasi inseparabili, e perciò sarà sempre difficile decidere in modo assoluto della priorità di tempo dell'una sull'altra, e bisognerà contentarsi di intravvederne la mutua subordinazione, dalla diversa importanza che religione e M. avevano nei cicli di cultura primitiva, come fece magistralmente il p. Schmidt. Una forma di M. che ha tutta la probabilità di essere tra le più antiche, è quella del mago-medico. Ora p. Schmidt ha mostrato che nei cicli primitivi gli stregoni che hanno potere di guarire, il più delle volte (Semang, Australia di S-E, America) ripetono il loro potere dall'Essere supremo e vengono considerati come uomini di Dio. Per questi fatti sarebbe evidente la derivazione della M. dalla religione e la priorità (logica, se non di tempo) di questa su quella. Più tardi coll'aumentare delle credenze animistiche si cominciò ad attribuire a degli spiriti la causa delle malattie e quindi anche il rimedio fu trovato in altri spiriti non senza un implicito rapporto coll'Essere supremo, finché ciò che era implicito passò forse in dimenticanza e l'attenzione si fermò unicamente sull'evocazione dello spirito buono, sull'esorcizzazione dello spirito cattivo, o anche solo sugli atti che lo stregone (in rapporto cogli spiriti) compiva a questo scopo, o sugli strumenti (pietre o medicine) che aveva incominciato ad usare.

Altro esempio che mostra la connessione di M. e religione è quello raccontato da Bertholet (*Die Religion i. Gesch. u. Gegenwart*, III², 1839 s): nell'Angoniland (S-Africa) per ottenere la pioggia, si versa della birra in un recipiente che si seppellisce nella terra, davanti al tempio del Dio della pioggia e con una preghiera la si offre al nume, mentre tutti i partecipanti gustano a loro volta della birra restante; al ritorno nel villaggio essi prendono dei rami d'albero, li immergono in un vaso d'acqua e poi li scuotono tutto all'intorno facendone cadere le gocce. Il primo è un atto religioso (dice bene Bertholet), il secondo è un atto magico. Dovremo arguire una doppia origine della cerimonia, in cui due parti eteroclite si sono fuse insieme, senza che si badasse troppo alla loro differenza e incompatibilità di spirito (religioso, areligioso)? O non si potrebbe piuttosto pensare che la seconda cerimonia sia una amplificazione simbolica della prima, cioè esprima in un modo drammatico ciò che si è voluto ottenere colla prima? In questo caso vedremmo la M. simbolica derivare da una cerimonia religiosa, dall'uso, che doveva essere frequente, di gesti per sostituire le parole. Più tardi, naturalmente, per la stessa religiosità con cui si tramandano e si compiono le cerimonie religiose, si sarà finito per attribuire all'atto di aspersione la stessa necessità e quindi la stessa efficacia e valore che all'atto impetrativo di offerta. Nell'offerta che i Semang fanno del proprio sangue all'Essere supremo per stornare gli uragani dannosi, ci pare intimamente confluita insieme l'idea della provvidenza dell'Essere supremo coll'idea della vita che scorre nel sangue e quindi può aiutare il fiorire della vita vegetale nella natura.

f) Una delle idee a cui fanno frequente ricorso i sostenitori della impersonalità della M. (Hopkins, Durkheim, Hartland, ecc.), è quella del *mana*, la forza misteriosa dei Melanesiani e Polinesiani, che frequentemente si concepisce come un fluido misterioso emanante da certi oggetti e persone. Ma Hocart, che ha studiato sul posto l'uso linguistico, esclude questo senso. I Melanesi chiamano *mana* certi oggetti e persone (morti o spiriti). Di più il termine esprime anche autorità (del re, dei genitori), forza di persuasione in un parlatore. Nell'insieme appare tutt'altro che impersonale e perciò non preanimistico: è quel potere che anche altrove si attribuisce agli spiriti e se oggetti materiali ne partecipano (pietre, armi), probabilmente sarà per il rapporto che hanno con degli spiriti. Per quanto il termine sia melanesiano, l'idea ricorre più frequentemente in Polinesia. Alcuni vi hanno visto affinità con concezioni indiane (anche L. Tondelli parlando della religione mandea, avvicina il *mana* polinesiano al *manas* [mens] indiano e al *mana* suprema divinità mandea). In tal caso il *mana* sarebbe un concetto raffinato, tardivo e non primitivo.

Lo stesso rapporto personale, implicito nella forza magica, vale anche per l'*orenda* degli Irokkesi e per il *wakan* dei Sioux, per il *manitowi* degli Algonkini, per lo *yek* dei Tlingit, per il *boylya* e *arungkiltha* degli Australiani, per lo *ngai* dei Massai, per lo *nkissi-nsi* dei Bantù del Gabun, per l'*andria-manitra* del Madagascar, per lo *ngarong* e *petara* dei Dayaki costieri (Borneo), per il *mulungu* dei Bantù, per il *tjurunga* dell'Australia centrale, benchè queste entità siano ben poco conosciute. Talvolta questi termini non significano che «spiriti» (così *mulungu* e *tjurunga*); spesso sembrano suggerire l'idea di «grazia» (sia pure intesa come semplice partecipazione di forza fisica sottile e meravigliosa [numinosum]) e l'idea di «omnipresenza»: idee tutt'altro che areligiose. Più esatto sarà pensare a una forza divina posseduta in pieno dall'Essere supremo e in proporzione diversa dagli dei ed eroi, perciò tutt'altro che impersonale, o almeno posteriore (e connessa) al concetto di spiriti personali.

g) Questa forza può essere partecipata anche dagli uomini: per ciò la M. ha creduto di impossessarsi di essa, non ostante la sua origine personale, con qualche mezzo diverso dalla religione, dall'adorazione, dalla preghiera che sembravano atteggiamenti troppo passivi. Il mago che si sentiva in possesso della forza straordinaria era in qualche modo un immanentista di fronte alla trascendenza affermata dalla religione; ed è questa forse la ragione principale per cui la M. si andò separando dalla religione, come si separò dalla morale che era una delle condizioni che la religione imponeva, e finì per servire a tutti gli scopi e a tutti i de-

sideri anche i più illeciti. Fu allora condannata dalla coscienza dei popoli e riguardata come diabolica, mentre poteva continuare a restare alleata della religione nelle forme considerate benefiche: guarigione di malati, effetti meteorologici, divinazione.

h) Si suol così distinguere la M. bianca dalla M. nera, ma forse vi sono molte specie di M. che non sempre si possono con facilità derivare una dall'altra. Se la forza di guarire e di influire sull'andamento meteorico del tempo può facilmente derivarsi dalla fede primitiva in un Essere supremo padrone della vita, Dio del cielo o del tuono, la M. di divinazione sia dal volo degli uccelli, sia dalle viscere degli animali, già richiede un alto principio di correlazione fra tutte le parti dell'universo, che stupisce di ritrovare così presto alle origini dell'umanità. In base a questo principio l'uomo è considerato come un microcosmo le cui diverse parti corrispondono a quelle del macrocosmo; perciò ingenuamente si poteva credere che la produzione artificiale di nubi apparenti dovesse influire sulla comparsa delle nubi reali che avrebbero arrecato la pioggia. Il principio: il simile agisce sul simile e la parte sul tutto, è evidente nella così detta M. omeopatica o imitativa, per la quale si credeva che agendo sopra una parte per quanto piccola del corpo di una persona o anche sopra un'immagine artificiale di essa o su qualunque oggetto ad essa appartenente o che la rappresentasse, si agisse direttamente in bene o in male sulla persona che si voleva guarire o più spesso danneggiare. Ridotta a questi principii originari la M. ha ancora una apparenza di razionalità, e in parte una base sperimentale, che può spiegare la sua grande diffusione.

i) Le aberrazioni, complicazioni fantastiche, riti esoterici superstiziosi sono degenerazioni che stanno alla scienza come l'arbitrio e la demenza stanno alla legge e alla ragione. Come non tutti i maghi avevano lo stesso potere, ma esso variava secondo la scienza o il grado di unione cogli spiriti, così accanto a quelli che hanno interpretato con fede e serietà di intenti la loro arte, vi sono stati sempre i ciarlatani, i ciurmatori di ogni specie, le cui esorbitanze spiegano anche l'eccesso delle reazioni che contro la M. si suscitarono in ogni tempo e che non di rado arrivarono alla pena di morte.

Le persecuzioni aumentarono la secretezza della M. e il carattere simbolico delle sue manifestazioni. Già nei primi tempi la «scienza» era di pochi e il carattere sacro che si annetteva alla M. ne faceva custodire gelosamente i principii. I maghi essendo pochi vivevano isolati e ciò aumentava il loro prestigio, ma prima di darsi alla solitudine il candidato imparava da altri più esperti di lui i principii dell'arte. Così si formava una vera tradizione e qualche volta una gerarchia secreta che simulava quella della religione. E questo aspetto si accrebbe ancor più quando al trionfo delle religioni monoteiste tutti i resti delle precedenti religioni pagane si perpetuarono in forme secrete, in riti proibiti che avevano tutta l'apparenza della M., anche se il loro principio era originariamente diverso.

l) Della parte che la magia ha nelle singole religioni si fa un accenno nella loro trattazione particolare.

A. Bertholet (l. cit.), dopo una lunga serie di valutazioni «magiche» delle diverse parti del corpo umano (unghie, capelli, sputi...), del sangue, del grasso, dei vestiti, dell'imposizione delle mani, delle diverse unzioni, delle purificazioni con acqua e fuoco, del significato misterioso dei nomi propri, del serpente di bronzo (sul valore simbolico più che magico di molte di queste manifestazioni basterà dire che esse appartengono al patrimonio comune dell'umanità anche indipendentemente da ogni M.), conclude dicendo: è caratteristico per l'Ant. Test. il minore sviluppo del compito che spetta alla M. Lo jahvismo mostra la sua superiorità nell'aver sottomesso ogni elemento dinamistico (magico) così da ricondurlo completamente alla fede nella onnipotenza di Jahwé... Jahwè solo doveva essere la viva sorgente di ogni aiuto. I tentativi filosofici e scientifici di Raimondo Lullo, Cornelio Agrippa e Paracelso, non solo non hanno più nulla di areligioso ed hanno un'analogia abbastanza lontana colla M., ma non mancano di idee lucide e di principii fecondi che risalgono al neoplatonismo, benchè troppo fluttuanti tra il pensiero cristiano e le credenze fantastiche nell'anima del mondo e nell'unico intelletto agente, troppo fiduciose nelle attrattive dell'amore universale, troppo poco critiche nel discernere la verità filosofica e quella scientifica dai complementi fantastici.

m) E attraverso i Rosacruciani, la *Medicina magnetica* di Wil. Maxwell (Francoforte 1679), Cardano, Porta, Martinez de Pasqually, si arriva alle forme moderne di M. che sono lo spiritismo, il mesmerismo, le teorie medianiche e metapsichiche, e in parte la teosofia, le quali non sono meno ambiziose della M. nelle loro aspirazioni, pur avendo il vantaggio di poter meglio discernere ciò che è oggetto di indagine scientifica da ciò che è semplice intuizione teorica, ciò che è deduzione da principi universali da ciò che è semplice ipotesi di lavoro, e hanno concepito la speranza di poter discernere meglio le varie cause, i diversi piani di questo mondo dell'occultismo e mettere a disposizione di molti quelle verità universali che contribuiscono a integrare il patrimonio comune dell'umanità. Per quanto nelle idee fondamentali questa M. scientifica si ispiri ai principii della filosofia e della religione naturale, essa solitamente vuole che alla loro applicazione pratica concorra anche l'esperienza personale di ciascuno e nega di poter essere codificata e fissata in un modo rigido; per questo essa conserva un aspetto occultistico e magico.

n) In conclusione, la derivazione genetica della religione dalla M., non mai dimostrata, si è fatta sempre meno probabile quanto più si rendevano noti i fatti cui si appellava. È molto più probabile la contemporaneità storica della M. e della religione e la anteriorità logica causale della seconda sulla prima, per quanto quest'ultimo punto sia ancora oggetto di discussione.

o) Alla dottrina cattolica circa i SACRAMENTI (v.), specialmente in quanto sono *opus operatum* (v. EX OPERE OPERATO) vengono fatte da varie parti, soprattutto da parte protestante (v. RIFORMA), accuse di M., moltiplicate ai nostri giorni in relazione allo sviluppo di nuove discipline scientifiche (come l'etnologia e la storia comparata delle religioni), ai tentativi di rinnovare il culto protestante e agli sforzi per realizzare l'unione delle Chiese. Ma è facile rilevare i caratteri irriducibili che distinguono la M. dall'azione sacramentaria: 1) col rito magico l'uomo pretende di signoreg-

giare forze misteriose per utilizzarle ai propri fini non già per volgerle a servizio di Dio; 2) il rito magico pretende di avere un carattere di coazione e quindi un'efficacia meccanica infallibile, ostacolata soltanto da un rito magico più potente, mentre l'efficacia del sacramento è condizionata alle disposizioni personali libere del soggetto; 3) il rito magico è, per se stesso, amorale, se non addirittura immorale, mentre l'azione sacramentaria si svolge nel mondo religioso-morale del soggetto (v. Hocedez, in bibliogr.).

V. Cenni storici. La credenza nella M. e la pratica delle arti magiche erano già vive anche in Occidente, prima che vi si diffondesse il magismo orientale

1) Il contatto dell'Oriente col mondo ellenico e romano fece conoscere in Occidente i «magi» orientali. Tra gli scrittori greci appare tardo questo nome μάγος), forse per la prima volta nella versione dei Settanta. Mentre nel linguaggio orientale era applicato soltanto ai sacerdoti caldei, nel mondo greco-romano viene esteso a tutti i praticanti arti occulte: sono chiamati magi, nella versione alessandrina, gli astrologi, i negromanti, i prestigiatori, gli incantatori dei serpenti, gli indovini, gli ammaliatori, gli interpreti dei sogni... Generalmente, non solo presso i cristiani ma anche presso i pagani, M. acquista un significato peggiorativo. Filone nella *Vita di Mosè* chiama sofisti e magi gli incantatori egiziani che gareggiarono con Mosè; Giuseppe Flavio (*Antiquit.*, II, 13) chiama M. la teurgia; per Plutarco (*De superst.*) sono M. le pazze ciurmerie dei sacerdoti della Frigia, dediti al culto di Cibele; Pausani chiama «magi» i sacerdoti dell'India (IV, 32); così Esichio e Suida, i quali identificano addirittura imbroglioni e magi. Per contro Filone (*De spec. leg.*) loda nei magi la conoscenza della natura. Tra i Giudei grecizzanti, convertiti al cristianesimo, il nome mago prende sempre un tristo significato: gli *Atti degli Apostoli* parlano di Simon Mago (v.), accusato nelle *Recognizioni clementine* (II, 13) d'avere sacrificato fanciulli, come si disse anche di Apollonio Tianeo; è detto mago quel falso profeta giudeo (Bar-Jesu) che resisteva a S. Paolo (*Atti* XIII). Questa accezione sinistra non venne a menomare la venerazione cristiana verso i Magi (v.) orientali che si prostrarono davanti al Messia.

2) I Romani conobbero i magi o dagli scrittori greci, o dalle relazioni che ebbero coi Parti; chiamarono col nome di magismo ogni genere di maleficio, fatto con l'opera degli spiriti malvagi, e gli scongiuri contro di essi. Il nome si trova in Tacito (*Ann.*, II, 17, 32; IV, 21, 29; XII, 59; *Hist.*, I, 22), in Plinio (*Hist. nat.*, XXVI, 4; XXX, I, 2); quello parla di *magicae superstitiones*, questo di *vanitates magicae et mendacia*. Già nel sec. II av. Cr. un senato consulto cacciò da Roma i Caldei ed i magi Anche la legge di Silla colpisce i fattucchieri: *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, la quale è ribadita nel codice giustinianeo: *Eadem lege damnantur qui susurris magicis homines occiderunt*, IV, 18, 5). Con queste disposizioni i Romani non condannavano la divinazione, che faceva parte delle loro istituzioni religiose, ma colpivano soltanto ogni straniera importazione di scienze occulte, che potessero sminuire la loro arte augurale.

Malgrado queste inibizioni, il magismo non si estinse in Roma, che raccoglieva dentro le sue mura tutte le superstizioni del mondo. Ed è strano che, mentre le leggi bandivano i magi, si servivano di essi i più illustri cittadini ed anche gli imperatori; si sa di Silla che ricorse talvolta al loro consiglio. Augusto ordinò di bandirli da Roma e di bruciare i loro libri; Tiberio li condannò per mezzo di un decreto senatorio: *De mathematicis magisque pellendis;* lo stesso fece Claudio. Ma Nerone si lasciò piegare alla scienza dei magi; Ottone fu un loro proselito; Vespasiano, Adriano e Marco Aurelio furono tolleranti verso di essi; sotto Adriano avvenne una fiera persecuzione in Alessandria contro i cristiani, per opera di un mago. Così crebbe la loro influenza: Apollonio Tianeo, Giuliano il teurgo, Arnuphis, Alessandro di Abonoteichos furono celebri magi. Celso si sdegna contro i cristiani non meno che contro i magi; per lui sono incantatori Cristo e gli Apostoli. Al contrario, Ireneo chiama opere di magismo le cose meravigliose fatte dagli eretici. Sotto Caracalla furono bruciati vivi gli incantatori, e quelli che si servivano di essi per fare malie o scongiuri erano crocifissi od esposti alle fiere. Ma Alessandro Severo fu così compiacente verso di essi, che li fece stipendiare a spese dello Stato, e permise che esercitassero pubblicamente i loro inganni. Anche Massimiano e Massenzio furono ad essi favorevoli; si sa di quest'ultimo che ricorse ad essi prima di attaccare la battaglia con Costantino. Diocleziano rinnovò contro i magi gli antichi bandi. E Sesto Empirico aveva consacrato alla confutazione di essi il poderoso trattato *Adversus mathematicos.*

3) Gli scrittori cristiani dei primi secoli per lo più accettarono la realtà dei poteri magici e credettero in una vera efficacia delle pratiche occulte attribuita a intervento del diavolo: credenza comune presso i fedeli (cf. Eusebio, *Vita Constant.*, III 57, PG 20, 1124).

I demoni sono gli stessi Dei pagani e abitano negli idoli (Atenagora, *Legatio* 26, PG 6, 949; S. Cipriano, *De idol. vanit.*, 7, PL 4, 574). Sono i demoni che operano attraverso i magi (S. Giustino, *Dial.*, 69, PG 6, 636), ispirano gli indovini, animano le interiora delle vittime, governano il volo degli uccelli, dirigono le sorti, pronunciano oracoli (S. Cipriano, *l.* c.) e fanno muovere le tavole parlanti (Tertulliano, *Apol.*, 22, 23, PL 1, 404, 411). Molto spesso i magi s'illudono, perchè sono ingannati dal demonio ingannatore (S. Cipriano, *l.* c.; S. Giustino, *l.* c.): promettono di ridare la salute con rimedi magici, ma in realtà non guariscono nessuno (Taziano, *Adv. Graecos* 17, 18, PG 6, 841, 844). Non bisognerà credere a tutti i fatti narrati dagli storici, ma rifiutare la realtà di fenomeni sopranormali operati dai demoni o dagli uomini alleati coi demoni mediante l'arte magica sarebbe andar contro la verità della S. Scrittura (S. Agostino, *De civ. Dei* XXI, 6, PL 41, 716). I magi sono uomini perversi che vengono ingannati dai demoni, in punizione per essersi a loro abbandonati (S. Agost., *De doctrina christ.*, l. II, c. XXIII, n. 35, PL 34, 52). Stante questa concezione demoniaca della M., le pratiche magiche, attribuite a interventi diabolici, spontanei o sollecitati da uomini malvagi, non potevano non essere condannate con orrore come delitto di idolatria: «fondate su una specie di alleanza pestilenziale fra uomini e demoni..., devono essere del tutto ripudiate e fuggite dai cristiani» (ivi, n. 36, col. 53).

I Cesari cristiani convalidarono con la forza delle leggi questa condanna. Se Costantino fu alquanto indulgente coi magi, Costanzo suo figlio, Valentiniano, Valente ed Onorio rinnovarono le antiche pene, confermate da Giustiniano. Sotto Valentiniano morirono in Roma molti nobili accusati di M.; fu allora proibito di insegnare e di imparare l'arte magica; Onorio aggiunse l'ordine di bruciare i libri che trattassero di M., e che i magi fossero banditi da tutte le città dell'impero d'Occidente.

4) Nel medio evo più che mai fu diffusa la credenza nella M., se non pure la pratica della M. La parola mago significò un uomo di straordinaria sapienza, che aveva relazione con gli spiriti. Si continua a trasferire al diavolo quei fenomeni inabituali che la mentalità pagana attribuiva agli Dei e la fantasia animistica del volgo, nata dall'ignoranza, suol attribuire agli « spiriti », a « geni », « folletti », « elfi » o a potenze occulte (di solito credute animate e personali). I diavoli, poi, nelle regioni dove era vivo il ricordo del Paganesimo (v.), legato a pratiche sopravviventi o a ruderi di templi, e dove fiorivano i gruppi semitici, si configuravano sotto il nome di divinità pagane greco-romane, germaniche, celtiche, slave, o sotto i nomi forniti dalla demonologia della Kabbala (v.). Il potere demoniaco si riteneva manifestato nei poteri straordinari di certi uomini (magi) e soprattutto di certe donne (streghe), i quali con un lugubre patto, avevano comperato dal diavolo quel potere vendendo in cambio la propria anima. E si favoleggiò di orrendi convegni notturni (il *sabba* delle streghe) in boschi, tra rupi e in grotte, ai quali le streghe tra tuoni, fulmini e tempeste si recavano in volo cavalcando un bastone o una scopa, guidate da sinistre divinità, accompagnate da un tenebroso corteo di spiriti nefasti: il convegno, presieduto dal diavolo in forma di caprone, era un'orgia di banchetti schifosi, di spaventose macchinazioni, di danze oscene, di incredibili accoppiamenti . . .

Contro la M. si acuì la guerra. Teodorico nel 504 ordinò che fosse punita con la morte; si sa che fu arso vivo un certo Basilio, grande incantatore. Pasquale, arcidiacono della Chiesa romana, fu convinto di M., degradato e carcerato (687). Mago fu pure creduto il papa Silvestro II (v.), uno dei più dotti del suo tempo (invenzione di Bennone, accettata da Sigeberto, Martin Polono, Vincenzo di Beauvais e da altri fino all'umanesimo); ciò mostra che la parola mago nel medio evo fu applicata non solo ai maliardi e incantatori ma anche a quelli che erano dotati di conoscenze e di poteri non comuni; e non fa meraviglia che il poeta Virgilio fosse considerato un gran mago dell'antichità.

5) Il magismo si alleò o addirittura si confuse con la Kabbala (v.), con l'Astrologia (v.), con l'alchimia, con le scienze ed arti occulte, pur conservando il suo significato generale di arte dell'operare cose inabituali, meravigliose, in modi inconsueti, misteriosi. Si disse *M. naturale* quella che produceva effetti insoliti usando forze fisiche ignote al volgo; si diceva anche *M. bianca*, ed era guardata con ammirazione. *M. nera* era chiamata quella che operava mirabili effetti mediante un supposto, tacito od espresso, commercio col demonio. Si disse *teurgica* quella che era creduta avvalersi della potenza degli spiriti buoni. Non era facile distinguere fin dove arrivasse la M. bianca e cominciasse la nera, chè troviamo che i magi da una parte erano perseguiti da leggi severissime, mentre, dall'altra, erano ammirati e cercati. Ammirato era Michele Scoto, che, si diceva, dava pranzi senza nulla apparecchiare essendo in grado di far comparire in un attimo cibi e bevande squisitissime; Giacomo Cour alla corte di Carlo VII ottenne ricchezze e divenne ministro; stimatissimo fu Basilio Valentino, per il quale l'arte della medicina era più grata a Dio che il sacrifizio dell'altare; Raimondo Lullo (v.), Girolamo Cardano, furono oracoli al tempo loro. Gran prestigio godette Cornelio Agrippa di Nettesheim (v.), che fu consigliere imperiale, ispettore delle miniere austriache, assistette al concilio di Pisa, a Pavia insegnò teologia in abito militare, e vi spiegò le opere di Ermete Trismegisto (v.); fu sindaco di Metz, medico a Friburgo, capo di banda al servizio di Francia. Cacciato da Parigi per baruffa, venne ad Anversa, dove fu fatto istoriografo ed archivista del Brabante. Caduto in miseria, passò ai protestanti. Scrisse a 23 anni il suo libro: *Delle scienze occulte*, ove toglie a dimostrare come la M. sia delle scienze la più elevata, la filosofia compiuta che svela gli arcani della natura. Tre mondi esistono, il corporeo, il celeste, l'intellettuale; quindi tre magie, la naturale, la celeste, la religiosa. Miracolose proprietà posseggono i quattro elementi, per mezzo dei quali egli tutto imprende a spiegare nell'ordine fisico, metafisico, morale. Tutto è nel tutto, ed opera sul tutto; gli enti sotto la luna subiscono l'influenza degli astri; i rapporti delle cose cogli astri possono essere determinati secondo la figura, il moto, l'analogia, la diversità dei raggi, dei colori, degli odori, ecc. Il fuoco, il sangue, gli spiriti vitali, le pietre fine con punte d'oro e luccicanti sono in relazione col sole e con gli altri astri e ne risentono l'influsso. Ma poichè gli astri sono innumerevoli, senza fine variano i caratteri delle cose. Insegnò ad evocare gli spiriti, a risuscitare i morti, a legare gli esseri animati e inanimati, impedendo il volo degli uccelli, il moto ai bastimenti, la vampa alle fiamme . . . Insegnò a preparare veleni, filtri, amuleti. Presagiva l'avvenire. Le parole avevano per lui forze sorprendenti, specialmente i nomi proprii; nelle lettere ebraiche credeva maggiore la virtù, perchè più somigliano al mondo e ai corpi celesti. I numeri erano per lui sostanze perfette, spirituali, più vicine alle sostanze celesti che gli esseri corporei, esercitavano virtù mirabili: tutto è o si fa per via di numeri e dei loro rapporti; l'unità è principio ed essenza del tutto, e fuori di lei nulla esiste, poichè essa comprende nel mondo intellettuale l'anima del mondo, nel celeste il sole, tra gli elementi la pietra filosofale, nell'uomo il cuore, nell'inferno Lucifero. Del pari ragiona sugli altri numeri quel grande stravagante che possedeva appieno l'arte di usar la ragione per sragionare.

6) Anche appresso, la M. fu tenuta in gran conto. Rodolfo II imperatore spese somme enormi per creare l'oro. (Più saggio, Leone X a Giovanni Augurello, che gli presentò un poema sull'alchimia, *Crisopeia*, diede in dono una borsa vuota). Giov. Battista Della Porta istituì in propria casa un'Accademia dei segreti Nella sua *M. naturale* esprime tutti i sogni teosofici: sostiene che i corpi traggono le forme sostanziali dalla intelligenza, emanazione della divinità; darsi uno spirito mondiale che genera le anime nostre e ci rende capaci della M., in modo che per esso gli astri influiscono sul corpo umano.

Scrittori, se non operatori di M., furono Ambrogio Parè, Giovanni Langio, Felice Plater, Giovanni Carvin, Giacomo Millich, Giovanni Carion, Michele Nostradamus, Levino Lennio, Giovanni Bodin, il celebre Pomponazzi, Campanella, Fracastoro, Reuclin... La corte di Caterina dei Medici era piena di astrologi; ogni dama ne aveva uno, che chiamava il barone. Carlo IX diede 120.000 lire a Giacomo Gauthier, che gli promise di far l'oro (il mariuolo scomparve). Enrico IV fece levare l'oroscopo di suo figlio. Mazarino e Richelieu consultavano Giovanni Morin. Credette a queste stravaganze Ticho-Brahe, che non menò moglie perchè le stelle predicevano sciagure alla sua discendenza. Scrissero pure di queste stravaganze il Cavalieri, il Borelli, lo Stöfler di Tubinga, che predisse la fine del mondo nell'anno 1554.

7) Invece, la *M. nera*, che si riteneva operata dal demonio mediante maghi e streghe, incontrò sempre decisa intolleranza dottrinale e severissima repressione disciplinare. Per citare qualche documento: il conc. di Braga dal 563 (can. 8) scomunica «chiunque crede che il demonio sia autore del tuono, dei lampi, dell'uragano, della siccità, come insegnò Priscilliano» (Hefele-Leclercq, III-1, 177). Qui si condanna la stessa «credenza» nel potere dei demoni (e quindi degli uomini impattati col demonio) sui fenomeni meteorologici. A vero dire una analoga credenza nella possibilità del maleficio era stata accettata dal conc. di Elvira del 305, can. 6, il quale colpisce con l'esclusione dalla comunione anche in punto di morte «colui che ha ucciso un altro per maleficio, delitto che non si può perpetrare senza idolatria» (Hefele-Leclercq, I-1, 225). Ma generalmente i concili condannano la credenza superstiziosa nei poteri magici e colpiscono di pene i facitori di magia: cf. I sinodo di Orleans (511), can. 30, Mansi, VIII, 356; conc. Quinisesto (692), can. 61, Mansi, XI, 970; *Indiculus superstitionum et paganiarum* (30 numeri) annesso agli atti del conc. di Leptinnes (marzo 743) tenuto alla presenza di S. Bonifacio, Hefele-Leclercq III-2, 837-43; sinodo di Paderborn (785), can. 6, Hefele-Lecl. III-2, 993; sin. di Aquisgrana (789), 2ª serie, can. 64, Hef.-Lecl. III-2, 1032; sin. di Riesbach e Frisinga (799), can. 15, Hef.-Lecl. III-2, 1105; III conc. di Tours (813), can. 12, Mansi, XIV, 89; sin. di Grado (1296), can. 23, Mansi, XXIV, 1169; sin. di Treviri (1310), can. 81, Mansi, XXV, 268 («nessuna donna deve fingere di uscire durante la notte per cavalcare con la deessa pagana Diana o Erodiade»); cf. anche cann. 79 e 80; sin. di Salamanca (1335), can. 15, Mansi, XXV, 1056, sin. di Praga (c. 1348), can. 56, Mansi, XXVI, 75.

I testi del diritto ecclesiastico antico circa la M. sono raccolti nel *Decretum* di Graziano, pars II, causa XXVI, quaest. V, PL 187, 1345-57. Il celebre *canon episcopi* (cap. 12, ivi, col. 1349 ss) attribuito al conc. di Ancira del 314 ma in realtà derivato da un capitolare dei re Franchi, vuole che «i vescovi e i loro ministri in ogni modo si adoprino per estirpare del tutto dalle loro parrocchie la perniciosa arte dei sortilegi e della M. inventata dal diavolo; e se troveranno un uomo o una donna contaminati da questo delitto, li caccino dalle loro parrocchie». Il canone continua descrivendo un sabba di streghe: «alcune donne scellerate, convertite a Satana, sedotte dalle illusioni e dai fantasmi dei demoni, credono e confessano che nelle ore notturne, con Diana dea dei pagani o con Erodiade e con una stragrande moltitudine di donne, cavalcano su certe bestie, percorrono lunghe distanze nel silenzio della notte..... Una innumerevole folla di gente, ingannata da falsa opinione, crede che queste cose siano vere» (ivi, col. 1350). «Si deve annunciare a tutti e pubblicamente che chi crede a simili cose ha perduto la fede» (ivi, col. 1351). È il cap. 14, tratto dal *De magorum praestigiis* di Rabano Mauro, il qual ea sua volta raccoglie vari passi di S. Agostino, è tutto inteso a provare «quae magorum praestigiis fiunt, non vera sed phantastica esse» (ivi, col. 1352-57).

8) In verità, questi testi raccolti da Graziano sembrano provare troppo escludendo in generale la realtà dei fatti magici ed escludendo dalla fede cristiana chi vi crede.

La possibilità e l'efficacia delle pratiche di M. nera può trovare un fondamento nella stessa fede cristiana relativa al Diavolo (v.), il quale, spontaneamente o sollecitato dall'uomo, può intervenire in modo sensibile nella vita umana e operare effetti sopranormali. Sicchè chi invoca le potenze demoniache per operare effetti magici, veramente si toglie dalla fede, cade in idolatria e merita le sanzioni sopra ricordate (Graziano le riassume: «arioli, aruspices, incantatores et sortilegi atque ceteri huiusmodi sectatores ab Ecclesia sunt eliminandi et, nisi resipuerint, perpetuo excommunicandi», cap. 13, ivi, col. 1352 B; cf. anche ivi, qaest. VII, cap. 15, col. 1369). Ma chi «crede» alla possibilità di interventi sensibili del demonio e quindi nella realtà di effetti magici, non sembra aberrare dalla fede; al più, peccherà di leggerezza se accetterà i fatti narrati senza una sufficiente disamina critica della loro storicità. Il *canon episcopi* citato, nella conclusione, mitiga la severità della condanna indirizzandola non già a chi crede in generale agli interventi sopranormali del diavolo, ma soltanto a chi crede in un «potere creatore» del diavolo: «Quisquis ergo *aliquid credit posse fieri* aut aliquam creaturam in melius aut in deterius *immutari*, aut *transformari in aliam speciem* vel similitudinem nisi ab ipso Creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, proculdubio infidelis est et pagano deterior» (col. 1351 A B).

Va notato infine che la mentalità medievale, di alta temperatura teologica e di immatura sensibilità scientifica, non prevede che alcuni effetti inabituali possano essere operati da semplici forze naturali, normali o patologiche, di cui si rivelano dotati particolari soggetti «sensitivi» (detti anche «mediums»), studiati dalla moderna Metapsichica (v.) o parapsicologia. Tali soggetti possono essere consapevoli delle loro qualità medianiche, interpretarle perversamente come poteri ricevuti dagli «spiriti» o dal «demonio», e servirsene in modi o per scopi malvagi: nel qual caso essi sono condannabili. Ma quando non ne siano consapevoli o, essendone consapevoli, le interpretano e le usano rettamente, non meritano alcuna condanna. Al contrario, nel medioevo cosiffatti soggetti erano sempre giudicati o *imbroglioni* fanfaroni, o *veri maghi* che ricevevano il loro potere dal demonio mediante il ricordato patto. In ogni caso dovevano apparire degli scellerati, perseguibili con le sanzioni civili ed ecclesiastiche. Si prospetta anche la

possibilità che essi siano *poveri illusi*, insomma dei folli, che s'illudono di possedere inesistenti poteri straordinari; ma in generale questa illusione è considerata opera del demonio e colpa dell'uomo, perchè il demonio inganna coloro che si sono affidati a lui (cf. S. Agostino, *De doctr. christ.* l. II, c. XXIII, 35, PL 34, 52; *De civ. Dei* XXI, 6, PL 41, 716; il cit. *canon episcopi* così si esprime: « subversi sunt et a diabolo captivi tenentur qui, relicto Creatore suo, diabolì suffragia quaerunt », PL 187, 1349-50). Anche l'isterismo e le forme psichiatriche senza basi anatomiche erano considerati « morbi sacri » provocati dal genio del male. Per questi presupposti si spiega la severità adottata anche contro quei cosiddetti maghi e streghe che erano più bisognevoli di ricovero e di assistenza medica che meritevoli di pene.

Nello stesso senso Agobardo di Lione, *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, PL 104, 147-58, aveva confutato coloro (quasi tutti: « pene omnes homines, nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et juvenes », PL 104, 147 A) i quali credono che la grandine e i tuoni sono provocati dagli incantesimi di maghi detti appunto « tempestarii »; nell'ultimo capo (ivi 157 s) Agobardo schernisce un'altra stoltissima credenza in un maleficio che non sarebbe stato creduto neppure dai pagani. Burcardo, vesc. di Worms (sec. X), raccogliendo le sentenze di concili e di scrittori, aveva del pari confutato le narrazioni popolari, relegando i presunti fatti magici tra le illusioni create dal demonio nella mente degli stregoni in punizione della loro empietà (*Decretorum lib. X, De incantatoribus et auguribus*, 1-50, PL 140, 831-51).

9) Eppure le pratiche magiche e la credenza nella loro efficacia persistette tenacemente sia per il diffondersi del nuovo Gnosticismo (v.) e del nuovo Manicheismo (v.; cf. anche Albigesi, Catari, Luciferiani), che sottometteva il mondo materiale alla signoria di un principio demoniaco del male, sia per il dilagare delle epidemie, delle guerre, dei delitti, della calamità, della miseria, che all'individuo impotente, terrificato, disperato e d'altronde sprovvisto di sufficienti conoscenze scientifiche, potevano suggerire l'idea di un maleficio preternaturale invincibile.

Si moltiplicano le leggi repressive contro le arti occulte. Giovanni XXII, che corse pericolo di vita per un incantesimo operato a suo danno da alcuni maghi (1317), condannò con una bolla le arti secrete (*Extravag. comm.*, V, 6). Nel diritto canonico sono altre prescrizioni pontificie contro la M. (lib. V, t. 12; *De malef. et incant.* in VII). La Sorbona, dietro proposta di Gersone, condannò nel 1368 in 28 articoli varie stravaganze di questo genere (Duplessis D' Argentrè, *Coll. iudic.*, I, 154 e ss). Innocenzo VIII con la bolla *Summis desiderantes affectibus* (1484) regolò i processi di M., riservandoli ai soli giudici ecclesiastici e conferendo amplissimi poteri ai due inquisitori Institoris (v.) e Sprenger (v.). La bolla non contiene alcuna decisione dogmatica circa la M. Più tardi uscì il *Malleus maleficarum* per istruzione dei giudici, opera dei Domenicani citati, specialmente dello Sprenger, incaricati dal Papa. Un altro domenicano, G. Nider (v.), nel *Formicarius* (1442) aveva combattuto le pseudo-visioni delle streghe. Alessandro VI scriveva ad Angelo di Verona, inquisitore della Lombardia, ordinandogli di scoprire i maghi e gl'incantatori, che in quelle parti *multa nefanda scelera procurabant*. Lo *Specchio dei Sassoni* (II, 13, n. 7) prescriveva che se un fedele avesse commercio con maghi o esercitasse veneficii, fosse dannato al rogo. Così anche lo *Specchio degli Svevi*. Carlo V decretò la pena del fuoco contro i maghi e le streghe che recassero danno altrui. I primi passi della scienza che si presentava come alchimia e astrologia, soprattutto la Riforma protestante (v.) che insegnava la corruzione radicale dell'uomo ed esaltava la potenza del demonio, determinarono una recrudescenza delle superstizioni magiche.

Una bolla di Sisto V (5 genn. 1585) condanna tutte le arti magiche, proibendo tutti i libri di astrologia e simili. Più di cento bolle papali colpiscono le arti magiche.

10) Soprattutto si infierì in quei secoli contro le streghe, non solo tra cattolici, ma anche tra i protestanti (Teodoro Beza giunse a tacciare d'incredulità il Parlamento di Parigi, perchè esitava a mandare a morte le streghe). Parve che tutta l'umanità, ivi compresi dotti, giuristi, ecclesiastici, fosse presa dalla suggestione dei fenomeni magici, dalla paura e dal furore contro le streghe. Fra quelli che eccitarono l'opinione pubblica contro queste creature, spesso più infelici che colpevoli, fu il gesuita Martin Del Rio (v.). Un altro gesuita, Federico von Spee, dopo il coraggioso richiamo di Corn. Loos (v.), si levò contro gli abusi nel libro *Cautio criminalis*: non nega la possibilità della M., ma, essendo egli per ufficio obbligato ad assistere i condannati, espone al vivo tutte le aberrazioni di quei processi, e depreca le numerose condanne ingiuste. Alcuni sorsero a combattere queste voci di equità. Nullameno molti Stati abolirono simili procedure (Olanda 1610, Ginevra 1632, Svezia 1649...). In Inghilterra innumerevoli vittime caddero concondannate per M. sotto Giacomo VI; si usarono torture orribili per scoprire un tentato avvelenamento ai danni del re e della regina operato, si diceva, da arti magiche. Durante il Parlamento lungo, tre mila persone furono mandate a morte per stregoneria. Anche in Francia si facevano vittime: il Parlamento condannò per stregoneccio (ma fu una vendetta) la marescialla d'Ancre nel 1617; si narra altrove la storia di Urbano Grandier (v.). Un editto di Luigi XIV (1682) riprova la pretesa di esercitare poteri soprannaturali. Eppure quando il Tommasio nel 1701 all'univ. di Halle impugnò la stregheria e la M., dimostrandole impossibili, trovò molti contradditori. Nel 1725 il Brossier in Francia insegnava ancora essere verissimi i fatti magici e i notturni convegni delle fattucchiere.

Mentre le scienze progredivano, si dissipavano i pregiudizi. L'Italia, che meno delle altre nazioni aveva inferito contro le streghe, ha l'onore di avere concorso più che le altre nazioni a far cessare quelle aberrazioni. Girolamo Tartarotti, Gian Rinaldo Carli, Scipione Maffei (v.) scrissero contro la credulità popolare sulle streghe ed i maghi. Non mancarono gli oppositori: il celebre p. Concina (v.) accetta tutti i prodigi delle streghe, come una verità ammessa dalla maggioranza dei cattolici (*Theol. christ.*, III). La questione si fece assai viva nel sec. XVIII. Molte opere servirono a illuminare il pubblico sulla vera natura della M., e a distinguere ciò che va ascritto a cause naturali.

11) Tuttavia persistette nel popolo (e anche presso persone cosiddette colte) la credenza nelle arti occulte. Nonostante tutte le ragioni in contrario e le riprovazioni della Chiesa, si trova sempre il credulone che a riprova della sua credenza narra ammirato questo o quel fatto straordinario, che pratica le fattucchiere per « farsi leggere la mano » o per « farsi fare le carte », che teme, fa gli « scongiuri », « tocca ferro » od altro quando si trova in circostanze di tempo, di luogo, di persone, di accidenti creduti infausti e di malaugurio. Del resto la « credulità » superstiziosa, specialmente là dove ha fatto il vuoto l'Incredulità religiosa (v.), ha trovato modo di mimetizzarsi sotto le vesti della scienza più moderna e « illuminata » presentandosi come Spiritismo (v.), Teosofia (v.), Razionalismo (v.), Gnosticismo (v.), Misticismo (v.) sotteso da un vago Panteismo naturalistico (v.), e organizzandosi societariamente in stretti circoli esoterici (v. Esoterismo; Massoneria; Illuminati . . .).

12) Vero è, peraltro, che la Psicologia (v.) moderna fornisce motivi per togliere dal catalogo delle superstizioni alcune pratiche finora considerate magiche e consente di prevedere che anche altre pratiche, finora relegate nel mondo misterioso della M., rientreranno nei confini della psicologia classica. In particolare, la forza dell'Inconscio (v.), della Subcoscienza (v.), del « medianismo » (v. Metapsichica) già fin d'ora permette di spiegare con categorie naturali un ricco complesso di fenomeni inabituali, come criptestesie, radiestesie, telecinesi, retrocognizioni, precognizioni, chiaroveggenze, sogni, pratiche Mantiche (v.), ecc.; cf. A. Alvarez de Linera, *Adivinacion y psicologia*, in *Rev. espan. de teol.*, 9 (1949) 489–526. Già la cosmologia metafisica della scolastica medievale aveva cominciato a purgare l'interpretazione dei fenomeni dagli elementi diabolici preternaturali quando riduceva le « cause occulte » della realtà alla Natura metafisica (v.) determinata e costante. La Scienza sperimentale (v.), poi, continuò a sgretolare il castello fantastico delle interpretazioni preternaturali, scoprendo le cause prossime fisiche dei fenomeni cosmici un giorno ritenuti diabolici. La stessa opera sta conducendo la moderna parapsicologia nel campo dei fenomeni psicologici inabituali.

Beninteso, queste conquiste non annullano la realtà del Diavolo (v.; Satana), nè escludono la possibilità di suoi interventi sensibili nel mondo e nell'uomo (v. anche Ossessioni), nè eliminano la perversità degli uomini che si danno al demonio e gli prestano il culto dovuto a Dio. Naturalmente, l'origine preternaturale diabolica di un fenomeno inabituale non si può *presumere*, ma si dovrà *provare*. E in mancanza di prove sufficienti, si presumerà la sua origine naturale.

13) Per altri sviluppi dell'argomento, v. Stregoneria, Occultismo, Satanismo, Spiritismo, Teosofia, Ipnotismo, Metapsichica, Superstizione, Divinazione, Astrologia, Fisiognomia, Chiromanzia, arti Mantiche, Religioni (storia delle), Primitivi, Animismo, Feticismo, Tabu, Totemismo, Misteri, Iniziazione, Ermete Trismegisto, Gnosticismo, Manicheismo, Panteismo, Kabbala III 4, Templari, Massoneria, Martinisti, Illuminati, Società segrete, Luciferiani, Yoga, ...

VI. M. e morale. Nei trattati di teologia morale la M. è comunemente definita: arte di ottenere effetti che sono o che appaiono superiori alle loro cause. Si ha la *M. bianca* quando la causa degli effetti sorprendenti è conosciuta come naturale (es., giuochi di prestigio); se invece la causa è preternaturale, o almeno è giudicata tale a motivo della sproporzione tra i mezzi impiegati e l'effetto ottenuto, si ha la *M. nera*. Questa poi è detta *maleficio* quando è diretta al nocumento altrui (fattura, iettatura, legatura, ecc.).

1) La *M. bianca* è per se stessa lecita, essendo effetto di cause naturali. Solo « per accidens » può essere condannabile in quanto l'apparente prodigiosità dei fatti può indurre gli osservatori a credere in qualche intervento preternaturale.

2) Invece fu sempre molto severo il giudizio morale sulla *M. nera*. Le stesse religioni pagane l'hanno generalmente condannata. Nel V. Test. era comminata contro i maghi la pena di morte: la M. in una nazione teocratica costituiva non meno che un sacrilegio (*Es* XXII 18; *Lev* XX 6, 27; *Deut* XVIII 10–12). v. sopra, IV e V.

I teologi sono unanimi nel riprovare la *M. nera* come una forma di Superstizione (v.), in quanto ne ascrivono gli effetti all'azione del Diavolo (v.), esplicitamente o implicitamente invocato. Se il ricorso al demonio è *esplicito*, la M. è sempre peccato grave contro la religione perchè contiene un'ingiuria grave a Dio; ed è anche un peccato contro la carità verso se stessi, poichè il demonio non interviene se non in nostro danno. Se invece il ricorso è *implicito* nella pretesa di ottenere un effetto sproporzionato ai mezzi usati, la gravità della colpa dipende dalla misura di questa sproporzione e dal grado di certezza con cui è atteso l'effetto.

Il *maleficio* riveste una gravità particolare perchè, oltre ad essere in opposizione alla religione (se causato mediante il ricorso al demonio) e alla carità, è anche contro la giustizia, e, quando sia certo, impone la riparazione dei danni.

3) S'è detto che i teologi sono unanimi nel condannare la M. come una forma di superstizione. Ma la M. è veramente superstizione? Ciò negano i pontefici dell'occultismo moderno. Le arti magiche, per Eliphas Levi, « consistono nell'esercizio di *un potere naturale, che tuttavia supera le forze ordinarie della natura* »: il vero « mago », infatti, è chi possiede la scienza occulta ed ha acquistato, mediante una prolungata ascesi personale, una tal forza di volontà da permettergli di dominare la « luce astrale », ossia la grande unica realtà causa dell'essere e dell'attività di tutte le cose. Sicchè il mago non solo non fa ricorso a esseri preternaturali, ma anzi li domina in virtù del potere magico, acquistato con l'esercizio. Il ricorso al demonio non è nemmeno possibile, perchè il diavolo non esiste, o, se si vuol ammetterlo, dev'essere identificato colla « luce astrale », o grande ente magico. Di essa abusa qualche mago male intenzionato: è ciò che accade nelle forme di M. nera, o M. popolare, sempre però per influsso naturale della volontà magica.

La M. così intesa non ha più alcun rapporto, almeno diretto, con la superstizione. Anche dalla stessa M. popolare va, oggi, esulando sempre più la mentalità superstiziosa per dar luogo a una interpretazione naturalistica, che tutto spiega con le misteriose forze della natura.

Queste precisazioni non annullano la severa condanna della M. di qualsiasi forma (eccettuata quella bianca). Infatti la cosiddetta *M. scientifica* o *dot-*

trinale (almeno quella esposta da El. Levi eviterà la superstizione, ma cade nell'eresia, sostenendo, tra l'altro, un PANTEISMO (v.) della peggiore specie. Del resto la M. popolare causa solitamente una serie di conseguenze perniciose, tra l'altro una facile mentalità superstiziosa in chi vi fa ricorso e l'incitamento all'odio verso persone, spesso innocenti, che vengono designate come responsabili di malefici. In quanto poi la M. implichi anche evocazione di spiriti, cade sotto le condanne della Chiesa a riguardo dello SPIRITISMO (v.). Cf. S. TOMMASO, *S. Theol.*, II^a–II^{ae}, q. 92-96. — Trattati di teologia morale a proposito dei peccati contro la RELIGIONE (v.). — J. GAREZZO, *De moderno occultismo et de scientiis occultis in Italia*, Casale Monferrato 1941 (con elenco bibliografico).

BIBL. — È enorme e non si lascia catalogare sotto precise categorie per la straordinaria diversità di contenuto e di indirizzi. Cenni di bibliogr. vecchia si troveranno negli articoli di enciclopedia qui notati.

L. GARDETTE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1510-50 (v. anche l'indice analitico generale sotto « Magie », « Amulettes », « Enchantement »). — FR. BOUVIER in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 61-74 (v. anche *Table analytique* sotto « Magie et magisme »). — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 562-69. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X–1, col. 1057–1114; V–1, col. 33–39. — *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 781-84 (A. CLOSS, « Magie »); VII, col. 690 s (M. WALDMANN, « Okkultismus »); X, col. 1043 s (M. GUSINDE, « Zauberei »). — BERTHOLET in *Die Religion im Gesch. u. Gegenwart*, III^2, col. 1839-50; OESTERREICH, STOLZENBURG, ivi, IV, col. 674–86 (« Okkultismus »); ivi, V, col 2076 ss (« Zauberbücher », ecc.). — N. TURCHI in *Enc. It.*, XXI, 893-96.

Dizionario infernale o repertorio universale degli esseri, dei personaggi, dei libri, dei fatti e delle cose che riferisconsi alle apparizioni, alle divinazioni, alla magia.... e generalmente a tutte le credenze false, maravigliose, sorprendenti, misteriose o sovrannaturali, prima vers. di C. A. VALLE sulla III ediz. franc., corretta e aumentata, Torino, G. Cassone e P. Magni, s. a., 2 voll. — G. DE CASTRO, *Il mondo segreto*, Milano, Daelli e C. 1864, 9 volumetti.

In ordine alfabetico di autore facciamo seguire alcune opere, di tendenze diversissime, scelte di preferenza tra le più recenti (o tra le antiche in edizioni recenti).

E. C. AGRIPPA, *Le cerimonie magiche*, vers. dal latino, Roma, Atanór 1951. — G. B. ALFANO, *Piccola enciclopedia di scienze occulte*, Napoli 1949, — R. ALLIER, *Le non-civilisé et nous*, Paris 1927, specialmente cap. II–V, VII. — H. AUBIN, *L'homme et la magie*, Paris 1952.

A. BAILEY, *Trattato di M. bianca, o la via del discepolo*, Milano 1951. — B. BARANOWSKI, Process contro le streghe in Polonia nei secc. XVII–XVIII (in polacco), Lodz 1952. — H. BAUMANN-D. WESTERMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. vers. di L. Homburger, Paris 1948, passim. — A. BELLINI, *Gir. Cardano e il suo tempo*, Milano 1947. — F. BERGE, J. FRAZER, M. RENAULT, *Histoire génér. de religions*. V, *Folklore et religion, Magie et religion*, Paris 1951. — K. BETH, *Religion u. Magie*, Leipzig 1927^2. — J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938. — C. BILA, *La croyance à la magie au XVIII s. en France dans les contes, romans et traités*, Paris 1925, con bibliogr. — C. BONNER, *Magical amulets*, in *Harvard theol. Review* 39 (1946) 25-54 — M. BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, Paris 1950. — M. BRIAULT, G. TASSE, M. PAUWELS, H. ROMBAUTS, PARISOT, *Magie blanche, Magie noire*, Namur 1949. — O. E. BRIEM, *Les sociétés secrètes de mystères*, vers. dallo svedese di E. Guerre, Paris 1951. — E. M. BUTLER, *The myth of the magus*, storia dell'idea faustiana attraverso i tempi, Cambridge 1949. — ID., *Ritual magic*, New-York 1949.

P. CANESTRIER, *La magie et la sorcellerie dans le comté de Nice*, in *Nice historique* 46 (1943) 120-43. — A. CASTIGLIONI, *Incantesimo e M.*, Milano 1934. — B. CELADA, *Numeros sagrados derivados del siete. Contribucion a la historia del siete, la semana y el sabado*, in *Sefarad* 8 (1948) 48-77. — L. CHOCHOD, *Histoire de la magie et de ses dogmes*, Paris 1949. — ID., *Occultisme et magie in extrême Orient*. in India, Indocina, Cina, Paris 1945. — G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torino 1952. — G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940. — ID., *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1947. — ID., *La civilisation phénicienne*, Paris 1949^2, p. 83 ss.

M. DAISOMONT, *Où en est l'astrologie?*, Bruges 1947. — TH. W. DANZEL, *Magie et science secrète*, Paris 1947. — E. DARDEL, *Magie, mythe et histoire*, in *Journal de psychol. normale et patholog.*, 43 (1950) 193-229. — E. DELCAMBRE, *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI et au XVII s.*, Nancy, vari fascicoli. — E. DURKHEIM, H. HUBERT, M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, vers. ital., Torino 1951.

M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952. — F. K. ENDRES, *Mystik u. Magie der Zahlen*, Zurich 1951.

J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Re, Maghi e Dei morituri. I sacrifici e le feste del fuoco*, vers. it. di L. De Bosis, Torino 1950, 2 voll. — ID., *Magic and religion*, London 1945 — M. FRÈRE, *Heksenprocessen in de vrijheid Tongeren*, in *Het oude Land van Loon* 8 (1953) 23–37: studio di 11 processi di M. nella città e dintorni di Tongres (dal 1649 al 1687; le ultime esecuzioni avvennero nel 1679); l'imputazione non fu, allora, di eresia, bensì di danni materiali provocati alle messi, al bestiame... — L. S. FUGAIRON, JOANNY BRICAUD (S.B. + Giovanni II, sovrano patriarca gnostico gran maestro generale dell'ordine martinista), *La santa gnosi. Esposizione delle dottrine e dei riti della Chiesa gnostica universale*, vers., introd. e note a cura di Vinc. Soro, Todi, Atanór 1922.

L. DE GERIN-RICARD, *Histoire de l'occultisme*, Paris 1947. — J. H. G. GRATTAN, C. SINGER, *Anglosaxon magic and medicine*, London 1952. — BERN. GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, testo lat. e vers. franc. di G. Mollat, II (Paris 1927) 20–25: « de sortilegis et divinis et invocatoribus demonum ». — A. GUILLAUME, *Prophétie et divination chez les Sémites*. vers. di J. Marty, Paris 1950.

G. F. HARTLAUB, *Das Unerklärliche. Studien zum magischen Weltbild*, Stuttgart 1951. — E. HOCEDEZ, *Sacraments et magie*, in *Nouvelle Rev. théolog.*, juin 1931, p. 1-26. — H. HOWELLS, *Les païens*, vers. di R. de Saint-Seine, Paris 1950, passim.

W. JUNGE, *Bolahun. M. e sortilegio*, Milano, Bompiani 1953.

F. KAIGH, *Witchcraft a. magic of Africa*, London 1947. — G. KREMMERZ, *Opera omnia*. I, *Il mondo segreto Introduzione alla scienza dell'occulto e avviamento alla scienza dei magi*, Roma 1951. — KURT SELIGMANN, *Lo specchio della M.*, vers. ital., Torino 1953.

E. LANGTON, *La démonologie*, studio sulla dottrina giudaica e cristiana, vers. di G. Waringhien, Paris 1951. — C. G. LAOMIS, *White magic*, Cambridge, Med. Acad. of America 1949. — G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948 (v. indice analitico). — E. LEVI, *La storia della M., con una esposizione chiara e precisa delle sue regole, dei suoi riti e dei*

suoi misteri, vers. it. di C. Giacomelli, Todi, Atanór 1922; vers. inglese con prefaz. e note a cura di A. Waite, New-York 1939³. — Id., *Dogma e rituale dell'alta M.*, ivi (nuova ediz. franc., *Dogme et rituel de toute M.*, Paris 1938). — Id., *Il libro degli splendori*, ivi. — Id., *La chiave dei grandi misteri secondo Enoc, Abramo, Ermete Trismegisto e Salomone*, ivi 1923 — G. Levi della Vida, *La dottrina e i dodici legati di Stomatholossa*, scritto di ermetismo popolare in siriaco e in arabo, Roma 1951. — Fr. Fr. Lexa, *La magie dans l'Egypte antique*, fino all'epoca copta, Paris 1925, 3 voll. (I, esposizione; II, testi; III, atlante). — D. Lifchitz], *Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris 1940.

J. Marques-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris 1950. — E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1948. — Id., *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 18 (1942) 1-19, 19-20 (1943–46) 31–84; cf. M. Eliade, *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux*, in *Critique* 4 (1948) 315-23. — A. L. Matzka, *Neugnostische Weltanschauung*, in *Seelsorger* 21 (1950-51) 39 ss, 77 ss, 121 ss, 173 ss, 223 ss: teosofia, antroposofia, gnosticismo, panteismo, occultismo. — G. Messina, *Der Ursprung der Magier u. die Zarathustrische Religion*, Roma 1930. — A. Meunier, *La divination*, in *Rev. eccles. de Liège* 36 (1949) 41-48. — J. P. Michels, *Rond een definitie van magie*, in *Studia catholica* 26 (1951) 247 60.

G. Naccari, *Problemi di occultismo*, Milano 1951. — E. Neumann, *Zur psycholog. Bedeutung des Ritus*, in *Eranos Jahrbuch* 19 (1950) 65-120.

Papus (Dr. G. Encausse), *La science des mages*, Paris 1938. — Id., *Traité de magie*, Paris 1937. — Id., *Traité méthodique de science occulte*, 2 voll., Paris, Dorbon-Aîné s. a. — Pennethorpe Hughes; *Witchcraft*, London 1952: storia della M., con giudizi troppo spesso disinvolti e impertinenti. — P. Piobb, *Formulario di alta M.*, Roma 1950. — J. H. Probst-Biraben, *Rabelais et les secrets du Pantagruel*, Nice, Editions des Cahiers astrologiques 1949 (presso la stessa casa, v. la collezione « Les maitres de l'occultisme ») — J. Przyluski, *La grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950, passim.

C. H. Ratschow, *Magie u. religion*, Gütersloh 1947. — Th. Reik, *Il rito religioso. Studi psicanalitici*, vers. di F. Ferrarotti, Torino 1949. — A. Runeberg, *Witches, demons a. fertility magic. Analysis of their significance a. mutual relations in west-european folk religion*, Helsinki 1947.

M. Saunier, *La leggenda dei simboli filosofici, religiosi e massonici*, prima vers. ital., Todi, Atanór 1912. — G. Scholem, *Tradition u. Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, in *Eranos Jahrbuch* 19 (1950) 121 80. — M. Simon, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, Paris 1948, cap. XII (p. 394-431). — Vinc. Soro, *Il gran libro della natura, opera curiosa del sec. XVIII*, vers., introduz., note, appendici, Todi, Atanór 1921. — E. Spranger, *Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele*, Berlin 1947. — G. Storms, *Anglo-saxon magic*, La Aja 1948.

E. Temple Bell, *La M. dei numeri*, vers. di G. Forti, Milano 1949. — K. Theens, *Dr Johann Faust. Gesch. der Faustgestalt vom 16 Jahrh. bis zur Gegenwart*, Meisenheim-Glan 1949. — Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, I-II (New-York, The Macmillan 1923, 1929²), fino al sec. XIII compreso; III-IV (New-York, Columbia University Press 1934), secoli XIV e XV; V-VI (ivi 1941), sec. XVI. Di questa storia monumentale, documentata, nuova per l'amplissima informazione sulle fonti inedite, sono particolarmente interessanti i secoli XIV e XV (voll. III e IV), periodo capitale nella storia della cultura europea, in cui la scienza si libera a poco a poco dalla M., l'occultismo, dalla superstizione. L'opposizione di Nicola d'Oresme alle scienze occulte (cap. 25-27), partita dall'autorità di Giovanni XXII (cap. 2), è continuata da Enrico di Hesse e da Gerardo Groote (cap. 28-29). Si studiano gli scritti alchimici attribuiti a Raimondo Lullo (cap. 38, vol. IV), l'opera di Pietro d'Ailly, di Giov. Gersone (cap. 39-43, vol. IV), di Dionigi Cartusiano, di Pietro d'Abano (cap. 50-52, vol. IV), di Corrado Heingarter astrologo e medico (cap. 54-55, vol. IV), di Nicolò Cusano, Enea Silvio Piccolomini, Giorgio di Trebisonda (cap. 56, vol. IV), di Pico della Mirandola, Giacomo Lefebvre d'Etaples, Tritemio, Marsilio Ficino (cap. 59–64, vol. IV). Nella conclusione generale (cap. 67, vol. IV) si nota che l'influenza esercitata dalla astrologia sulla vera scienza fu superiore a quella esercitata dall'alchimia; cosicchè la scienza può dirsi « ancella dell'astrologia ». Questa letteratura, originale, in maggior parte inedita, di cui l'autore indica i mss. e fornisce gli « incipit », interessa non soltanto la storia della M., ma anche la storia delle scienze, cui diede preziosi contributi che resistettero alla critica posteriore. — Lo stesso autore aveva pubblicato: *Science and thought in the XV cent. Studies in the history of medicine and surgery. natural a. mathematical science. philosophy a. politics* (ivi 1929) e, con la Pearl Kibre, *A catalogue of incipits of mediaeval scientific writings in latin* (Cambridge Mass. 1937), completato, in *Speculum* 14 (1939) 93–105, da *Additionals incipits in mediaeval scientific writings in latin*. — J. Trachtenberg, *Jewish magic and superstition. A study in folk religion*, New-York 1939.

G. C. Vaillant, *Les Aztèques du Mexique*, Paris 1951, passim — A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris 1936. — J. M. Widal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV s. et jusqu'à la fin du grand schisme*, Paris 1913 (v. indice delle materie, sotto « Sorcellerie »).

Hutton Webster, *Magic. A sociological study*, London-Oxford 1948.

P. Zumthor, *Sorcier et magicien*, in *Zeitschr. f. romanische Philologie* 65 (1949) 441-57.

MAGINALDO v. Magno.

MAGINARDO (*Meginardo, Meginero, Mainardo*), B., O.S.B († 1059), per 24 anni abbate di Hersfeld, molto virtuoso, versato nelle scienze divine e umane, « modello di vita religiosa » (Tritemio). Il suo governo fu molestato da Burcardo, vescovo di Halberstad. — Tritemio, *Opera historica*, Francoforte 1631. — Acta SS. O. S. B. VI-2 (Ven. s. a.) 143–45. — Si distingua da Meinrado (v.), Meinardo (v.).

MAGIRUS Giovanni. v. Klenkok Giov.

MAGISTER. Secondo la definizione del giurista Paolo (l. 57 *De verbor. significat.*, 50, 16), si dà il nome di *magistri* a coloro ai quali *praecipua cura rerum incumbit et qui magis quam ceteri diligentiam et sollicitudinem rebus quibus praesunt debent*. Perciò nella latinità classica troviamo il M. *populi* (dittatore), il M. *equitum*, il M. *militum*, il M. *officiorum*, il M. *morum*, il M. *scriniorum*, il M. *vici*, il M. *pecoris* ... Più specialmente si diede già allora questo nome a chi era incaricato dell'insegnamento. In questo senso fu pure adoperato nel Nuovo Test. e passò poi nell'uso cristiano, soprattutto nelle scuole (v.) del medioevo. Il titolo di M. s'applicava anche agli insegnanti delle discipline più elevate, finchè a poco a poco, nella giurisprudenza canonica o civile, nella

teologia e filosofia, si sostituì il titolo di *doctor*. Ora il titolo di M. si limita agli insegnanti delle scuole elementari e ai diplomati di musica. — Cf. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris–Ottawa 1933, p. 59.

MAGISTER sententiarum. v. Pietro Lombardo.

MAGISTERO DELLA CHIESA. È il Potere (v.) che la Chiesa (v.), conforme alla sua missione di continuare l'opera di Gesù Cristo, ha di interpretare e predicare la dottrina da Dio rivelata.

I. La Chiesa è costituita con lo scopo essenziale della *santificazione* degli uomini, che si conclude con la *salvezza eterna* soprannaturale. Essa, come Gesù, ha lo scopo di dare la *vita*, « una vita abbondante » (Giov X 10). Come santificatrice, è anche illuminatrice, *maestra*. La *vita*, secondo i testi del N. Test., si identifica con la Luce (v.) — una *luce* che sia appunto *vita*, una *conoscenza* che si traduca in *pratica*. — nella Chiesa come in Gesù, che « era la vita e la *vita* era la *luce* degli uomini » (Giov I 4). La missione santificatrice di Gesù si identifica con la sua missione dottrinale, poichè « questa è la *vita eterna*: che gli uomini *conoscano* il Padre e colui che fu mandato dal Padre, Gesù Cristo » (Giov XVII 3). Che questa missione di luce e di vita sia passata da Gesù alla Chiesa, appar chiaro dai testi evangelici: « le parole che desti a me, io le ho date a loro », Giov XVII 8; « come tu mandasti me nel mondo, così io pure li ho mandati », ivi 18; « andate, dunque, istruite tutte le genti », Mt XXVIII 19.

Del suo M. la Chiesa ha avuto piena coscienza fin dalle sue origini, ma l'insegnamento su di esso è divenuto più esplicito in seguito alle controversie, ardentemente dibattute su questo punto dal secolo XVI in poi fra i cattolici e i protestanti a proposito della *regola di fede*. Mentre per l'individualismo protestantico (v. Riforma) l'unica regola di fede di ogni cristiano doveva essere la Bibbia (v.), interpretata secondo i dettami della ispirazione interiore o dello spirito privato, i cattolici dimostravano che la Scrittura è, sì, una regola di fede, ma non è *nè prossima nè unica*: essa è regola di fede *remota*, insieme alla Tradizione (v.), mentre la regola di fede *prossima* è il *M. orale della Chiesa*, la quale è l'interprete necessaria di quelle due regole remote che possono anche dirsi fonti della Rivelazione (v.); cf. Luoghi teologici.

I luterani, fermi nel rigettare ogni autorità della Chiesa romana, affermando che dopo il IV e V secolo essa è venuta meno alla sua missione, sostennero la loro tesi col dire che la Rivelazione divina (v.) si trovava tutta intera nei libri ispirati, che questi libri poi sono abbastanza chiari e la loro interpretazione non presenta difficoltà, sicchè ognuno può attingere da se stesso a questa divina sorgente le verità da Dio rivelate. Ma facilmente si può dimostrare che la Scrittura non contiene tutta la parola di Dio: vi sono fuori di essa delle tradizioni apostoliche ammesse dagli stessi protestanti; essa non può dirimere tutte le controversie che sorgono intorno alla dottrina cristiana. Si dimostra poi con evidenza che la Scrittura non è chiara, molte volte non si può per suo mezzo conoscere con sicurezza il vero senso dei suoi testi e nemmeno la lista dei libri che la compongono. Dunque, essa non può dirsi la nostra regola sufficiente di fede; Dio non ha affidato alla semplice Scrittura la missione di illuminarci e di condurci nella vita. Bisogna dire che lo ha affidato ad un M. vivente, ossia all'insegnamento orale della Chiesa.

Tale è la conclusione che si trae anche dai Vangeli e dagli altri testi del Nuovo Test. Gesù, anzichè consegnare la sua parola agli scritti come gli antichi profeti, scelse dodici Apostoli (v.) o « inviati » (Mt X 1-4; Mc III 13-19; Lc VI 12-16). Li inviò di fatto a predicare (Mt XXVIII 18-20). Più tardi anche S. Paolo, che non era stato dei Dodici, dichiara di avere ricevuto da Cristo lo stesso ufficio dell'apostolato (Atti XX 3-21; Gal I 12). Tutti gli Apostoli credettero sempre che il loro principale ufficio fosse quello di annunziare la dottrina di Cristo; e tale ufficio esercitarono col più grande zelo (Mc XVI 20; Atti IV 20, VI 2, 4; Rom X 14, 15; 1 Cor I 17, IV 1, IX 16).

Questa missione di insegnare la parola divina con la viva voce si perpetua nei successori degli Apostoli, ossia nella Chiesa, chiamata a continuare nei secoli l'opera di Gesù. La Chiesa, come la tradizione ci attesta con la testimonianza dei più autorevoli membri, ha avuto sempre piena coscienza di questa sua missione, e mentre esercitava questo M. dottrinale con l'insegnamento dei pastori, le definizioni dei concili, ecc., ha sentito sempre di esercitare la sua funzione più alta.

Un tale M. della Chiesa doveva essere dotato dal divino fondatore delle garanzie necessarie a preservarlo dall'errore e ad impedire che nell'errore trascinasse le anime. Infatti Gesù lo dotò di Infallibilità (v.). La Chiesa ha sempre sentito di possedere questa dote, come apparisce anche dall'avere essa sempre presentato le decisioni dei concili ecumenici come irrevocabili. Anche su questo punto, la discussione riflessa si è posta con le controversie del sec. XVI. Melchior Cano (v.) dimostrava il perpetuo privilegio dell'inerranza dogmatica accordato nella Chiesa non solo all'insieme dei fedeli, ma anche ai pastori. Il Bellarmino (v.) provava poi particolarmente l'infallibilità della Chiesa docente, rappresentata dai Concili ecumenici (v.). La dimostrazione progrediva ancora con il Bossuet (v.), bene appoggiata specialmente ai testi di Mc XVI 16, Mt XXVIII 20 (cf. Gal I 8; Atti V 32; Rom I 1-5; II Cor X 36; I Tess II 13), da riferirsi, come agli Apostoli, anche ai continuatori della loro opera. Le obbiezioni venivano cadendo col chiarirsi della natura, del soggetto e dell'oggetto della infallibilità.

Simile prerogativa in materia di fede e di costumi deve spettare anche al supremo pastore della Chiesa, isolatamente considerato, quando parla *ex cathedra* in forza del suo ufficio (Mt XVI 18; Giov XX 15-17) e della promessa divina (Lc XX 31, 32), come è stato anche solennemente definito dal conc. Vaticano (Denz.-B., n. 1839). v. Infallibilità.

II. Le fonti del M. ecclesiastico — cioè, le fonti della Rivelazione (v.) affidata al M. eccl. — sono:

A) La Tradizione (v.): fonte prima e principale. Cristo consegnò al mondo la Rivelazione soprannaturale non attraverso scritti, ma con la sua parola viva. Lasciando il mondo, non diede ai Dodici il compito di scrivere libri, ma di annunziare il suo Vangelo orale con la predicazione e previde che i futuri credenti sarebbero venuti alla

fede appunto attraverso la parola (Giov XVIII 20). Di fatto i Vangeli scritti videro la luce più tardi, in funzione di M. eccles. Il mezzo ordinario scelto da Cristo come organo della Rivelazione è dunque il M. vivo della Chiesa.

Gli organi costitutivi di questo M., per ordinazione di Cristo, sono il PAPA (v.), i VESCOVI (v.). Sono inoltre organi della Tradizione i PADRI (v.) i DOTTORI (v.), i TEOLOGI (v.).

Il Papa e i Vescovi sono organi, per disposizione divina, *infallibili* (alle condizioni debite); i Padri, i Dottori e i Teologi ne sono organi *sicuri* solo per la loro connessione col M. infallibile della Chiesa, connessione rivelata dall'ortodossia, dalla santità della vita, dall'eminente dottrina teologica, dal riconoscimento esplicito o implicito della Chiesa.

Sono ancora organi della Tradizione la stessa Chiesa dei *fedeli* per la connessione ch'essa ha col M. ufficiale e quotidiano della Chiesa docente, e la LITURGIA (v.), per la stessa ragione, in quanto traduce l'insegnamento ecclesiastico in forme di culto e di preghiera;

B) La BIBBIA (v.): seconda fonte della Rivelazione, insieme di libri ispirati da Dio stesso; documenti divini della parola di Dio. Il complesso dei Libri sacri è detto CANONE della S. Scrittura (v.). Il testo della Bibbia che la Chiesa usa e prescrive ufficialmente nell'insegnamento, nella predicazione e nella liturgia è quello dell'edizione latina VOLGATA (v.).

III. La Chiesa compie il suo divino mandato di maestra, mediante l'esposizione e la consegna della verità alle anime, in una forma che soddisfi le esigenze intellettuali dell'uomo e renda ragionevole l'atto di fede. Nasce di qui la TEOLOGIA (v.), la « scienza della Rivelazione », la quale ha il compito:

a) di dimostrare il fatto della Rivelazione, ossia che Dio ha parlato agli uomini. Ciò implica lo studio storico dei documenti in cui la Rivelazione si presenta (autenticità, storicità, integrità); lo studio storico del Rivelatore, Gesù Cristo, e delle garanzie da lui offerte a sostegno del suo mandato (miracoli e profezie, che impongono pure una valutazione filosofico-teologica per stabilirne la connessione e la forza dimostrativa rispetto a ciò che vogliono provare); infine lo studio dell'organismo creato da Cristo per trasmettere storicamente e autenticamente la Rivelazione agli uomini di tutti i tempi: la Chiesa Tali sono i compiti della teologia fondamentale o APOLOGETICA (v.);

b) di studiare il contenuto della Rivelazione senza pretendere di esaurire il mistero SOPRANNATURALE (v.) in categorie puramente razionali. È il compito della teologia detta *positiva*;

c) di sistemare organicamente le molteplici verità rivelate, illustrarle reciprocamente, interpretarle, trarne le deduzioni. È il compito della teologia *speculativa* o *scolastica*.

Le verità fondamentali così ricavate dalla Rivelazione sono riunite con brevità e chiarezza in formule autentiche e ufficiali dette SIMBOLI di fede (v.).

IV. Cristo ha affidato la Rivelazione ad un organismo vivente, nel quale ha costituito dei *maestri autentici ed infallibili*: il Papa e i Vescovi.

a) Il Papa è il dottore universale infallibile della Chiesa. Il M. pontificio è *straordinario*, se il Papa parla « ex cathedra », ossia « in qualità di pastore e maestro di tutti i fedeli, usando della pienezza della sua autorità apostolica e definendo una dottrina circa la fede o la morale da tenersi dalla Chiesa universale ». È invece M. *ordinario*, se il Papa intende insegnare come teologo privato, rivolgendosi a Chiese particolari e a particolari categorie di persone, in materia che non è di fede e di morale, o non intende usare della pienezza della sua autorità magisteriale. Tale M. ordinario egli compie *personalmente* (con costituzioni apostoliche, encicliche, decreti, messaggi, ecc.) o mediante le CONGREGAZIONI ROMANE (v.), le Commissioni, ecc., che sono organi del suo personale potere.

b) Il Collegio dei vescovi, unito col Papa, è pure organo infallibile del M. ecclesiastico. I Vescovi, infatti, nel loro insieme, sono i successori del Collegio apostolico, depositari per divina disposizione del sacro M. I singoli Vescovi non hanno peraltro l'infallibilità personale, ma solo quando e in quanto sono un complesso unito col Papa, sia in CONCILIO ecumenico (v.), sia fuori del concilio.

c) Il singolo Vescovo non è dotato personalmente dell'infallibilità, ma è maestro autentico della verità nella Chiesa. Ha quindi il diritto, e il dovere, di insegnare la retta dottrina, sotto l'autorità del Papa. Le attuazioni del suo magistero sono varie: omelie, predicazioni, lettere pastorali, notificazioni diocesane, direttive particolari, ecc. Il Vescovo come maestro ordinario e responsabile nella sua diocesi, presiede, dirige e organizza tutto l'insegnamento cristiano in qualsiasi forma in mezzo al suo gregge (teologo della cattedrale, ufficio catechistico diocesano, predicazione ordinaria e straordinaria nelle parrocchie, insegnamento religioso nei collegi, nelle associazioni cattoliche, nelle scuole, stampa cattolica, ecc.).

La Chiesa docente non ha altri organi ufficiali. Il PARROCO (v.) e i sacerdoti esercitano l'insegnamento in nome e per autorità del loro Vescovo. Ogni altra persona esercita il M. alle stesse condizioni, a titolo di collaborazione al sacerdozio.

V. L'ampiezza originaria e la necessaria specializzazione del M. eccl. hanno portato la Chiesa a creare un complesso di organi e di forme adatti alla diffusione della verità cattolica.

a) Il M. accompagna sempre ed è insito in ogni attività della Chiesa, perchè la Chiesa regge e santifica le anime nella luce. Tutti gli organi della GERARCHIA (v.) di ORDINE (v.) o di GIURISDIZIONE (v.) sono quindi, in un certo senso, anche organi di M.

b) La Chiesa ha istituito inoltre organi adeguati sia presso la Sede del governo centrale, sia nelle varie diocesi, ad es.: le CONGREGAZIONI ROMANE (v.) del S. Ufficio, del Concilio, dei Seminari, le Commissioni pontificie per gli studi biblici (v. COMMISSIONE BIBLICA), per l'interpretazione del Codice, per la Volgata, ecc.; nelle diocesi: l'Ufficio catechistico, le Commissioni per la revisione dei libri, per la vigilanza sulla dottrina e la predicazione, per la buona stampa, ecc.

c) Le forme che può assumere la concreta diffusione della verità cristiana nella Chiesa sono innumerevoli:

1) la *predicazione orale*, il cui esercizio dipende sempre da una MISSIONE CANONICA (v.), ossia da un mandato dell'autorità ecclesiastica (mandato ordi-

nario, come nel caso del parroco, o straordinario). Essa poi si svolge in forme comuni e ordinarie, (come la spiegazione del Vangelo domenicale, la predicazione della Quaresima, di novene, mesi di devozione, ecc.), oppure in forme straordinarie (come sacre missioni, esercizi spirituali, predicazioni alla radio, ecc.) e anche in forme specializzate (per operai, professionisti, nelle fabbriche, Pasqua universitaria, ecc.). v. ELOQUENZA SACRA;

2) la *catechesi* o insegnamento delle verità fondamentali come istruzione-base sia ai fanciulli che agli adulti, rappresenta l'attività di M. più normale e necessaria nella cura d'anime parrocchiale. Le forme assunte dall'insegnamento catechistico sono molteplici: il catechismo ai fanciulli sia in parrocchia che in sedi connesse, e agli adulti ogni domenica da parte del parroco; il catechismo specializzato per la prima Comunione, in preparazione alla Cresima; il catech. di perseveranza; l'insegnamento catechistico nelle scuole, nell'Azione Cattolica, nei collegi e istituti religiosi di educazione; v. CATECHESI, CATECHETICA, CATECHISMO, CULTURA relig., INSEGNAMENTO, ecc.

3) L'insegnamento teologico, propriamente e originariamente in funzione di preparazione sacerdotale, viene impartito nei SEMINARI (v.) diocesani e regionali, nelle UNIVERSITÀ (v.) e ISTITUTI SUPERIORI PONTIFICI (v.). Per l'insegnamento della teologia ai LAICI (v.) sono sorte le Università e Facoltà cattoliche, Istituti di cultura superiore, Accademie...

d) Organi e forme ufficiali del M. della Chiesa hanno la collaborazione, in campo cattolico, di numerose iniziative culturali sia internazionali che nazionali e diocesane. Importante attività svolge l'Azione Cattolica, sia all'interno per i suoi organizzati, sia all'esterno come apostolato della cultura religiosa.

e) Un poderoso contributo, sotto certi aspetti essenziale, reca al M. eccl. la divulgazione scritta e artistica. Essa ha accompagnato sempre la Chiesa nella sua attività di M. (i Vangeli ne sono il primo esempio e ne rimangono la fonte e il modello). Modernamente ha assunto un'importanza eccezionale, di prima necessità, comprendendo opere teologiche dei vari rami delle discipline ecclesiastiche, la letteratura religiosa di volgarizzazione scientifica, le pubblicazioni di cultura religiosa popolare, la stampa periodica (quotidiani, settimanali, bollettini mensili, riviste, annuari scientifici, ecc.), l'arte nelle sue più varie espressioni (pittura, scultura, architettura, letteratura), il teatro, la radio, il cinema... v. STAMPA, ARTE.

f) Anche la cultura profana, sia scientifica che filosofica reca un valido indispensabile apporto al M., contribuendo, nella sua stessa profanità, alla chiarificazione dei misteri divini, alla costruzione della civiltà cristiana e alla gloria del regno di Dio v. RAGIONE e fede; SCIENZA e fede. Ne sono esempi la Pontificia Accademia delle Scienze, il più alto consesso scientifico del mondo, e le Università cattoliche del mondo.

VI. Per tutte queste sue dimensioni, il M. eccl. fu sempre un meraviglioso promotore di cultura e costruttore di civiltà.

Nella vita culturale il M. della Chiesa svolge un'azione di *qualificazione cristiana*, influendo in senso cristiano in quel processo vitale dello spirito che assimila elementi nozionali e affettivi integrandoli in una sua costruzione personale. Agli spiriti che si trovano sotto l'influsso del M., per ragioni storiche o ambientali, la Chiesa offre i quadri, i cardini e gli elementi di tutta la cultura personale, nella quale gli apporti razionali ed affettivi puramente naturali vengono assunti in una mentalità dominata dal soprannaturale. Esempi tipici gloriosi: S. Tommaso, S. Bonaventura, S. Alfonso de' Liguori, S. Teresa del Bambin Gesù.

In altri spiriti, meno favoriti dalle circostanze, la formazione di una cultura personale cristiana si verifica più o meno felicemente attraverso un processo laborioso drammatico di urto e di armonizzazione fra elementi naturali e soprannaturali. Gli esempi sono frequenti nelle età in cui la lotta fra il messaggio cristiano e la mentalità naturalistica è più vivace: Origene, S. Agostino, Pascal, S. Francesco di Sales, Manzoni. È anche negli spiriti che, dopo il cristianesimo, non accettarono la cultura cristiana, è facile scoprire che il meglio della loro cultura è costituito proprio dal residuo fermento cristiano (come piace dire al Sertillanges).

Nell'antichità classica l'azione ecclesiastica si esplicò lungo tre direttrici:

1) *conservazione* e assimilazione degli elementi sani della civiltà antica (fiducia nell'intelligenza, forme artistiche e letterarie, costruzioni giuridiche, ecc.). v. PAGANESIMO; 2) *correzione* degli elementi culturali non rispondenti alle verità rivelate del cristianesimo e alle disposizioni interiori ch'esso veniva suscitando (restaurazione della dignità umana, temperamento dell'assolutismo politico, rettifica delle idee su Dio, sulla vita futura, sulla libertà, sulla morale..); 3) *integrazione* della cultura, delle istituzioni, dei modi di vita, in vista della formazione di una civiltà appieno cristiana.

Questo ideale potè essere più efficacemente ed organicamente attuato nel MEDIOEVO (v.), dove la Chiesa, favorita dall'unificazione politica occidentale, costruì una vera cultura cristiana La SCOLASTICA (v.) nelle sue varie tendenze e nella comprensività dei suoi atteggiamenti, creò delle forme sistematiche in cui si venne disponendo il tesoro dottrinale cristiano. Organi propulsori di questa magnifica attività culturale svolgentesi sotto l'impulso e il controllo della Chiesa (v. MONDO), erano le SCUOLE (v.) e le UNIVERSITÀ (v.). E l'arte si sviluppò tutta sotto il segno cristiano.

L'equilibrio fra cultura naturale e cultura soprannaturale nella civiltà cristiana medievale si rompe nell'età moderna (v. UMANESIMO, RINASCIMENTO). La cultura naturalistica volle essere autonoma; e finì per divenire ostile alla cultura cristiana (v. LAICISMO, SCIENZA, RAGIONE e FEDE). Questa si ridusse ad essere strettamente ecclesiastica, abbandonata ai chierici, senza influsso determinante sulla cultura moderna, che si edificò non solo senza il cristianesimo ma addirittura contro il cristianesimo (v. MONDO). A tale stato di disagio reagisce l'età contemporanea, rinforzando internamente la compagine delle scienze teologiche, restaurando una filosofia cristiana aperta alle esigenze dell'età nostra e pure libera dalle contaminazioni delle ideologie moderne (v. DESCARTES, EMPIRISMO, RAZIONALISMO, IDEALISMO, POSITIVISMO, IRRAZIONALISMO, LAICISMO, ecc.).

Il lavoro è appena iniziato. Non tutte le mosse sono state felici (si ricordi, ad es., la vasta crisi modernistica, la crisi sociale aperta nel sec. XIX,

le deviazioni della « teologia nuova » denunciati dalla *Humani generis*). Ma è consolante vedere come la teologia, ringiovanita dal contatto vivo positivo con le fonti rivelate, organizzata e affinata dall'uso di una sana filosofia sensibile ai valori della realtà storica concreta, entra coraggiosa nel mondo culturale e ancora una volta tenta l'antica gloriosa impresa di assimilare, rettificare, integrare la cultura e di ricostruire la reggia della civiltà cristiana.

BIBL. — Trattati di dogmatica (circa le fonti della Rivelazione, la Chiesa). — V. le voci cui nel testo si rinvia. — BELLARMINO, *Controversiae*, Parigi 1620. — J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione*, ivi 1905. — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909. — N. JUNG, *Le Magistère de l'Eglise*, Paris 1935: compendio storico, teologico, canonico. — A. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Louvain 1933: studio storico-teologico sui primi secoli della Chiesa. — L. ALONSO BARCENA, *De Ecclesiae Magisterio et divina Traditione*, Madrid 1945 — J. BENNER, *Das authentische Lehramt der Kirche*, in *Theol. u. Glaube* 1947-48, p. 273-89. — J. BEUMER, *Heil. Schrift u. kirchliche Lehrautorität*, in *Scholastik* 12 (1950) 40-72. — G. FILOGRASSI, *La Tradizione divino-apostolica e il M. eccl.*, in *Civ. Catt.* 1951-III, p. 137-47, 384-93, 486-501. — M. LABOURDETTE, *Les enseignements de l'encycl. « Humani generis »*, in *Revue thomiste* 58 (1950) 32-55; cf. sullo stesso argomento *Aggiornam. sociali* nov. 1950, p. 277-82; B. MARINA, in *Ciencia tomista* 78 (1951) 423-39; J. SALAVERRI DE LA TORRE, in *Miscell. Comillas* 17 (1952) 135-71; R. MASI, in *Euntes docete* 4 (1951) 215-37 (il M. eccles. e le scienze sperimentali); CH. BAUMGARTNER, in *Rech. de science relig.* 41 (1953) 161-87. — N. CAMILLERI, *Pensiero e M. nella disciplina della cultura cattolica*, in *Salesianum* 13 (1951) 273-99. — B. BRINKMANN, *Gibt es unfehlbare Aeusserungen des « Magisterium ordinarium » des Papstes*, in *Scholastik* 18 (1953) 202-21: il M ordinario del Papa nelle encicliche è, in concreto, infallibile, secondo Salaverri; come si distingue, allora, dalle definizioni « ex cathedra »?

MAGISTRETTI Marco (1862-1921), n. a Milano, m. a S. Giovanni alla Castagna (Lecco) Sacerdote dal 1884, canonico della cattedrale di Milano dal 1905, membro della Soc. storica lombarda, fu un insigne maestro della storia liturgica ambrosiana, cui diede fondamentali contributi con edizioni accurate di testi e dotti studi critici; v. elenco completo delle opere in *Ambrosius* 1937, p. 237-40. *Commemorazione* di E. GALLI in *Arch. st. lomb.*, 21 (1922) 206-12, e di P. BOSELLI in *Miscell. di storia ital.*, 51 (1924) XXIV-XXVII.

MAGISTRIS (*de*) **Simone** (1728-1802), n. a Serra di Scopamene in Corsica, m. a Roma. Si recò giovanetto a Roma, ove entrò nell'Oratorio di S. Filippo Neri Applicatosi allo studio delle lingue antiche, in breve si rese in esse assai celebre. Per incarico di Clemente XIV e di Pio VI fece estese ricerche sulle antichità ecclesiastiche. Pio VII lo nominò vescovo di Cirene *in partibus* e gli affidò la correzione dei libri liturgici delle Chiese orientali, nel qual lavoro il de M. diede ampia prova della sua erudizione. Il testo del libro di Daniele secondo i Settanta, che credevasi perduto, fu da lui ritrovato in un ms. della biblioteca Chigi e pubblicato in greco-latino: *Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus* (Roma 1772), con varie appendici e cinque dissertazioni. Altre sue pubblicazioni sono: *Acta Martyrum ad Ostia Tiberina ex mscr. codice regiae bibliothecae Taurinensis* (Roma 1795); *Sancti Dionysii Alexandrini episcopi quae supersunt* (Roma 1796), bella edizione in greco e latino, preceduta dalla vita del Santo e da una dotta prefazione; *Gli atti di cinque martiri della Corea coll'origine della fede in quel regno* (Roma 1801); *P. Josephi Bianchini elogium historicum* (Roma 1764). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 697.

MAGLIABECHI Antonio (1633-1714), n. e m. a Firenze. Dapprima orefice, divenne celeberrimo bibliografo, erudito, bibliofilo raccoglitore di libri e di mss., bibliotecario del granduca Cosimo III. Raccolse per proprio conto una ricchissima biblioteca di più che 30.000 volumi (unita dal 1859 alla Nazionale di Firenze). Si rese benemerito anche delle scienze sacre fornendo materiale agli *Acta Sanctorum* dei BOLLANDISTI (v.) e al *De liturgiis* del card. BONA (v.). Parte delle sue lettere furono pubblicate nella corrispondenza di MABILLON (v.) e di MONFAUCON (v.). Il suo straordinario sapere favorito da prodigiosa memoria era consultato da tutti i dotti d'Europa. Per le deformità fisiche e per le eccentricità del carattere fu oggetto di numerose critiche. In morte legò ai « poveri di Gesù Cristo » e volle che fosse aperta al pubblico la sua biblioteca (la *Magliabechiana*, che di fatto fu aperta nel 1747, e che poi, unita alla *Palatina*, diventò la *Nazionale* di Firenze: v. LAURENZIANA). — ENC. IT., XXI, 901. Alla bibliogr. aggiungi: M. BATTISTINI, *A.M. e la sua collaborazione all'opera bollandiana*, in *Bullet. de l'Institut histor. belge de Rome* 22 (1942-43) 114-258, con una sessantina di lettere indirizzate da M. a PAPEBROCH (v.) e JANNINGS (v.). Il M. fu un fervente ammiratore dei Gesuiti belgi e si adoprò per suscitare ad essi collaboratori in Italia.

MAGLIANO. v. SABINA.

MAGLORIO, Santo († 586?), nativo della Gran Bretagna accompagnò S. Sansone nei suoi viaggi di missione. Passato nell'Armorica, sembra che governasse il monastero di Kerfunt; una tradizione dal XI sec. lo designa come secondo arcivescovo di Dol. Egli morì nell'isola Sargia, oggi Sarke (non a Jersey, come si era creduto). Le sue reliquie furon traslate verso l'850 a Lehon presso Dinan in diocesi di Aleth (S. Malo), poi verso il 960, per l'invasione dei Normanni, a Parigi dove si fondò l'abbazia detta di *San M.* Festa 24 ottobre. — ACTA SS. *Oct.* X (Par.-Romae 1869) *die* 24, p. 772-793. — MABILLON, *Acta SS. O.S.B* I-1 (Ven. 1733) 209-217. — Il testo della *Translatio* in ANALECTA BOLLAND., 8 (1889) 370-381; documenti e studi, tra cui una *Vita* di S. M. in 5000 versi francesi del 1319, cf. ivi 12 (1893) 309 s, 15 (1896) 353, 19 (1900) 237, 56 (1938) 180. — A. DE LA BORDERIE, *Miracles de St. M.*, Rennes 1891. — J. GRENTE, *Notice historique sur les reliques de St. M.*, Paris 1898.

MAGNA CHARTA. È il documento che conclude la lunga lotta tra l'autoritarismo monarchico e l'indipendenza baronale in Inghilterra nel sec. XIII. La monarchia che aveva incominciato ad affermarsi con sicurezza sotto Guglielmo il Conquistatore (1066-1087), s'era fatta forte nella stretta alleanza colla Chiesa, specialmente dal tempo di Enrico II (1154-1189). Ma questo vincolo si ruppe di fronte alle prepotenze di Riccardo Cuor di Leone

(1189–1199) e di Giovanni Senzaterra (1199–1216); ecclesiastici e feudatari laici si unirono. Il re sconfitto in Francia, dove perse la Normandia, sconfitto dai baroni che lo costringono a chiudersi in Londra, sconfitto dal Papa nella vertenza per l'elezione di Stefano Langton (v.) ad arcivescovo di Canterbury, si dichiarò feudatario del Papa e scese a patti. Non potendosi fidare di lui, i baroni marciarono su Londra, che si arrese spontaneamente il 17 maggio 1215. Nell'incontro di Runnymedes il re si vide costretto ad accettare le proposte dei baroni, già rifiutate in antecedenza. Tali proposte, modificate da Stefano Langton affinchè regolassero non solo le libertà dei baroni ma anche i diritti di tutto il popolo, costituiscono appunto la *M. C. libertatum*, che è il primo abbozzo di « costituzione », una legge comune che controlla e limita il potere centrale; è insieme il germe del parlamentarismo.

A base della M. C. sta il concetto espresso nell'antico giuramento dei re anglosassoni: procurare pace alla Chiesa e al popolo e reprimere le ingiustizie. Il documento, per quanto si discuta sulla sua natura giuridica di legge, trattato o contratto, è una comune concessione feudale. I suoi articoli garantiscono ai cittadini le libertà fondamentali e l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge. Era la libertà anche per la Chiesa, tanto provata nella questione del Langton. Nullameno Innocenzo III (v.) condannò l'accordo raggiunto in quanto era lesivo dei diritti del re, suo feudatario. La morte del Papa e del re (1216) favorì lo stabilirsi dei principii pattuiti. Pubblicata ancora in seguito, con modificazioni, da parte di Enrico III (1216-1272) nel 1225, è in vigore ancora oggi. Al British Museum, si conservano due esemplari della prima redazione col sigillo del re; altri due esemplari si trovano rispettivamente nella cattedrale di Lincoln e di Salisbury. — D. Barrigton, *Observations on the more ancient Statutes*, London 1766. — F. Stoughton Sullivan, *An historical treatise on the feudal law*, London 1772. — R. Thomson, *Historical essay on M. C.*, London 1829. — H. E. Malden, *M. C. Commemoration essays*, London 1917. — G. Macaulay Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, trad. it., Milano 1945, p. 193 s. — Enc. It., XXI, 908. — A. J. Collins, *The document of the Great Charter of 1215*, in *Proceed. of the British Acad.* 34 (1948) 233-79. — J. E. A. Jolliffe, *Magna Carta*, in *Schweizer Beitr. zur. allgem. Gesch.* 10 (1952) 88-103.

MAGNAN Domenico, dei Minimi (1731-1796), n. a Reillanne in Provenza, m. a Firenze, insigne archeologo e numismatico, socio di molte Accademie. Era stato professore di teologia nelle case dell'Ordine ad Avignone e a Marsiglia, indi (1760) si era trasferito alla Trinità dei Monti in Roma. Quivi fu procuratore. Ma il suo temperamento di erudito e ricercatore non era adatto a tale ufficio. Perciò fu esonerato e invitato a tornare in Francia con l'obbligo di lasciare Roma entro tre giorni e gli Stati della Chiesa entro sei giorni (22-I-1794). Preferì fermarsi a Firenze, ove meditò nuove compilazioni e preparò la genealogia dei granduchi. Ma dovette ben presto farsi ricoverare nell'ospedale, ove morì. Ancor oggi di lui si consultano con profitto: *Miscellanea numismatica* (Roma 1772, 4 voll.), *La ville de Rome* (ivi 1776, 4 voll.), *Elegantiores statuae antiquae* (ivi 1776), *La città di Roma* (ivi 1777-79, 4 voll.), *Calcografia della Colonna Antonina* (ivi 1789, 4 voll.). In *Problema de anno nativitatis Christi* (ivi 1772), fondandosi su una medaglia di Erode Antipa, fissa al 746 di Roma la nascita di Cristo; Gius. Uhland, professore di storia a Tubinga, lo criticò (Tubinga 1775), spostando la data a 4 anni a. Chr. — G. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, III (Roma 1922) 815 ss. — F. Bonnard, *Histoire du couvent de la Trinité de Mont Pincio à Rome*, Rome-Paris 1933, p. 195 ss. — L. Huetter, *Un romanista fra le tartarughe*, in *L'Osserv. Rom.* 3-VII-1949.

MAGNANIMITÀ (= grandezza d'animo) è la disposizione dell'animo a cose grandi. Come virtù, è una parte della Fortezza (v.). Suoi contrari sono, per difetto, la pusillanimità e, per eccesso, la presunzione, la vanagloria, l'ambizione.

1) L'oggetto della M. è il *grande onore*, che, tra i beni lasciati in uso all'uomo, cioè le cose esteriori, è il massimo. — 2) Quest'onore si consegue o con azioni per se stesse grandi, difficili, eroiche, oppure con azioni per se stesse modeste ma compiute in modo grande. — 3) Beninteso, l'agire del magnanimo deve essere conforme a ragione, cioè ordinato, poiché al disotto dell'ordine ragionevole non si dà alcuna Virtù (v.). Pertanto è contrario alla M., perchè è contrario all'ordine, rinunciare per pigrizia e pusillanimità all'azione, presumere di sè o dei propri mezzi, ambire gli onori e godere di essi per se stessi. (A questo proposito va notato che, secondo il retto ordine di ragione, la gloria non va intesa per se stessa come fine, ma piuttosto come corollario, risultato e ricompensa dell'azione virtuosa: propriamente la M. non *cerca* l'onore, ma dispone il soggetto a compiere cose che siano, per se stesse o per il modo, grandi, generose, nobili e che, come conseguenza, *meritano* onore. Perciò il disprezzo stesso degli onori può essere oggetto della M., quando sia comandato non già da fiacchezza, ma dall'orrore virtuoso dei mezzi illeciti e bassi che spesso si propongono per il conseguimento dell'onore, e quando sia ispirato dal desiderio generoso di conseguire una gloria superiore agli onori umani). — 4) La M. è *virtù speciale*, poichè, pur esercitandosi nello stesso campo proprio di ciascuna virtù, cerca in esso un oggetto specifico: cioè l'eccellenza o la grandezza meritevole di onore. Il soggetto non è magnanimo solo per il fatto che è pio, giusto, paziente..., ma perchè pratica la pietà, la giustizia, la pazienza... per grandezza d'animo in modo eccellente degno di onore. L'onore è un bene speciale e perciò la M. è virtù speciale. Solo perchè l'onore è il premio di tutte le virtù, avviene che la M. attinga tutte le virtù (*S. Theol.* II-II^ae^ q. 129, a. 4). E le rende più grandi. — 5) Lungi dall'escluderle, la M. implica che il soggetto abbia: la *fiducia* ragionevole (non già la « presunzione ») di possedere quei mezzi propri e di disporre di quegli aiuti altrui senza i quali non potrebbe sperare di intrapprendere cose grandi; la *tranquillità* d'animo che esclude il timore, lo scoramento, la disperazione. Ad essa giovano, benchè non siano indispensabili, anche i *beni di fortuna*, sia perchè nell'estimazione corrente conferiscono a costituire quella onorabilità cui mira il magnanimo, sia perchè sono potenti strumenti di grandi imprese (« per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi », ivi, a. 8).

6) L'opposizione tra M. e Umiltà (v.) cristiana,

di cui faceva tanto scandalo MACHIAVELLI (v.), è del tutto apparente. L'umile disprezza se stesso in quanto *considera i propri difetti*; il magnanimo ha fiducia di sè in quanto *considera in se stesso i doni di Dio* che gli permettono di operare cose grandi. L'umile esalta i suoi fratelli in quanto *considera in essi i doni di Dio*; il magnanimo disprezza i deboli in quanto *considera in essi i difetti*. Non si vede alcuna opposizione fra le due virtù. E neppure si trova difficile il loro equilibrio.

7) La M. è virtù aristocratica, di anime privilegiate. In particolare, è la virtù dei Santi (v. SANTITÀ).

8) Presso gli eroi pagani, Achille, Aiace, Alcibiade, Alessandro M., la M..., era un appetito di conquista, la « passione » della gloria. Per gli stoici, gli epicurei, gli scettici era l'ideale dell'atarassia, dell'apatèia, della impassibilità interiore di fronte alle vicissitudini della fortuna, fondata sulla coscienza che l'individuo è inserito nell'unità divina del tutto: l'ideale stesso e il fine della saggezza. Per Aristotile era senso della grandezza e dell'onore, forza di dominare il mondo, radicata nella coscienza che l'uomo ha della sua dignità.

La parola M. entra tardi nella lingua cristiana: nel II secolo entra nella lingua latina quasi per caso, poichè era stato tradotto con *magnanimitas* il termine ebraico esprimente la « longanimità »; nel III secolo entra nella lingua greca (μεγαλοσύνη) come consapevole imitazione della filosofia greca, specialmente presso Clemente Alessandrino. La M. disprezzo del mondo cara ai filosofi e la M. ansia di conquista cara ai politici pagani sembravano contraddittorie perchè una rigetta il mondo, l'altra aspira a conquistarlo. Eppure si fondono nella M. cristiana, che riceve dalla nuova concezione contenuto religioso e mistico. (Peraltro il primo concetto di M. formulato dagli stoici e trasmesso al medioevo da Cicerone, da Macrobio e da altri, trova subito largo seguito e ampio sviluppo presso i teologi cristiani in quanto implica la rinuncia e l'abnegazione; ma in quanto presso gli stoici significava l'esaltazione della sufficienza interiore dell'uomo, è lasciato in ombra dai teologi dell'alto medioevo, che preferiscono dar risalto al disprezzo di se stessi e all'abbassamento delle creature davanti a Dio). La M. come aspirazione alla conquista assai per tempo si trasfigura e già presso Abelardo, nel *Moralium dogma*, presso il cancelliere Filippo, S. Bernardo e la sua scuola, si presenta come aspirazione al possesso di Dio. In questa trasposizione mistica i due concetti antichi di M. si incontrano e si completano: una è umiltà, l'altra è speranza e fortezza; il fedele disprezza il mondo e se stesso non già per esaltare se stesso ma per conquistare Dio.

Ferma restando questa concezione religiosa soprannaturale della M., S. Tommaso trova modo di conservarle anche il suo valore umano naturale. E risolve elegantemente il conflitto fra umiltà e M. che la rinascenza aristotelica del sec. XIII aveva posto e che preoccupò alquanto gli scolastici nel periodo 1250-1277. In S. Tommaso si conciliano le concezioni abelardo-albertina della M. (aspirazione a grandi opere) ed aristotelico-albertina (virtù dell'onore). — Il compito proprio di S. Tommaso fu di « reincorporare nell'interno del cristianesimo un ideale della grandezza *dell'uomo* e di metterlo al servizio dei valori religiosi della tradizione cristiana » (Gauthier, p. 245). « Facendo posto al naturalismo aristotelico, non ha lasciato perdere niente delle ricchezze religiose della dottrina patristica. Egli ha potuto, sul piano della natura, riconoscere coi filosofi pagani un ideale della grandezza dell'uomo che non sacrificasse nulla dei diritti di Dio creatore; e ha saputo, sul piano della soprannatura, riconoscere coi Padri il grande dramma della pochezza umana alle prese colla grandezza di Dio » (ivi, p. 465); ha mostrato come la spiritualità « divinistica » dei Padri può conciliarsi con una spiritualità « umanistica ».

« Ed è oggi compito urgente rendere alla virtù della M., come l'ha insegnata S. Tommaso, il suo posto nella spiritualità cristiana, in particolar modo nella spiritualità del laicato cristiano. Insegnando ai laici cristiani un robusto entusiasmo — tale è il nome moderno della « passione della speranza » — per i compiti ai quali essi sono consacrati e che sono grandi, inculcando il senso dell'iniziativa, l'energia nello sforzo, soprattutto la fiducia nella loro forza di uomini e, dunque, la fiducia nelle tecniche umane, le quali, al servizio della forza dell'uomo, sono le sole capaci di assicurare la riuscita dei compiti umani, la virtù della M. plasmerà nella società moderna il tipo di uomo che essa reclama. Quando questo tipo di uomo cristiano sarà divenuto corrente, il problema della grandezza, risolto in dottrina da S. Tommaso, sarà risolto anche in fatto » (ivi, p. 497). — v. anche MONDO (profano), UMANESIMO. — A. HAYEN, *Laïcat et magnanimité*, in *Nouv. Rev. Theol.* 85 (1953) 937-50. — *S. Theol.*, II-II^{ae}, q. 129. — A. THOUVENIN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1550-53. — R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris 1951 (pp. 522): opera originale di eccezionale valore.

MAGNASCO Alessandro, detto, per la piccola statura, il *Lissandrino* (1667-1749), n. e m. a Genova, pittore originalissimo, potentemente drammatico, singolare precorritore dell'espressionismo. Passò la maggior parte della vita a Milano, dove, rimasto orfano di padre, si era recato ancor giovane, pur viaggiando molto in Liguria, in Toscana, in Emilia, in Lombardia nel periodo 1703-1711. Nel 1735 rientrò in Genova e vi rimase fino a morte.

Dopo i primi ritratti, ampi e intensi, si distinse nell'elaborare quelle piccole macchiette fuse e sommerse negli sfondi di architetture, di paesaggi o di interni, le quali sono una caratteristica delle sue prime produzioni. Ed elevò la pittura di genere, allora in voga, a livello d'arte. In seguito, sprezzante di ogni accademismo retorico, noncurante delle forme e delle armonie esteriori, amante delle arditezze più rischiose e paradossali, romanticamente vibrante di sensibilità per gli aspetti più umili, miserabili e sinistri del mondo umano, specialmente per il misticismo tragico e per le tenebrosità del sentimento religioso, si diè a dipingere *Scene dell'Inquisizione* (Budapest, Vienna), *Visioni zingaresche* (collez. Lecchi in Calvisano, Brescia), *Frati penitenti* (collez. Brass, Venezia), *Predica ai quacqueri* (ivi), *Il Catechismo*, *La Sinagoga*, *Monaci in biblioteca* e *Monaci in refettorio* (quattro capolavori, ora nel convento di Seitenxtetten in Austria), un'altra *Sinagoga* (museo di Cleveland negli Stati Uniti), martirii, tempeste, mari in

burrasca, *Tentazioni di S. Antonio*, convegni di streghe..., che sono mirabili capolavori dove l'intenso pathos del mondo interiore, incorporato anche nei singolari paesaggi e sfondi, trova espressioni cromaticamente vivacissime, plasticamente movimentate e scattanti, quasi irose ed esasperate, sempre suggestivamente drammatiche, che richiamano il Greco, Tintoretto, Tiepolo. Più composte, ma meno caratteristiche, sono le altre poche produzioni di genere più propriamente religioso, quali l'*Apoteosi della carità di S. Carlo* (museo Poldi-Pezzoli, Milano), la *Predica di S. Antonio ai pesci*, *S. Agostino e il Bambino Gesù*, la *Cena di Emmaus* (convento di S. Francesco d'Albaro, Genova).

Pittore fantasticamente bizzarro e violento, predilige i temi della vita comune dei monaci (monaci intenti allo studio in una grande sala della biblioteca dinanzi a mappamondi, a enormi libri dai margini accartocciati, disposti su leggii; monaci assisi intorno a lunghe tavole ingombre di scodelle e bicchieri, e gatti e scimmie per terra, sotto le altissime vòlte di un refettorio; monaci che cantano le esequie di un confratello durante il seppellimento nel chiostro...), in cui i monaci appaiono sempre in figurazioni spettrali, spigolose ed ossute, coi volti dolorosamente scavati da una feroce ascesi. Per l'insistenza su questo tema e su altri temi minori (le prediche a quacqueri, gli ebrei nel ghetto, scene di sapore picaresco con mendicanti, pezzenti, malviventi...), il M. ricevette la qualifica di pittore ironista anticristiano e, dato il tempo in cui visse, di settatore occulto dello scetticismo dell'Enciclopedia. « Asserzione smentita (osserva il Bonzi) non solo dalla morte cristiana dell'artefice, come risulta dai documenti parrocchiali pubblicati da Benno Geiger, ma dalla dimestichezza ch'egli ebbe con quel piissimo Tavella, vissuto da solitario in una specie di regola claustrale ». (Quest'ultima notizia è presa dalla vita del pittore scritta da Carlo Ratti che fu amico del M.). — Enc. It., XXI, 915 s. — O. Grosso, *All'ombra della lanterna*, Genova 1949. — A. Morassi, *Mostra del M.*, ivi 1949. — M. Bonzi, *Saggio sul M.*, ivi 1947. — B. Geiger, *A. M.*, Bergamo 1949, nuova ediz., con la letteratura precedente (contiene la *Vita di A. M. pittore* scritta da C. Ratti, Genova 1769, e 276 tavole). — G. Rovella, *A. M.*, in *Civ. Catt.* 1950-I, p. 28-40. 295-308, 517-30.

MAGNASCO Salvatore (1806-1892), n. a Portofino, m. a Genova. Allievo del B. Gianelli nel Seminario di Genova, vi fu poi professore di teologia dogmatica, indi canonico penitenziere del duomo, dal 1868 vescovo ausiliare dell'arciv. Charvaz e vesc. titolare di Bolina. Dopo aver partecipato attivamente al conc. Vaticano, dietro giudizio di Don Bosco fu nominato da Pio IX arcivescovo di Genova (1871), che il M. governò con zelo e fermezza ammirabili. — A. Durante, *S. M., arciv. di Genova*, Genova 1943.

MAGNERICO, Santo († c. 596), vescovo di Treviri verso il 570, ben visto alla corte di Childeberto II re dei Franchi, di cui battezzò il figlio Teodeberto, innalzò a S. Martino di Tours, di cui era ammiratore, una chiesa con monastero fuori le mura della città. Ivi M. è sepolto. Festa 25 luglio. — Acta SS. *Jul.* VI (Ven. 1749) *die* 25, p. 168-192, con la *Vita* mista a leggende, composta da Eberwin, monaco di S. Martino in Treviri nel sec. XI. — S. Gregorio di Tours, *Histor. Francor.*, VIII, 37: cf. VIII, 12, IX, 10; PL 71, 475, 455 e 480. — Venanzio Fortunato, *Carmina*, lib. III, carmen 13; PL 88, 137 s. — E. Winheller, *Die Lebensbeschreibungen der workaroling. Bischöfe von Trier*, Bonn 1935; cf. *Analecta Bolland.* 54 (1936) 418 s.

MAGNETISMO animale. v. Metapsichica, II, B; Ipnotismo.

MAGNI (*Le Grand*) **Giacomo**, agostiniano († 1422), nato a Tolosa, insigne teologo, fu pubblico professore di filosofia e teologia nell'università di Padova. Confessore del principe, quindi re Carlo VII, modestamente ricusò l'offertogli arcivescovado di Bordeaux. Morì a Parigi in avanzata età. Scrisse molte opere (spesso stampate) di formazione intellettuale e morale. Rimasero inediti *Commentari sulle Sentenze* e *Adnotationes* su tutti i libri della S. Scrittura. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 532-33. — Lanteri, *Addimenta ad Cruseni Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) 431. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 782.

MAGNI (*Magno*) **Valeriano**, al secolo *Massimiliano*, soprannominato il *Monaco fuggo*, O. M. Cap. (1586-1661), missionario, diplomatico, filosofo e scrittore insigne, n. a Milano dalla nobile famiglia friulana dei *Conti M.*, m. a Salisburgo. Trasferitosi ben presto, con la famiglia, a Praga, quivi vestì l'abito cappuccino (1602). A Vienna insegnò filosofia e fu professore di lingua italiana. Fondò la provincia cappuccina di Polonia (1616), per desiderio di re Sigismondo III. Il quale l'ebbe carissimo e lo incaricò di trattare a Roma (1617) la difesa contro i Turchi, e più tardi a Parigi (1621) la spinosa questione dei passi di Valtellina. Maestro dei novizi a Linz, poi a Praga, quivi anche professore di filosofia, consigliere di Massimiliano di Baviera, teologo e confessore dell'arcivescovo di Praga, il futuro card. d'Harrach (v.), provinciale (1624) per la Boemia, l'Austria e la Moravia, rinunciatario (1626) per desiderio della Congregaz. di Propaganda, che lo volle (1627) superiore della missione contro i protestanti, missionario ardente tra gli eretici del centro e del nord d'Europa, il M. divenne una delle personalità più eminenti del tempo. Imperatore, principi, arcivescovi, elettori gli affidarono difficili ambasciate, che lo trascinarono dall'una all'altra città europea: per es., fu a Pinerolo, dove s'incontrò (aprile 1630) con Richelieu (v.), per rappresentare l'imperatore nella questione della successione di Mantova e del possesso del Monferrato; fu spesso a Ratisbona, alle diete dell'impero e al congresso del 1630; a Praga, durante l'assalto protestante (fine del 1631), dove sostenne la resistenza cattolica, come egli stesso narra in una sua *Epistola* diretta a Propaganda (s. l. 1636): assistette all'incoronazione di Ladislao IV, al quale, con intenso lavoro diplomatico, aveva preparato la corona di Polonia e del quale aveva negoziato il matrimonio con una figlia dell'imperatore.

Era il tempo in cui la veste nera, il saio o la porpora dominavano eserciti, troni, dinastie. Per fortuna l'intrepido cappuccino non dimenticava di essere religioso e apostolo del Vangelo. Zelò appassionatamente la gloria di Dio e la fede cattolica, nel suo Ordine e nel mondo, a Danzica preparò la conversione del ministro Bartolomeo Nigrino (1638); dopo un breve soggiorno a Roma (1642 s), fu missionario apostolico nella Germania settentrionale, per incarico di Propaganda (1651) e per

richiesta del langravio stesso; lavorò alla conversione del langravio di Hesse, che avvenne nell'Epifania del 1652, lasciando, peraltro, strascichi incresciosi che segnarono il tramonto del Nostro.

Ladislao di Polonia, per il cui regno e nel cui regno M. aveva esplicata tanta parte della sua attività di apostolo e diplomatico, per lui sollecitò da Roma il cappello cardinalizio. Invano: le mirabili doti che facevano del M. un uomo superiore erano guastate da debolezze e da frange oscure, che alla fine, in incidenti letterari, uccisero il suo prestigio, mettendolo in urto coi Gesuiti e con la S. Sede.

Immerso in tante faccende, sospirò sempre la solitudine confacente alla meditazione scientifica e, con gonfia vanagloria — più vicina all'ingenuo entusiasmo che al vizio morale — sognò di compilare opere grandiose, addirittura un « sistema omnium scientiarum », inteso alla riforma di tutta la scienza tradizionale. Dovette rassegnarsi a realizzare nei ritagli di tempo solo una parte modestissima del suo programma.

In filosofia. — 1) Gli elementi più significativi del suo pensiero filosofico si trovano nel *De luce mentium et eius imagine* (Roma 1642, Vienna 1645). Nella successiva edizione (Vienna 1646), per consolidare e difendere le sue tesi singolari contro gli attacchi che gli furono mossi da varie parti, adduce testi probativi tratti *ex SS. Patribus Augustino et Bonaventura.* — 2) Senza conoscere come egli protesta, i celebri studi di Ev. Torricelli, M. aveva ripetuto le esperienze sul vuoto, dinnanzi alla corte di Polonia, e ne aveva dato relazione in una *Demonstratio ocularis loci sine locato, corporis successive moti in vacuo, luminis nulli corpori inhaerentis* (Varsavia 1647), volgendo i suoi risultati sperimentali a confutazione della fisica peripatetica. Lo scritto scatenò vaste recriminazioni, sia in campo cattolico che protestante: chi vi sorprendeva un plagio, chi difendeva Aristotele, chi censurava l'esperimento, chi ne metteva in dubbio i risultati. M. rispose a tutti, dopo aver rifatto l'esperimento dinnanzi a teologi, e raccolse tutti questi scritti polemici in *Admiranda de vacuo et Aristotelis philosophia* (Varsavia 1647), aggiungendo un'appendice *De Aristotelis atheismo* diretta a M. Mersenne (v.). — 3) *Nell'Opus philosophicum V. Magni* (Leitmeritz 1660), il M. raccoglie, per il suo nipote barone Franc. M. conte di Strasnitz, i suoi opuscoli filosofici, già precedentemente apparsi (cioè: *V. Magni ... philosophiae pars I*, Varsavia 1648; *V. Magni ... principia et specimen philosophiae*, Colonia 1652; *Logica*, offerta in ms. al nipote). L'*Opus* contiene 22 trattati sopra i 39 che doveva contenere e si divide in 2 parti. Nella prima parte (*Synopsis philosophiae Aristotelis*), esposta la dottrina aristotelica circa Dio e il mondo, rivolge allo Stagirita le vecchie accuse di ignoranza e di ateismo. Nella seconda parte (*Philosophia V. Magni*) è offerta la *Logica* e la *Metaphysica* di M., ma non vi compaiono le altre parti promesse (*Rudimentum mathematicae*, *Physica*, *Rudimentum pansophiae*).

L'opera filosofica (il *De luce* e l'*Opus*) e scientifica (il *De vacuo* e la relazione del 19-XI-1647 *De incorruptibilitate aquae*) condotta con encomiabile, se pure intemperante libertà d'indagine — a parte alcune ingenuità, pari, almeno, a quelle confutate in Aristotele — contiene elementi notevoli, ma per difetto di riflessione sistematica e di sensibilità metafisica non riesce a far di lui un grande filosofo. E poi è troppo guastata dall'intento polemico di screditare la fisica peripatetica, la quale, a dir vero, in quel tempo era già un debito scontato e un nemico morto. Con facile arroganza M. si scaglia contro l'aristotelismo della tradizione scolastica: Aristotele è un « tiranno » « più pernicioso di qualunque eresiarca »: è un ateo, perchè ignora Dio come causa efficiente del mondo: pertanto non possiede la scienza di Dio e del mondo. M. sogna di liberare la filosofia cristiana dalla schiavitù dell'aristotelismo, sostituendo ad esso la « sua » filosofia, che in verità riuscì solo un abbozzo frammentario e mal pensato di filosofia, ben lungi dal guadagnar la partita.

Intesa la filosofia come « intellectio mundi idealis » e affidata alla storia naturale la « cognitio mundi existentis », accettando come evidente — o, almeno, come già provata — la distinzione fra Dio e il mondo, cioè tra l'« ens non factum » e l'« ens creatum », M. fissa il punto di partenza non solo ontologico (dell'essere), ma anche logico (del conoscere e della filosofia), nell'*Essere perfetto*, in Dio, poichè solo dal perfetto si può conoscere, per negazione, l'imperfetto, come dalla luce la tenebra: così in quello stesso tempo insegnava (*Meditazione* III) anche Cartesio (v.), del quale il M. forse ebbe qualche sentore. Quest'idea di Dio nel *De luce* è esplicitamente identificata col lume della ragione, con l'intelletto (« lucem mentium, seu lumen rationis esse Deum benedictum »); e il M. non arretra neanche dinnanzi al corollario che farebbe di Dio una verità « per sè nota nobis » nè gli importa di mettersi così in opposizione « omnibus paene theologis », e primamente a S. Tommaso (*S. Theol.*, I, q. 2, a. 1 e paralleli). Tesi gravemente eterodossa, capace di sovvertire tutta la Teodicea (v.) classica, imparentandosi, per es., con certi sviluppi della dottrina averroistica sull'Intelletto (v.) unico, con l'Ontologismo (v.), con l'Intuizionismo (v.), con l'Innatismo, e anticipando alcune idee di Rosmini (v.): non per nulla un anonimo rosminiano nel 1886 ripubblicava a Bologna il *De luce* di M. Per salvare in qualche modo questa dottrina occorre intenderla con quei criteri di larghezza coi quali accogliamo le esuberanze del linguaggio mistico: così giudicò saggiamente il Wadding, per il quale il *De luce* di M. è un trattato « magis mysticus quam philosophicus ».

In teologia. — 1). M. esordì col *De acatholicorum credendi regula judicium* (Praga 1628), dove efficacemente mostra come la sola Bibbia dei protestanti senza il magistero della Chiesa non può essere sufficiente regola di fede, sicchè « aut redeundum ad Romanam Ecclesiam, aut recedendum a Christo ». I protestanti Giov. Major di Jena (Praga 1631), Giac. Martini di Dresda (Wittemberg 1631), Giov. Botsac di Herford (Lipsia 1631), uno dei fratelli Stegmann (Amsterdam 1633), Corr. Bergius di Brema (Brema 1639) reagirono fieramente. M. replicò a ciascuno e raccolse poi tutta la polemica in *Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi* (Vienna 1641). La diatriba non si placò; entrarono in lizza anche Giov. Comenius, sotto il pseudonimo di Ulrico di Neufeld (Amsterdam 1644, ivi 1645, ivi 1648), G. Micrael (Alt-Stettin 1652), Giov. Corr. Dannhauer (Strasburgo 1652) e il suo discepolo Giov. Cristof.

Artopaeus. M. si difese, si spiegò, corresse i punti infelici dell'opera incriminata, pubblicando successivamente *Echo absurditatum Ulrici de Neufeld* (Cracovia 1646), *Organum theologicum* (Salzburg 1652), *Methodus revocandi acatholicos* (Ratisbona 1653), *Lux in tenebris lucens* (Straubing 1654).

2) Non era ancora spenta la disputa circa il *De regula credendi* che il M., avendo, nella *Concussio... examinata et retorta in acatholicos* (Straubing 1654), demolito animosamente la *Fundamentorum fidei pontificiae concussio* (Helmstedt 1654) di Erm. Conringius, provocò la duplice *Responsio* di costui.

3) Il 14-XII-1651 M., accompagnato da due confratelli, si presentava a Francoforte, nel castello di Rheinfels, per affrontare, nella disputa voluta dal langravio di Hesse, i tre famosi professori e ministri protestanti Pietro Haberkorn, Giorgio Callisto e Giov. Crocius. Solo l'Haberkorn, assistito da due ministri accettò la sfida. Il contraddittorio, che si svolgeva per scritto, durò dal 14 al 24 dicembre, quando i protestanti, irritati, non vinti, tanto meno convinti, si ritirarono. M. pubblicò gli *Acta disputationis habitae Rheinfelsae* (Colonia 1652), cui, continuando la discussione, fece seguire *Theologorum catholicorum actio II, III, IV* (ivi 1652). Forse la relazione era infedele e celebrava troppo presto la vittoria di parte cattolica? L'Haberkorn rispose, pubblicando la *Vera et candida relatio actionum* (Giessen 1652) e sottoponendo a nuova critica (ivi 1652) il vecchio trattato *De regula credendi* di M. Gli altri due dottori, G. Callisto e Giov. Crocius, che erano mancati all'appuntamento di Rheinfels, entrarono in lotta: accuse, difese, repliche, controrepliche s'incrociavano incessantemente e malinconicamente sterili. M., stanco e nauseato, volle chiudere la controversia pubblicando gli *Acta disputationis Rheinfeldensis continuata... cum DD. P. Haberkornio, G. Calixto et J. Crocio.* Ma la Congreg. di Propaganda volle esaminare il ms. e negò il permesso di pubblicazione.

4) Vero è che una cosiffatta polemica non era per giovare gran fatto alla causa cattolica; del resto il credito del M. era di molto scaduto. Fu del tutto sommerso nell'ultima polemica, la più inutile e la più incresciosa, della tormentata vita di M., accesa dallo stesso langravio di Hesse. Il quale aveva pregato il suo confessore p. Rosenthal S. J. di chiarire un punto dubbio della *II Actio* di Rheinfels, in cui M. affermava che il primato pontificio non si può inferire «ex sacro textu». Lo stesso M., nello stesso luogo s'era spiegato: «hanc thesim non quimus inferre ex *solo* sacro textu, siquidem in bibliis nulla fit mentio Romani Pontificis», il che, con un po' di buona volontà, si poteva intendere correttamente. Rosenthal, rispondendo all'invito del principe, pubblicò *Zwölff Betrachtungen* (anonimo, Colonia 1653). M. si sentì offeso e sfogò il suo sdegno in una lettera al cappuccino Bonaventura di Ruthen (Ratisbona 1653). Costui prende le difese del confratello nella satira *Zwölff Bedencken* (Colonia 1653), la quale per ordine del Nunzio viene pubblicamente bruciata in tutti i suoi esemplari.

5) Non correva buon sangue tra i Gesuiti e il M., il quale, tra l'altro, li aveva voluti esclusi dalla discussione di Rheinfels. Guastati del tutto dagli ultimi incidenti, i rapporti di M. con la Compagnia diventarono cieca rottura all'apparizione di *Vertauflich Gespräcbt* (s. l. 1653), il cui autore, Giov. Sebast. Mitternach, nascosto sotto il pseudonimo di Jocosus Severus Medius, colpiva il M. e altri tre dottori «papisti», tra i quali il gesuita Jodoco Kedd. M. vi scorse, assai a torto, la mano di Rosenthal e, deposto ogni riguardo, diede alle stampe *Commentarius de homine infami personato* (Vienna 1653), rincarando la dose nella riedizione di Praga (1655).

La disgustosa battaglia indusse la Propaganda a vietare ai missionari ogni pubblicazione che non portasse la preventiva approvazione di essa (6-XII-1655). M. ebbe l'audacia di contravvenire al divieto pubblicando la disgraziata *Apologia contra impostoras Jesuitarum*, che fu subito messa a profitto dai nemici della Compagnia. M., credendo forse di aver usato per sè una epichia legittimata dalle circostanze, ne aveva spedito egli stesso una copia a Roma (ottobre 1660). S'illudeva. A Vienna, per ordine di Roma, fu fatto arrestare dal Nunzio (1-II-1661); per i buoni uffici di confratelli e di amici, per le garanzie offerte dai parenti al Nunzio e all'imperatore, anzichè in carcere fu rinchiuso nel convento cappuccino di Salzburg. Il dispiacere accelerò l'opera della gotta di cui già da tempo soffriva. Il venerando vegliardo cui «multum debet Europa, multum Ecclesia» (Caramuel), pieno di meriti e di debolezze, le quali peraltro aveva riscattato con tanti dolori, moriva il 29-VII-1661, perdonando a tutti e baciando amorosamente il Crocifisso.

Bibl. — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 1553-65, con fonti e studi. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII, v. indice. — Hurter, III³, col. 1000-1002. — Enc. It., XXI, 936 *a*. — R. Bizzarri, *Tre Cappuccini precursori di Rosmini*, in *Rassegna nazionale*, agosto 1924. — Davide da Portogruaro, in *Archivio Veneto* 4-5 (1928 s). — Agustín de Cornieko, in *Collectanea franciscana* 3 (1933) 67-80, 209-28, 347-83, 518-70.

MAGNIFICAT: cantico della Vergine Maria, pronunciato in occasione della visita ad Elisabetta (v. Maria *nel Vangelo*), conservatoci da quel diligente e amoroso ricercatore che fu San Luca: I 46-55.

1) **La questione della autenticità** del M., sollevata nel 1893 da Loisy, fu decisa in favore di Elisabetta, anzichè di Maria, da Völter nel 1896 e soprattutto da Harnack (v.) nel 1900. Non fa meraviglia che Harnack abbia raccolto consensi, ma fa piacere che anche nel campo della cosiddetta «critica indipendente» (v. Critica Biblica) la genuina tradizione testuale abbia avuto validi rivendicatori in armonia col coro unanime dei cattolici, ai quali la Pontificia Commissione Biblica (v.) diede opportuna direttiva in uno dei responsi del 26-VI-1912: cf. *Enchiridion Bibl.*, n. 411. L'accennato accordo fra i critici indipendenti e quelli cattolici si limita però alla questione critica e non si estende alla storia: gli indipendenti riconoscono che nel Vangelo il M. è messo sulle labbra di Maria, ma affermano trattarsi di una composizione dell'evangelista o di un cantico giudaico preesistente adattato e fatto servire all'uopo. Sistema, questo d'accettare la tradizione testuale e respingerne il valore storico, usato da essi ogni qualvolta i testi mettono in presenza di qualcosa di prodigioso, come è il M. soprattutto per il suo riferimento al mistero del concepimento verginale del Messia.

Descriviamo in breve lo stato dei testi. La lezione «*e disse Elisabetta*» si riscontra solo in 3 codici della Vecchia Latina (*a* = vercellese del sec. IV; *b* = veronese del sec. IV–V; *l* = rehdigerano del sec. VIII) e due volte con formola equivalente, nel «De psalmodiae bono» di NICETA (v.) di Remesiana (sec. IV). Anche due codici dell'«Adversus haereses» (IV, 7, 1; cf. in contrario III, 10, 2) di Sant'Ireneo ed un testo di Origene nell'omilia VII su San Luca, rimastoci solo nella versione latina fatta da San Girolamo (cui in realtà sembra dover essere attribuito: PG 13, 1817) parlano del M. come messo in bocca a Elisabetta.

Ma tutti i codici greci, tutti i codici latini della Volgata, il maggior numero di quelli della Vecchia Latina, tutta la tradizione testuale sira e copta, tutti i Padri greci, tutti (eccettuato Niceta) i Padri latini (anche quelli, ben si noti, che usavano la Vecchia Latina, quali Tertulliano, S. Ambrogio, S. Agostino), infine tutte le liturgie riconoscono il M a Maria: di fronte a siffatta situazione dei testi non si ha diritto di sollevare questioni.

Per l'attribuzione ad Elisabetta, la sterile miracolata, si è fatta valere la rassomiglianza, certo innegabile, tra il M. e il cantico di ANNA (v.), la madre di Samuele, pure divenuta feconda per miracolo. Ma nulla di più naturale per un'anima israelitica (e in particolare per Maria, nutrita certamente di letture sacre) che poetare con espressioni prese dal Vecchio Testamento; col cantico di Anna manca al M. proprio quell'elemento di somiglianza che Elisabetta non avrebbe tralasciato di sottolineare, l'accenno alla liberazione della sterilità. Non è poi strano che il nome di Maria sia ripetuto senza necessità alla fine del M. (v. 56). Il fatto trova riscontro nel Vecchio Testamento, varie volte (Num XXIV 25; Deut XXXII 44; XXXIV 1; II Sam II 1; cf. anche Lc IV 5 s). Un antico copista però può averne tratto già la falsa conseguenza che, dunque, precedentemente doveva aver parlato Elisabetta, di cui pensò bene di introdurre il nome al v 46. Oppure la lezione latina «*et ait Elisabeth*» può esser nata da un facile equivoco: qualche copista può aver aggiunto «Elisabeth» come dativo, e altri lo prese poi per nominativo e di conseguenza eliminò il vero soggetto «Maria».

Veramente Loisy e Harnack non hanno preteso di affermare che la lezione primitiva sia stata quella, sì poco testimoniata, «*e disse Elisabetta*»; il testo originale, avrebbe semplicemente portato «*e disse*»; alcuni scrivani, secondo il vero pensiero di S. Luca, avrebbero poi aggiunto «*Elisabetta*», ma la maggior parte, trasportata dal culto verso la Vergine (culto, dunque, ben antico!), aggiuse «*Maria*» e la lezione trionfò. Evidentemente però non ha alcun valore critico positivo il presentare come originale una lezione niente affatto testimoniata (solo per un errore d'interpretazione dell'apparato critico di Tischendorf alcuni autori hanno creduto ravvisarla in 4 mss. della Vetus Latina).

2) **Spiegazione del cantico.** Seguiamo, illustrandolo concisamente, il M. tratto per tratto, prescindendo da una divisione per strofe, che è qui come spesso, incerta.

L'anima mia magnifica il Signore
e il mio spirito esulta di gioia
in Dio, mio Salvatore.

Rispondendo alle ispirate felicitazioni di Elisabetta (Lc I 42-45), Maria intona il suo inno gioioso in lode di Dio per la magnificenza manifestata nel mistero salvifico dell'Incarnazione che ha stabilito così intimi rapporti fra Dio e lei: un delicato e profondo sentimento di riconoscenza e d'amore vibra nell'espressione «*in Dio Salvatore mio*» «Anima» e «spirito» qui sono sinonimi: se infatti intercorresse fra i due termini la differenza che è frequente in S. Paolo, «esultare» sarebbe piuttosto dell'«anima» e «magnificare» dello «spirito».

Perchè ha riguardato la bassezza della sua serva. Si riconosce il sentimento, lo stile di Maria, tanto umile: «Ecco la serva dal Signore» (Lc I 38). La degnazione di Dio le è parsa infinita al considerare la propria umilissima condizione (ταπείνωσις).

Ed ecco, d'ora innanzi mi diranno beata
tutte le generazioni.

Parole che non possono essere di Elisabetta. Appunto il grido di Elisabetta: «Beata la donna credente (che tu sei)», è sentito da Maria come il primo accento umano di una glorificazione che non cesserà più fra gli uomini. Ed è una di quelle profezie che portano in se stesse per sempre il sigillo della loro ispirazione celeste, poichè tutti gli uomini di generazione in generazione ne vedono l'avveramento.

Poichè ha fatto per me grandi cose il Potente
e il suo nome è santo
e la sua misericordia di generazione in generazione
su coloro che lo temono.

Grandi cose: velato, verginale accenno soprattutto al concepimento prodigioso (Lc I 35), che è il motivo ispiratore di tutto il cantico. Dio, da qui innanzi, è descritto nei suoi attributi. *Potenza, santità, misericordia* son quelli che più risultano nell'opera della Redenzione. Condizione per ricevere l'amplesso della misericordia divina è il filiale *timore* già tanto inculcato nel Vecchio Testamento cf. Salm CII 13 17.

Ha fatto cose possenti col suo braccio
ha disperso superbienti nel pensiero del loro cuore;
ha detronizzato potenti
ed esaltato umili;
affamati ha riempito di beni
e ricchi ha rimandato vuoti.

Traendo lo spunto da ciò che Iddio ha operato per lei e in lei, Maria si eleva a cantare le norme consuete e generali (aoristi gnomici) del governo divino, preludendo alla proclamazione della BEATITUDINI (v.).

Ha soccorso Israele suo servo
ricordandosi della misericordia
(come aveva detto ai padri nostri)
per Abramo e per la sua discendenza in eterno.

Il M culmina in questa esaltazione della *fedeltà* di Dio, che ricorda, ossia compie le misericordiose promesse di salvezza fatte ad Israele che, per il patto d'alleanza con Abramo, padre carnale degli Ebrei, era diventato suo *servo*, e cioè suo confidente (cf. Is XLI 6) e suo popolo eletto. Queste promesse erano, soprattutto, messianiche, e Maria sa che il Messia è già venuto.

Il M. termina con uno sguardo all'eternità. Ma il suo intero orizzonte, come la sua forma, è giudaico e vetero-testamentario. Risuona tutto di bibliche reminiscenze, verbali o reali, così che accanto ad ogni suo versetto potrebbe essere segnata una citazione del Vecchio Testamento. Non che sia una pura compilazione antologica, che anzi sgorga da una personale, profonda vena di ispirazione religiosa. La forma e il contenuto semitico, visibili ancora nella traduzione greca di Luca, il suo perfetto adattarsi alla situazione ed al momento eccezionale, proibiscono di vedere nel M. un pezzo poetico primitivamente indipendente, o una posteriore composizione cristiana. Il cristianesimo vi è ancora latente ed inespresso. Gesù, la sua vita e la sua morte, la sua opera e la sua missione redentrice vi fluttuano ancora nell'incerta luce dell'attesa. Esattamente come le promesse di Gabriele a Zaccaria e a Maria (Lc I 5 ss, 26 ss), esso rimane ai confini tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

3) Il M., come altri canti del V. Test. e quelli del Nuovo, trovò presto luogo nella liturgia dell'ufficio divino. Nel rito greco vi compare già al sec. IV–V (Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, trad. Biron, I [Paris 1905] 184) come cantico mattinale dell'ὄρθρος. Nel rito latino, mentre S. Cesario di Arles († 542) nella *Regula ad monachos*, 21 (PL 67, 1102) fa alle lodi recitare il *Te Deum*, S. Aureliano († 585) nella *Regula ad monachos* (PL 68, 593), per il tempo pasquale, per le domeniche e le feste fa alle Lodi recitare il M. Comunemente si ritiene che S. Benedetto (sec. VI) abbia introdotto il M. (da lui chiamato *canticum de Evangelio*) al vespro (Bäumer, *o. c.*, p. 253). Callewaert, *Instit. liturg. II, De Brev. Rom. liturgia*, 1939², p. 56 combatte questa opinione.

Il M. ha un posto di onore nel vespro. Il tono con cui si canta è più solenne; nei vespri solenni, durante il canto del M. s'incensa l'altare. Anticamente questa maggiore solennità era caratterizzata dalle antifone che si intercalavano una per ogni verso o per gruppo di versi (S. Gregorio M., *Liber responsorialis*, PL 78, 736; Thomasii, *Opera omnia*, IV, Roma 1749, p. XXXVIII ss), anche quando quest'uso era cessato per gli altri Salmi. Questo modo si diceva *triumphare antiphonas* (Bäumer, *o. c.*, II, p. 28, 54–55).

4) Nella musica sacra. Il M. nella ufficiatura solenne dei vespri viene cantato negli 8 toni, a seconda delle ricorrenze, preceduto e seguito dalla sua antifona. A differenza dagli altri Salmi, ogni versetto comincia con l'«intonazione», mentre, nei Salmi, i versetti susseguenti al primo cominciano dal «tenor» o nota dominante. Lo stesso avviene per il *Benedictus* e per il *Nunc dimittis*. Nelle ricorrenze di I e II classe al M. è consentita una modulazione più ornata nella cadenza mediana (tono solenne).

Il M. ha ispirato parecchi compositori, dai polifonisti, come Gabrieli, Orlando di Lasso, Palestrina, O. Vecchi, ai compositori dello stile concertato, con cori, soli e orchestra, come Monteverdi, Bach, Mozart, Porpora, Battistini, Generali, Mercadante, Cagnoni.

Bibl. — Ladeuze in *Revue d'hist. eccl.*, 4 (1903) 628–644, informa sull'origine della questione circa l'autenticità mariana del M. — Méchinau in *La Civiltà Catt.*, 1913-II, p. 33–47 (p. 34, accurata bibliografia). Aggiungiamo, per la questione dell'autenticità: H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X-1, col. 1125-1129; L. Pirot in *Dict. de la Bible. Supplém.*, II, col. 1269-1273; P. De Ambroggi in *Enciclop. Catt.*, VII, col. 1845. — Per l'autenticità e l'esegesi: M.-J. Lagrange, *Év. selon S. Luc* (1927) 44-54; A. Cellini in *La Scuola Catt.* 11 (1916) 325-341, 413-425, 527-538. – Per la sola esegesi: Fr Zorell in *Verbum Domini* 2 (1922) 194-98; L. Fonk, *M. in ore Virginis Assumptae*, ivi, p. 227-32. — Considerazioni spirituali: M. Preve, *Armonie del M.*, Alba 1950.

MAGNO (*Maginaldo*, *Maginoldo*, *Meginoldo*, *Magnoaldo*; tedesco *Mang*), O. S. B., S. († 6 IX–c. 750), apostolo dell'Algovia. Secondo l'antica leggenda, infarcita di favole, M. e Teodoro erano aiutanti del parroco Willimaro ad Arbon sulla sponda meridionale del lago di Costanza. S. Gallo (v.) di passaggio ad Arbon, essendosi ammalato fu assistito dai due giovani. Questi poi lo seguirono e furono i primi abitatori della *Cella S. Galluni*, che divenne il convento di S. Gallo. M. assistè con S. Gallo al sinodo di Costanza (614), e vi fu ordinato diacono. Morto S. Gallo (646), M. prese la direzione della Congregazione, che viveva secondo la Regola di S. Colombano. Alcuni anni dopo, i soldati del conte Otwain saccheggiarono quella regione e il convento, non risparmiando la tomba di S. Gallo. M. e Teodoro vennero feriti. Il convento e la tomba furono tosto restaurate dal vescovo Boso di Costanza, il quale a M. e a Teodoro, che ne mostravano desiderio, permise di recarsi tra le popolazioni ancora pagane. A loro si unì il prete Tozzo, della diocesi di Augsburg.

Si recarono prima a Bregenz, dove M. rese la vista a un cieco che gli chiedeva l'elemosina (questi aveva esclamato: *Domine, video, quoniam magnus es tu et magna opera tua*, donde al Santo venne il nome di *Magno*) e che si unì ai tre apostoli. Portavano una fiaccola che di notte s'accendeva da sè stessa, nè i venti, nè le tempeste valevano a spegnerla. M. purgava quelle regioni da draghi, serpenti e bestie feroci.

Avendo operate molte conversioni a Campidona (l'odierno Kempten), M. vi lasciò il cieco e Teodoro, perchè vi coltivassero il buon seme gettato. Egli con Tozzo si trasferì ad Epfach (Eptatico, *Abodiacum*) sul fiume Lech, dove soggiornava da alcun tempo il vescovo Wikterp di Augsburg. Da questo ottennero l'autorizzazione di predicare e anche una guida per penetrare in quelle regioni montuose. Continuarono il viaggio sulla destra del Lech. In un certo luogo fondarono una cappella, consacrata poi dal vescovo Wikterp alla Vergine e a S. Floriano; così ebbe origine il villaggio di Waltenhofen, di cui Tozzo fu il primo parroco.

Più innanzi M., passato sulla sinistra del Lech, edificò una cella e un'altra cappella. Wikterp la dedicò al Salvatore, inviando nello stesso tempo a M. alcuni chierici che vivessero con lui in comunità. Così ebbe origine il celebre convento di Füssen.

A Füssen M. continuò la sua opera apostolica e civilizzatrice (a lui s'attribuisce pure la scoperta e attivazione della miniera di ferro del monte Säuling o Suilinc) per 20 anni, istituendo varie parrocchie nei dintorni. Morì assistito da Teodoro che era divenuto vescovo di Augsburg. Sepolto nell'oratorio da lui edificato, più tardi (c. 850) venne tra-

sferito nella chiesa recentemente riedificata. Nelle peripezie della chiesa e del convento, le reliquie andarono perdute; quelle ritrovate nel 1469 nella cripta del Santo non hanno probabilità di essere autentiche.

La sua festa, 6 settembre, si celebra solennemente a Füssen a partire dal sec. IX, donde passò nelle regioni della Svizzera e della Germania meridionale e anche nel Belgio. A Colonia appare nel sec. XIII. Di particolare venerazione fu oggetto il suo bastone, che si credeva efficace contro gli insetti nocivi delle coltivazioni. M. è iscritto nei Martirologi benedettini, ma non ha ancora trovato posto nel Martirologio romano. — La *Vita*, attribuita a Teodoro fondatore di Kempten, rimaneggiata da Ermanrico di Ellwangen, è in Acta SS. *Sept.* II (Ven. 1753) *die* 6, p. 735-58. Fu ripresa nella *Vita* scritta (c. 1070) da Otloh di S. Emmerano (prologo e paragrafo finale in *Sitzungsber. der kön. Preuss. Akad. der Viss. zu Berlin* 48 [1895] 1095-1110). Il compilatore ha fuso in M. personaggi diversi (in particolare identifica M. con Maginaldo discepolo di S. Colombano), e gli ha attribuito fatti narrati nella *Vita di S. Colombano*, nella *Vita di S. Gallo* di Wal. Strabone, nelle tradizioni popolari e monastiche. L'esistenza di M. risultò incredibilmente lunga e ricca di eventi e di relazioni con fatti e personaggi passati e contemporanei. Cf. il commentario di Acta SS. *l. c.*, p. 696-734. M. deve essere vissuto nella prima metà del sec VIII, primo abbate di Füssen, monastero e rifugio per i pellegrini, in dioc. di Augsburg, presso la frontiera svizzera attuale. Si trovava presso una strada transalpina diretta a Roma passante per Augusta Vindelicorum (Augsburg), Veldivena (Wilten), Matreium (Matrei), Bautzanum (Bolzano). — L. Babenstuber, *S. Magnus, Alpoiorum episcopus*, Tegernsee 1721. — Goldast, *Script. rer. Alam.* I-2 (Francof 1730) 189 ss. — Steichele, *Das Bistum Augsburg*, IV (1883) 349 ss. — F. Baumann, *Gesch. des Allgäus*, I (1883) 93 ss. — B. Sepp, *Magnuslegende*, in *Beilage zur Augsburger Postzeitung* 29 giugno 1901, p. 283 ss. — *Studien u. Mitteil zur Gesch. der Benediktinerordens*, 1901, p. 549 ss; 1920, p. 193 ss. — A. Zimmermann, *Kal. benedict.*, III (Metten 1937) 20 ss.

MAGNO, SS.: — 1) M. di Cesarea in Cappadocia. v. Magno di Fabriteria

2) M. martire (sotto Diocleziano), in Fabriteria secondo il Martir. Geronimiano. Infatti in *Fabrateria vetus* (ora Ceccano nel Lazio) e nel territorio di Fondi il culto di M. fu molto diffuso, come testimoniano vari monumenti e indizi. Festa 19 agosto. — La sua *Passio*, del tutto inattendibile, ebbe molteplici recensioni (*Biblioth. hag. lat.* 5167-74, *Supplem.* 204; Acta SS. *Aug.* III [Ven. 1752] *die* 19, p. 713 ss; v. commentario, p. 701-13). Vi si narra tra l'altro che M. era nativo di Trani nelle Puglie; qui fu vescovo per alcun tempo: in seguito, imprigionato dai persecutori e liberato da un angelo, si mise in viaggio verso il nord, visitò Napoli (dove s'incontrò con S. Gennaro), Roma, le regioni di Fondi, di Terracina; subito il martirio sotto Decio (249-51) e Valeriano (253-59), fu sepolto da S. Paterno. — Per le incursioni dei saraceni, il suo corpo, inumato in una chiesa a lui dedicata presso Fondi, sarebbe stato trasferito a Veroli, indi ad Anagni, quivi rinvenuto e riconosciuto da un vescovo Pietro († 1105). Cf. F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, Faenza 1927, p. 157 s, 300 s.

Secondo un'altra *Passio* (*Bibl. hag. lat.* 5172), M. era di Cesarea di Cappadocia; qui incontrò il martirio sotto Valeriano (270-75) il 19 agosto (cf. Acta SS., *l. c.*, p. 717-19). — *Martyr. Hieron.*, ed. H. Delehaye, Brux. 1931 p. 451.

3) **M.**, XXV vescovo di **Milano**, probabilmente dal 518 al 528, è lodato in un carme (F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I-1, *Milano*, Firenze 1913, p. 221) per la carità dispiegata nel riscattare i prigionieri di guerra. Ugual lode S. Avito di Vienne tributa a un vescovo lombardo, che fu identificato con M. ma che con più probabilità era Massimo vescovo di Pavia antecessore di Ennodio (ivi, p. 222 s). M. morì l'1 nov., ma è festeggiato il 5 nov. Venne sepolto nella chiesa di S. Eustorgio.

4) **M.** di **Trani**. v. Magno di Fabriteria.

MAGNO († 818), consacrato (801) arcivescovo di **Sens** da Leone III a Roma, dove M. si era recato al seguito di Carlomagno. Fu *missus dominicus* (802) di Carlomagno a Orleans, Troyes, Langres, Besançon, Autun. Per ordine dell'imperatore, in collaborazione coi vescovi della provincia di Sens redasse un brevissimo *Libellus de ordine baptismatis* (PL 102, 981-84), dove espone il significato teologico dei riti del Battesimo (seguito dalla Cresima e dalla Comunione eucaristica). Allo stesso imperatore dedicò *Notae juris* (ivi, col. 983-94), dove spiega le abbreviazioni ricorrenti nei testi di diritto. — (*Notitia* da *Gallia christiana*) in PL 102, 979-82. — Hurter, *Nomenclator*, I^4, col. 757.

MAGNO (da *Mansson*, latinizzato M.; oppure dal nome di famiglia *Store* = grande) **Giovanni** (1488-1544), n. a Linköping (Svezia), m. a Roma. Compì gli studi in Germania, in Francia, in Italia. Rappresentò per qualche tempo il governatore di Svezia presso la S. Sede. Rientrato in patria (1523), col favore del nuovo re Gustavo I venne nominato arcivescovo di Upsala (nomina riconosciuta dal Papa solo nel 1533), dopochè l'antecessore Gustavo Trolle era stato esiliato. Il re passò poi al protestantesimo. M. si oppose con grande energia al suo disegno d'introdurre la Riforma nella Svezia. Non seppe o non potè resistere a quel monarca il quale, mentre M. era in Polonia, gli diede un successore protestante sul seggio di Upsala. M. si ritirò a Roma, ove acquistò grande reputazione. Sue opere sono: *Gothorum Suenonumque historia* (Roma 1554, in fol.; Basilea 1558 in 8°) dove con libera fantasia patriottica riporta la serie dei re svedesi fino al tempo del diluvio biblico (l'opera fu utilizzata dal Tasso nel *Torrismondo*); *Historia metropolitanae ecclesiae upsalensis* (Roma 1560), più documentata e attendibile. Raccolse opere di lui il fratello Olao: *Collecta opera* (Roma 1550 in fol.).

Olao (*Olof*), fratello del precedente (1490-1557), n. a Linköping, m. a Roma. Studiò in Germania. Canonico a Upsala, nel 1524 parroco di Stregnés, Gustavo I lo inviò a Roma per ottenere la conferma della nomina di Giovanni ad arcivescovo, e a trattarvi altri affari. Ignoriamo se tornasse poi in Svezia. Visse a Danzica, a Venezia, poi a Roma presso il fratello come segretario. Gli successe come arcivescovo cattolico di Upsala (4-VI-1544), ma non potè prenderne possesso poichè vi trionfava la Riforma protestante. Nel 1546 Paolo III lo inviò

al conc. di Trento dove il M. fu molto attivo (1545–49). Fu anche canonico di S. Lamberto di Liegi. Morì nel convento di S. Brigida a Roma, lasciando: *Tabula terrarum septentrionalium* (Venezia 1539); *Historia de gentibus septentrionalibus* (Roma 1555, Venezia 1565, Basilea 1567) con molte incisioni in legno, che ebbe parecchie versioni e compendi; *Epitome revelationum S. Birgittae*. — J. Martin, *Deux confesseurs de la foi*, in *Université cath.*, 1908, p. 354–76, 596–607; 1909, p. 194–230. — Enc. It., XXI, 937, 938. — G. Buschbell, *Briefe von Joh. u. Ol. M.*, Stockholm 1932. — J. Haglund–J. Svennung in *Kyrkoistorisk arsskrift* 49 (1949) 178–98.

MAGNOALDO, S. v. Magno.

MAGNOBODO (*Maimbeuf*), S., vescovo di Angers. Scrivendo la *Vita* di S. Maurilio (v.), ci lasciò alcuni dati autobiografici. Nato nel 574, elevato alla sede di Angers nel 610, lo troviamo nel 614 al sinodo di Parigi e nel 627 al sinodo di Clichy (falsamente detto di Reims), dopo il quale non si hanno più notizie di lui.

Marbodo di Angers, vescovo di Rennes (v.) nel sec. XI ne scrisse la *Vita*, ricalcando una antica biografia anonima, di scarso valore storico. Secondo questo racconto, M. nato in un giorno dell'Epifania, fu tonsurato da S. Lézin vescovo di Angers, che poi lo prepose al monastero di Chalonnes, lo inviò a Roma per ottenere dal Papa reliquie di S. Giov. Battista destinate al recente monastero del Precursore in Angers, e, presso a morte, lo designò al clero e al popolo come suo successore. Nelle visite alla sua diocesi, M. compì strepitosi miracoli.

Fondò ad Angers la chiesa e il monastero di S. Saturnino. Ivi rimase sepolto (e la chiesa fu dedicata in seguito al suo nome) fino a quando l'edificio fu demolito (1791). Il suo culto, un giorno assai popolare, è oggi decaduto. È invocato qua e là come protettore degli armenti (forse per una fantasiosa interpretazione del suo nome Maimbeuf: « qui a la main sur les boeufs »). Festa 15 ott., in seguito 16 ott. — *Vita* anonima (*Bibl. hag. lat.* 5151–52) in Acta SS. *Oct.* VII–2 (Par.–Romae 1869) *die* 16, p. 940–50 (v. commentario, p. 928–40). — *Vita* di Marbodo, in PL 171, 1547–62. — L. Duchesne, *Fastes épiscop.*, II², 358 s. — Mansi, X, 539, 593. — Hefele–Leclercq, III, 260, nota 2.

MAGOG. v. Gog e Magog.

MAGRI (*Macer*, *Macrus*) **Domenico** (1604–1672), n. a La Vallette (Malta), m. a Viterbo. Entrato nello stato ecclesiastico, passò a Roma per studiare filosofia. Il card. Alessandro Orsini incaricò il giovine, ancor prima che terminasse gli studi, d'una importante missione al patriarca dei maroniti. Il M., dopo aver approfondita la lingua araba, compì egregiamente il compito affidatogli, lasciando una relazione del suo viaggio: *Breve racconto del viaggio al monte Libano* (Viterbo 1654, Roma 1655). Tornato a Roma, fu consacrato sacerdote. In Malta si diede con zelo alla cura d'anime ed alla predicazione. Spesso veniva richiamato a Roma, specialmente dal card. Paleotti, che se ne serviva per preparare la traduzione araba della Bibbia. Frutto dei suoi studi biblici fu *Ἀντιλογίαι seu contradictiones apparentes et conciliationes Scripturae a diversis auctoribus expositae* (Venezia 1645, 1653; a cura del fratello Carlo l'opera riapparve con aggiunte postume, Roma 1677, Venezia 1712; la migliore edizione è quella di Parigi 1685). Il card. Francesco Maria Brancacci, vescovo di Viterbo, gli assegnò a Viterbo un canonicato (1654). Più tardi il M. venne nominato protonotario apostolico e consultore della Congregazione dell'Indice. È specialmente noto pel suo lessico archeologico tuttora apprezzato: *Notizia de' vocaboli ecclesiastici con la dichiarazione delle cerimonie, dell'origine dei riti sacri, voci barbare e frasi usate dai SS. Padri, concili e scrittori ecclesiastici* (Messina 1644; Roma 1650, 1669). Il fratello Carlo ne diede una buona traduzione latina (*Hierolexicon*, 2 voll., Roma 1677, Venezia 1712; altre versioni incomplete erano già state pubblicate all'estero: una edizione migliorata ed accresciuta è quella di St. Sciugliaca, Bologna 1765–1767, 2 voll.). Il M. pubblicò pure il *Martyrologium Romanum* (Roma 1668), con correzioni e indici. Coll'anagramma di *Nicodemo Grima* pubblicò a Viterbo una popolare spiegazione degli inni del breviario, ripubblicata a Venezia nel 1729. Curò una buona edizione delle opere del celebre critico Latino Latinio: *Latini Latinii epistolae, conjecturae et observationes* (2 voll., Roma–Viterbo 1659–1667) e *Bibliotheca sacra et profana, sive observationes, correctiones, conjecturae et variae lectiones in sacros et profanos scriptores* (2 voll., Roma 1677). — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 154 s.

MAGRI Pietro (1873–1937), sacerdote piissimo e insigne compositore, n. a Vigarano Mainarda, m. a Oropa. La sua carriera artistica incominciò nel Seminario di Faenza, ove studiava, e progredì in quella stessa città, a Venezia (1898), ove fu discepolo e amico di Perosi, a Bari, a Vercelli, e, dal 1919, nella mistica quiete del santuario di Oropa, dove era organista.

Le sue opere (fra cui sono notevoli 6 *Oratorii*) si contano a più di 700, in massima parte edite. Per esse il M. primeggia tra i pionieri del rinnovamento della musica sacra. La sua arte è calda, schietta, semplice e serena, nobile e affascinante, e non è priva di originalità.

MĀHABHARATA, epopea dei Bharatidi, massimo poema dell'India e dell'Induismo (v.), il più ampio di tutte le letterature, miniera inesauribile di notizie e di documenti. Già, probabilmente, compiuto « nelle linee principali » fin dal V o VI sec. a. C., altri materiali si aggiunsero nelle età successive, ampliando e trasformando il contenuto primitivo. Fa posto anche a infinite leggende di contenuto mistico–religioso, disquisizioni teogoniche e teosofiche, vite e miracoli di asceti famosi, storie relative a fondazioni di templi e pellegrinaggi, e riflette, immenso e vivace caleidoscopio, l'alternarsi, il predominare, il decadere delle credenze e dei culti dell'India antica e medievale, soprattutto dei *Vishnuiti* e dei *Çivaiti*.

Se, come vogliono alcuni critici, nel rifacimento del M. ebbero parte precipua i brahmani, che lo elaborarono ed alterarono perchè servisse a loro scopi particolari (e in alcune parti del poema tale influenza brahmanica è evidente), si comprende come, anche per questo lato, lo studio di esso debba riuscire importante per le ricerche di storia religiosa indiana. — v. P. E. Pavolini, *Mahābhārata: episodi scelti e tradotti, collegati col racconto dell'intero poema* (Palermo 1902); nella introduzione sono accennate le questioni più importanti relative alla composizione ed al carattere del poema, e si indicano le opere più necessarie allo studio di questa

« vera e propria enciclopedia... paragonabile nello stesso tempo a quello che fu l'*Iliade* per i Greci e la *Divina Commedia* per noi ». — Per edizioni, versioni e studi, v. Enc. It., XXI, 942, e bibliogr. segnata sotto India e Induismo.

MAHADEVA Ayer (*Rao-Sahib*), bramino convertito (1869-1922), n. a Maniakudi (Tanjore in India). Entrato (1888) nel collegio S. Giuseppe di Trichinopoli per conseguirvi il baccalaureato, fu dapprima intransigente difensore dell'ortodossia bramínica, indi a partire dalla fine del 1889 si maturò in lui la conversione al cattolicesimo. Sotto l'influsso del p. Billard, meditando l'*Imitazione di Cristo*, le *Confessioni* di S. Agostino, la Bibbia, le vite dei Santi, alcuni trattati dottrinali cattolici, trovò la rigorosa realtà del mondo, che l'induismo vanificava in un lungo sogno, l'amore di Dio, sconosciuto all'induismo, una moralità sublime, mentre il panteismo, l'ateismo, l'evoluzionismo dell'antico induismo gli apparvero « indegne contraffazioni », « enorme confusione » (come scriveva il 15 nov. 1892 al cognato), le dottrine dei teosofi gli apparvero « enigma e mistero » e quelle dei filosofi moderni gli apparvero insensate, contraddittorie, d'accordo soltanto nel negare Dio e nel suggerire la moralità dell'egoismo e dell'utilitarismo. Affinchè la sua conversione fosse più efficace esempio pensò di costituire un cenacolo di bramini convertiti. Lo seguirono infatti la moglie Sarathambal (con la figlia), la sorella, il cognato e un altro bramino: si raccolsero in una casa affittata in un quartiere pagano. È incredibile quanto dovette soffrire da parte dei familiari. Per alcun tempo parve che la moglie stessa, circuita e minacciata dai parenti, lo avesse abbandonato, apostatando: ma, vinta ogni manovra dei persecutori, potè ricongiungersi a lui.

Dal governo, sulla fine della vita, M. ebbe il titolo di *Rao-Sahib* come riconoscimento della sua fedeltà nelle amministrazioni a lui affidate. Di lui scrisse un missionario: « Era per me il tipo del vero cattolico, e lo veneravo tanto quanto lo stimavo. La sua fede era così viva e comunicativa! Il suo zelo era così schietto e così esteso! La sua carità così amabile e disinteressata! La sua umiltà così profonda e sincera!.... Mi sento piuttosto spinto a invocarlo che non a pregare per il riposo della sua anima » (C. Testore, *Cristo fra i bramini*, Venezia, p. 16). — Lacombe, *Rao-Sahib, M. A., un brame converti*, Paris-Tournai 1929. — G. Lacouagne, *Le Christ chez les bramahs du Maduré*, in *Xaveriana* luglio 1928.

MAHDI, è il salvatore e riparatore aspettato, alla fine del mondo, da alcune correnti dell'Islamismo (v.). L'aspettazione del M. è un'eresia estranea alla ortodossia maomettana, per la quale Maometto è il suggello definitivo dei profeti.

Il M. (*al-Mahdi*) è *l'inviato da Dio* destinato a comparir sulla terra, alla fine del mondo, per recarvi la verità e la giustizia che da gran tempo se ne sono dipartite. Questa dottrina è accettata da vaste sette maomettane, specialmente da Sciiti (v.), Assassini, Qarmathi, Drusi... (v. pure Ismailiti). Costoro credevano che un membro di qualche casa principesca, specialmente di quella di Alì genero di Maometto, fosse il M. Pretendevano più di tutti a questa dignità i califfi Fātimiti d'Egitto (discendenti da Fātima, figlia di Maometto, poi moglie di Alì); ad uno di essi, Al-Hākim, uomo ferocissimo e stravagante, i settari fecero credere ch'egli appunto fosse il M., sicchè si fece adorare come tale, e, per coonestare certa credenza secondo cui il M. è tenuto da Dio in luogo nascosto e remoto donde poi Dio lo trarrà fuori alla fine del mondo, egli, come pare, andò a morire volontario in luoghi deserti da tutti ignorati (v. Ismailiti, IV). Molti personaggi si spacciarono per il M. e trovaron partigiani, ma finiron quasi tutti miseramente per l'opposizione di califfi ortodossi. Uno dei più celebri fu Zeyd-ibn-Alì, discendente da Alì, che, credendosi il M., aspirava al califfato. Radunò in Kūfa un nerbo di partigiani. Suo fratello gli predisse che sarebbe finito sulle forche, e difatti il califfo Hishām, dopo averlo sconfitto in battaglia, ordinò che il cadavere di lui fosse appeso. Tuttavia il *mahdismo* e i torbidi connessi con diverse apparizioni di M., non vennero mai meno.

Sembra che la dottrina del M. sia di origine persiana, zoroastriana: nell'*Avesta* è fatta parola d'un futuro riparatore, detto il Saoshyant, che, figlio della vergine Eredafedhri, verrà alla fine dei secoli dall'Oriente, presiederà alla risurrezione dei morti e ricondurrà in terra per sempre il regno del bene. La quale credenza, alla sua volta, deve essere un'eco lontana e deformata delle idee messianiche trasmesse dalla prima rivelazione divina alle origini della storia umana e consegnate alla Bibbia: v. Messia. — Enc. It., XXI, 943 s, con informazioni sul recente mahdismo sudanese, e bibl. Aggiungi: J. Darmesteter, *Le M.*, Paris 1885. — E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.

MAHLER Giorgio, O.F.M. († 1709 o 1719), n. nel cantone di Lucerna, professore di morale a Costanza e a Friburgo di Sv., esimio scotista. Scrisse: *Sacramenta legis gratiae ad mentem Duns Scoti* (1678) e *Theologia Subtilis Duns Scoti* (1702). — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 648. — B. Fleury, in *Archives de la Société d'histoire du Canton Fribourg*, 8 (1907) 341.

MAI Angelo, Card (1782-1854), n. a Schilpario (valle di Scalve, prov. di Bergamo), m. a Castelgandolfo. Seguendo il B. Pignatelli (v.), con altri bergamaschi — Grassi Gianantonio, Grassi Nicola (morto a Roma in concetto di santità, liturgista), Grassi Gius. (laico, infermiere e biografo del Pignatelli), Soranzo Antonio († 1812 nella Russia Bianca) — si recò a Colorno presso Parma (16-IX-1799) ed entrò fra i Gesuiti. Fu dunque uno dei pionieri della ricostituzione della Compagnia in Italia. I tempi difficili lo costrinsero a trasferirsi da Colorno a Parma (nel Collegio dei Nobili dei SS. Rocco e Caterina, dove insegnò, 1803), a Napoli (Collegio Massimo, dove insegnò), a Roma (Collegio Romano), a Orvieto (dove compì gli studi di teologia e ricevette il suddiaconato e il diaconato; ebbe maestri gli ex-gesuiti spagnuoli Montero e Menchaca, ma non è provato che costoro lo avviassero allo studio dei palinsesti, come solitamente si narra), a Roma (S. Pantaleo ai Monti; qui probabilmente fu ordinato sacerdote nel 1810), e finalmente a Milano. Il 16-XII-1810 entra come scrittore di lingue orientali all'Ambrosiana, e il 4-V-1816 è nominato dottore. Già celebre per le sue scoperte filologiche, fu invitato alla Vaticana (1818). Terminò i lavori in corso e il 31-X-1819 lasciò Milano. Il 7-XI-1819 entrò come prefetto nella Bibliot. Vaticana. Per suggerimento dei cardinali Consalvi e Litta, Pio VII e il generale della Com-

pagnia L. Fortis, il M. fu tolto dall'Ordine dei Gesuiti (1819), poichè si giudicò che egli sarebbe stato più utile alla Chiesa nella Biblioteca che in seno alla Compagnia. Coi confratelli, peraltro, il M. conservò sempre amichevole consuetudine. Inaugurò il suo lavoro alla Vaticana con la sensazionale scoperta del *De republica* di Cicerone (23-XI-1819), cui seguirono altre senza numero e pure di pregio, che diedero al M. una fama europea. Subì anche contrarietà da parte dei colleghi Amati e Lanci e nella celebre questione dei geroglifici suscitata da Champollion.

Il 16-VIII-1833 fu eletto segretario di Propaganda, sostituito alla prefettura della Vaticana dal Mezzofanti (v.). Ebbe tuttavia il permesso di portarsi in casa i codici che desiderava esaminare. Presiedette anche la commissione per la correzione dei libri della Chiesa orientale. Il 12-II-1838 fu creato cardinale assieme al Mezzofanti. Dal 5-III-1843 fu prefetto della S. Congr. dell'Indice (fino al 1848? è certo che quando fu condannato Rosmini, il M. non era prefetto. Gli successe il Benetti), e nel 1851-53 prefetto della S. Congr. del Concilio. Nel 1854, morto il Lambruschini (v.), gli subentrò come card. bibliotecario di S. Romana Chiesa.

La storia della cultura deve a lui soprattutto la pubblicazione e spesso anche la scoperta di innumerevoli scritti inediti di autori pagani e cristiani antichi, rintracciati sui palinsesti, specialmente bobbiesi, e sui codici delle biblioteche da lui esplorate.

Dell'epoca precristiana fece conoscere (dandone anche eleganti versioni e presentazioni latine): varie pitture riguadanti i poemi di Omero: un sommario; della tragedia di Euripide, le *Pleiadi*; un'orazione di Aristide contro Demostene, un discorso di Iseo; un frammento greco circa i corpi nuotanti sulle acque, di Archimede; frammenti di Polibio e di Caio Gracco; la *Repubblica* di Cicerone, e frammenti di varie orazioni del medesimo; le storie romane di Dionigi d'Alicarnasso dal XII al XX libro e squarci della storia di Diodoro Siculo; frammenti di un'orazione di Lelio; varie pitture riguardanti i poemi di Virgilio. — Del I secolo dell'èra volgare: commentario greco del filosofo Ennio sulla metafisica di Aristotele; frammenti del poeta Persio: nuove favole di Fedro; alcuni scritti di Filone Ebreo, frammenti delle storie di Sallustio e di Rufo. — Del II secolo: tre frammenti storici di Appiano; le opere, stimate perdute, di Frontone; frammenti di Giovenale; quattro nuovi libri Sibillini; fac-simile di un antichissimo codice di Terenzio, conservato alla Vaticana. — Del III secolo: due capitoli in greco sull'arte della guerra ed alcune sentenze militari di Asclepiodoto; estratti, delle storie dell'ateniese Desippo; frammenti delle storie di Dione Cassio; sulle cose che scrisse Aristotile contro la repubblica di Platone, opera di Eubulo filosofo; frammento greco di Giuliano di Laodicea sull'uso dell'astrologia; *De arboribus pomiferis sive de medicina ex pomis*, di Gargillo Marziale. — Del IV secolo: itinerario di Alessandro; frammenti inediti di Eunapio; quattro discorsi di Libanio; libro di Giunone filosofo sulla descrizione del mondo; greci frammenti del IV e V libro della scienza politica di Pietro, maestro degli ufficiali di Giustiniano; discorso del filosofo Temistio; orazioni di Simmaco. — Del V-VI secolo: greco commentario di Ammonio in Daniele; opuscolo mitologico di Nonnio, sugli aforismi d'Ippocrate; commentario di Teofilo; carme sulla Passione di Gesù Cristo di Vittorino marsigliese; frammenti siriaci di Zaccaria sulla origine e sugli edifici di Roma; alcuni libri di Apponio sulla *Cantica*; scritti inediti di Boezio e del retore Coricio: versi di Venanzio Fortunato; trattato di Giustiniano contro i monofisiti; scritti di Leonzio gerosolimitano e di Martino vescovo spagnuolo: 104 lettere greche di Procopio il sofista; le otto parti dell'orazione del grammatico Virgilio Marone; frammenti di Severo di Antiochia e di Teodoro — Del VII-VIII secolo: frammenti inediti di Cassiodoro; greca esposizione del medico ateniese Stefano sui prognostici d'Ippocrate; sulla ortografia di S. Isidoro di Siviglia; frammenti del grammatico Filone Filopono e di S. Aldelmo; collezione e interpretazione delle storie, di cui fa uso S. Gregorio, scritta da Cosma gerosolimitano; 165 lettere greche e un trattato della vita cristiana di Nicolò arcivescovo costantinopolitano. — Del IX secolo: cinque libri di Alavino, diacono inglese, sull'*Apocalisse*; frammenti delle opere di Anastasio bibliotecario, e la versione di lui dei tre discorsi di S. Cirillo; discorso dell'imperatore Basilio ai suoi figli: prefazioni ai commentari di Claudio, vescovo di Torino, alle lettere di S. Paolo; lettera di Floro, diacono di Lione, sulla emendazione del Salterio: esposizione di alcuni Salmi di Eremberto monaco cassinese: un frammento di Giorgio Amartolo sulla scienza dei barbari; un carme dommatico alla Vergine, di Incmaro di Reims: versi di Giovanni Scoto; due trattati in greco di Niceforo bizantino contro gli iconomachi; discorsi greci e latini di Fozio; il prologo ad *Flores Psalmorum* di Prudenzio; il libro *De rectoribus christianis* di Sedulio Scoto; commentario sopra Osea e spiegazioni sui *Proverbi*, di Remigio di Autun. — Del X secolo: questioni grammaticali dell'inglese Abbone; testamento di Attone il vecchio, vescovo di Vercelli; 18 discorsi e il *Polypticum seu perpendiculum* di Attone juniore; vita di S. Nicolò da Mira scritta da Giovanni diacono; discorso del monaco Lorenzo sulla vigilia di S. Benedetto. — Del XI secolo: prologo alla vita di S. Scolastica, e omelia nel giorno del suo natalizio, del cardinale Alberico; frammento dell'*Historia pontificia* di Bonizone da Sutri; sulla Pasqua di Gesù Cristo, discorso di Enrico vescovo di Parma; cinque lettere dell'imperatore Enrico IV: prologo di Leone, prete, alla vita di S. Giovanni Crisostomo; 13 opuscoli del monaco Odoranno: frammenti di Paolo diacono, monaco cassinese; *Expositio canonis Missae* secondo S. Pier Damiani; scritti di Pietro vescovo di Napoli; inno del re Roberto. — Del XII secolo: sommario della collezione canonica di Anselmo arcivescovo di Canterbury; frammenti storici di Cencio Camerario; commentario greco sull'inno della Pentecoste di S. Giovanni Damasceno; frammenti dell'opera sulla riforma della vita monastica di Eustato Tessalonicese; commentari greci di Giovanni Zonara e di Teodoro Prodromo sui canoni del Damasceno; estratto del libro *De officiis ecclesiasticis* di Sicardo, vescovo di Cremona; disputa con Narsete, patriarca armeno, scritta da Teoriano. — Del XIII secolo: opuscolo grammaticale di Bonifacio, arcivescovo di Magonza; *Nomocanon Ecclesiae Antiochenae* del giacobita Gregorio, tradotto dall'Assemani; 11 di-

scorsi ed altri scritti di Innocenzo III; trattato greco di Metodio sul dovere dei popoli di non separarsi dal loro pastore; discorso greco e latino di Niceforo, sul modo con cui deve comportarsi un re; estratti del trattato sulla fede ortodossa, di Niceta; *Notitia cardinalium* di Riccardo da Cluny. — Del XIV secolo: catalogo delle vite dei Papi da S. Pietro a S. Gregorio VII, di Bernardo Guidone; squarci latini del Petrarca; ode italiana in onore di Maria Vergine, di Simone da Siena. — Dal XV secolo: lamento di Francesco da Battifolle, conte di Poppi, e risposta al medesimo; estratto di un greco commentario di Canebuzio su Dionigi d'Alicarnasso; commentario di Cinzio sull'*Eneide*; tre lettere del Guarini, lettere scelte del Poggio e sua orazione in morte del card. Cesarini; versione latina di quattro libri dell'*Iliade*, fatta da Angelo Poliziano; scritti di Vespasiano fiorentino. — Del XVI secolo: brano di una lettera di Adriano VI; sei lettere del card. Aleandro; *Sarca*, poema latino del Bembo; estratti degli scritti del card. Commendoni, di Girolamo Donato, di Panvinio, di Francesco Poggio, del Sadoleto; varie lettere di Antonio Gaiateo, di Enrico VII ed una di Leone X; un opuscolo del vescovo Massarelli sull'elezione dei Papi; un altro di Antonio Maria Graziano; alcuni versi inediti del Sannazzaro. — Del XVII secolo; breve trattato della storia, di Bernardino Baldi: lettera di Clemente VIII a Graziano; discorso del card. Pallavicini, se il principe debba essere letterato; opuscoli del card. Valerio; *Vitae proregum regni et urbis Neapolis*, di Cesare Capaccio; brani di opere di Giuseppe Simone Assemani...

Enorme mole di sue scoperte pubblicò (o ripubblicò) nelle celebri collezioni: *Scriptores veterum nova collectio e Vaticanis codd. edita* (Roma 1825-38, 10 voll.); *Classici auctores ex codd. Vaticanis* (ivi 1828-38, 10 voll.); *Spicilegium Romanum* (ivi 1839-44, 10 voll.); *Nova Patrum bibliotheca*, I-VII, ivi 1852-57; continuata da G. Cozza-Luzi, VIII-X, ivi 1871-1905).

Nell'ultimo ventennio il M. predilesse la ricerca nel campo della Patristica (v.), nel quale la sua opera fu la premessa indispensabile alla impresa del Migne (v.). Pubblicò preziosi testi di scrittori ecclesiastici antichi, fra i quali: frammenti della *Gerarchia* di Dionigi Areopagita, di Dionigi Alessandrino, di S. Cipriano; *Esortazione agli ecclesiastici* del papa Eutichiano; estratto del trattato dell'Incarnazione del papa Felice I; frammenti di Origene e di S. Ippolito; una lettera di S. Ambrogio; una di S. Atanasio; commentario di S. Basilio su Daniele; un altro di S. Cirillo su Luca, sui Profeti, altri molti scritti dello stesso Padre; vari opuscoli di Eusebio di Cesarea; frammenti di S. Gregorio Nisseno e di S. Gregorio Nazianzeno; moltissimi discorsi di S. Agostino, di S. Eusebio di Alessandria; nuovi scritti del Crisostomo, di S. Girolamo; omelie di S. Proclo; versi di S. Paolino da Nola; frammenti di S. Efrem e di S. Gregorio prete; inni di S. Giovanni Damasceno; i canoni della Chiesa armena; frammenti latini della versione italica della Sacra Scrittura; una versione di S. Matteo, anteriore a quella di S. Girolamo; canoni di concili; cronache; epigrafi cristiane...

Nel *Catalogo dei papiri egiziani* p. 77, il M. scriveva: « Per trarre un'opera da un palinsesto ci vuole intelligenza, dottrina, non iattanza; cognizione di lingue, non di vocabolari; sapere di interprete, non arroganza di usurpato titolo; critica e ingegno, non paradossi; vasta lettura di classici in fonte, non spicilegi carpiti in moderni autori; verità, non impostura ». Queste doti egli ebbe in sommo grado, benchè, naturalmente, in tanta e così varia massa di pubblicazioni non fu sempre ugualmente felice nel recensire, restituire, interpretare, situare nel tempo, commentare i testi. Il suo ardore umanistico l'aveva spinto a scrutare, oltre l'Ambrosiana e la Vaticana, anche le biblioteche Laurenziana di Firenze, la Marciana di Venezia, la Nazionale di Parigi, le capitolari di Verona, di Novara e di Monza, la reale di Torino, la pubblica di Bologna, di Napoli, di Pesaro (la Oliveriana), la Malatestiana di Cesena, le monastiche di Montecassino, di Subiaco, di Grottaferrata, la Basiliana di Messina, dappertutto raccogliendo tesori di sapienza sacra e profana, con pazienza e acribia.

Nè si creda che fosse guidato da un semplice amore umanistico. Era sua ferma convinzione che un efficace Risorgimento dovesse cominciare dalla riforma religiosa e che la riforma religiosa dovesse cominciare dalla lotta contro l'ignoranza di cui soffriva anche il clero e perfino nelle materie ecclesiastiche. Forse nessuno, come il M., fu nel sec. XIX tanto benemerito nell'apostolato della cultura.

E si può pensare che la sua anima lucida e aliena dalla retorica accarezzasse progetti coraggiosi, forse audaci, di riforme religiose (ma sono fantasie certi propositi temerari, come l'abolizione del celibato ecclesiastico, che gli mettono in bocca i facitori di storie romanzate).

Il suo nome fu grande in tutta Europa. Più di 40 accademie italiane e straniere lo annoverarono fra i loro soci di onore o corrispondenti. Le biblioteche si fornivano del suo ritratto. Lo storico e antiquario Niebuhr (col quale il M. aveva polemizzato a proposito di Frontone) gli applicò i versi di Ennio per dirlo « uomo divinamente alla sua età accordato, cui nessuno, indigeno o straniero, potrà mai dei suoi meriti degnamente compensare ». Il Leopardi (che poi gli si opporrà per essere stato preceduto nella stampa di un frammento di Libanio), in occasione della più celebre scoperta del M., il *De republica* di Cicerone, gli indirizzò la canzone entusiastica « Italo ardito ».

In gioventù aveva dato la versione italiana dei Salmi sull'originale ebraico (ms. alla Vaticana, Cod. Vat. Lat. 9557-9558), aveva scritto buoni versi italiani e latini, eleganti lettere latine e greche. Con perfetto gusto trattò il latino nel presentare e annotare le sue pubblicazioni.

In morte, nominò i poveri di Schilpario eredi universali delle sue cospicue sostanze, che dovevano essere amministrate da anziani del luogo sotto il controllo del vescovo di Bergamo. I suoi mss. furono donati alla Vaticana. La sua biblioteca doveva essere stimata e venduta: il ricavato della vendita doveva essere destinata ai poveri di Schilpario. Qualora fosse stata acquistata dalla S. Sede, il prezzo andava ridotto a metà di quello stimato. (Fu acquistata infatti da Pio IX, esecutore il card. Lud. Altieri).

Bibl. — Sommervogel, V, 323-29. — B. Prina, *Biografia*, Bergamo 1882. — G. Cozza-Luzi, *I grandi lavori del card. M.*, in *Bessarione* 7 (1904) 103-33, 8 (1905) 59-74, 9 (1905) 308-17, 10 (1906) 169-82. — E. Amann in *Dic. de Théol. cath.*, IX,

col. 1650-53 inesatto. — G. Pesenti, *A. M. Notizie e documenti dell'infanzia e della giovinezza (1782-1811)*, in *Boll. della civ. Bibl. di Bergamo* 16 (1922) 153-75. — P. Pirri, *Il Colombo dell'Ambrosiana. Lettere di A. M. a G. Andres*, in *Civ. Catt.* 1934-I, p. 55-71, 154-69, 277-89. — G. Gervasoni, *A. M.*, Milano 1924; *A. M.*, Bergamo 1954 (bibl. a p. 81-86); *A. M. Tito Cicconi e Bern. de Rossi*, in *Scuola Catt.*, agosto e sett. 55 (1928) 123-33, 204-18; *Versi ital. e latini di A. M.*, ivi, apr. 1928, p. 288-99; *Studi e ricerche sui filologi e la filologia classica tra il '700 e l'800 in Italia*, Bergamo 1929; vari articoli sulla rivista *Bergomum* 1931-34; *G. Leopardi filologo e poeta nei suoi rapporti con A. M.*, Bergamo 1934; *L'ambiente letterario milanese nel secondo decennio dell'800. A. M. alla Bibl. Ambrosiana*, Firenze 1936; *Champollion in Italia e la prima nostra egittologia*, con lettere inedite di Champollion, Rosellini, Peyron e M., in *Rendiconti dell'Ist. Lomb. di scienze e lett.* 84 (1951), estratto, Milano 1951. — Lo stesso autore dirige i lavori del comitato bergamasco per l'ediz. delle lettere del M. Cf. Id., *Per un epistolario completo di A. M.*, in *Miscellanea Giov. Galbiati* II (Milano 1951) 369-75.

MAI Giordano, al secolo **Enrico**, fratello laico O. F. M. (1866–1922), n. Buer, in Westfalia, nono di 10 figli, esercitò per diversi anni il mestiere del sellaio insieme col padre, prestò servizio militare, poi (1895) scelse la Regola dei Francescani vivendo in vari conventi della Westfalia e della Renania, infine a Dortmund, ove morì, in odore di santità. Amava la preghiera ed il silenzio, s'interessava delle varie attività di apostolato dei sacerdoti per aiutarle con la preghiera e la penitenza. Era specialmente devoto dell'Eucaristia e della Vergine. Offrì la sua vita al Signore per l'espiazione dei peccati altrui. Della sua venerata salma, deposta nel cimitero comunale di Dortmund, nel 1932 si fece la ricognizione e il 20-VIII-1950 la traslazione nella vicina chiesa dei Francescani con straordinario concorso di popolo e di autorità. Numerose biografie citate in *Lex. f. Theol. u. kirche*, VI, col. 791.

MAIANO (da), fratelli, **Benedetto**, **Giovanni**, **Giuliano**, detti da M. dal luogo di nascita, vicino a Firenze. I più noti sono Benedetto e Giuliano.

Benedetto, la cui vita è oscura per lo stesso Vasari, fu scultore, architetto e legnaiolo. Dei lavori d'intaglio dei primi anni, che pur lo resero celebre al suo tempo (sarebbe stato chiamato anche alla corte d'Ungheria), non son rimasti che i sofà, fitti nella sala degli Otto e nella sala d'udienza di Palazzo Vecchio e gli armadi di S. Maria del Fiore, eseguiti in collaborazione col fratello Giuliano: già vi si accennano delicate forme architettoniche. In seguito si dedicò alla scultura. Una delle prime opere fu l'*arca di S. Savino*, nel duomo di Faenza, decorata di 6 bassorilievi colla storia del Santo. Qui e più ancora nell'*altare di S. Fina* nella collegiata di S. Gimignano, appare l'assistenza architettonica di Giuliano. Un capolavoro è il *pulpito di S. Croce*, con 5 pannelli dedicati alla vita di S. Francesco, lavorati con bravure prospettiche ghibertiane e con morbidezze alla Rossellino. Altre opere d'arte sacra e profana di B. si trovano in diverse città, come Prato, Siena, Loreto, Napoli.

La fama di B. come architetto è giustificata anche solo dai disegni di *Palazzo Strozzi* a Firenze, sintesi e perfezionamento di quanto già Brunelleschi e Michelozzo avevano attuato, e dall'aereo *portico di S. Maria delle Grazie* presso Arezzo.

A **Giuliano**, che fu principalmente architetto, si deve la *porta Capuana* di Napoli, dal Burckhardt giudicata forse la più bella porta di tutto il Rinascimento, il *Palazzo Strozzino* a Firenze, il *chiostro delle SS. Flora e Lucilla* in Arezzo, il *Palazzo Spannocchi* a Siena e la *cattedrale di Faenza*.

MAID(E)STONE (di) Riccardo, carmelitano († 1396). v. Lavingham Ricc., in fondo. Originario del Kent, si fece religioso ad Aylesford A Oxford conseguì i gradi accademici. Della sua abbondante produzione — commentari biblici, trattati polemici circa la questione della Povertà (v.), contro i Lollardi (v.) e i Wiclefiti (v.), specialmente contro il wiclefita Giov. Ashwarby, questioni teologico-canoniche, commento al IV delle Sentenze, sermoni — è pubblicato solo il poema *Super concordia regis Ricardi et civium Londinensium* e forse i *Sermones dominicales: Dormi secure* (1480?; Lione 1494; Parigi 1520). — Cosme de Villiers, *Biblioth. carmel.*, II, 682 s. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, XIII, col. 2069. — B. M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saec. XIV ex Ordine Carmelitarum*, Lovanio 1932, p. 48 s.

MAIELLA Gerardo, S., n. nell'aprile 1726 (battezzato il 23) da un modesto sarto di Muro Lucano, sembrò che gli fosse infuso il carisma della santità, tanto precoci ne furono le manifestazioni. Ancor bimbetto, conversava familiarmente con Gesù e Maria, e veniva comunicato dall'arcangelo Michele. Fanciullo, dava prove di eroica pazienza, d'accessissima pietà verso il SS. Sacramento. Giovane di angelica purezza, preso dalla santa follia della Croce, s'abbandonava ad asprissime penitenze. Nel 1749, dietro insistenti richieste, era accettato nella Congr. del SS. Redentore, della quale, fratello laico, divenne fulgidissima gemma. Tutte le virtù religiose, obbedienza, povertà, semplicità, mortificazione, carità, zelo, ebbero in lui un magnifico campione. Trasformato in copia vivente di Gesù Redentore, parve parteciparne il potere divino: tutto a lui si mostrò soggetto, esseri inanimati e animati, uomini, persino i demoni, e su tutti esercitò un impero taumaturgico.

Consunto dall'amore divino, moriva il 15 ottobre 1755. Al suo sepolcro continuarono ininterrotti i portenti. La Chiesa di Mater Domini (Caposele), ove riposano i suoi resti mortali, è meta di incessanti pellegrinaggi in onore del *taumaturgo del mezzogiorno*. Ovunque è una casa della sua Congregazione, ed anche altrove, il suo culto è in onore. Fu beatificato il 29-I-1893 e canonizzato l'11-XII 1904. Festa 16 ottobre. — M. A. Tannoia, *Vita*, Napoli 1804. — *Vita*, a cura di un Redentorista, Roma 1893. — Atti del processo di canonizzazione, Roma 1904. — Cl. Benedetti, *Vita*, Mater Domini (Avellino) 1904, 1929[4]. — P. Saint-Omer, *Le thaumaturge du XVIII s.*, Lille 1905[13]. — P. Dunoyer, *Vie*, Bar-le-Duc 1914. — P. Alphonse, *Un puissant thaumaturge*, ivi 1927. — *L'epistolario di S. Ger.*, nella rivista *S. Gerardo M.*, 19-21 (1919-21). — M. de Meulemeester, *Bibliogr. génér. des écrivains rédemptoristes* II (1935) 265, III (1939) 345. — L. Begué, *Un virtuose du miracle*, Gembloux 1948. — *Vies des Saints et des Bienh.* X (Paris 1952) 537-43, con altra bibl. — Oreste Gregorio, *Portinaio a Materdomini*, in *Ecclesia* 12 (1953) 452–55.

il 28-X-1949 il Santo fu costituito patrono (*aeque principalis* con S. Cataldo) di Corato nella diocesi di Trani: AAS 42 (1950) 626 s.

MAIER Adalberto (1811–1889), esegeta tedesco, n. a Villingen, discepolo di Hug, professore di esegesi neotestamentaria nell'università cattolica di Friburgo in Br. dal 1840 fino alla morte.

La sua opera principale, molto meritevole dal punto di vista critico e filologico, è costituita dai suoi Commentari al Vangelo di *S. Giovanni* (2 voll., 1843, 1845) ed alle principali lettere paoline: *Romani* (1847), *I e II ai Corinti* (1857, 1865), *Ebrei* (1861) Buona è anche la sua *Einleitung in die Schriften des Neuen Testament* (1852). Cf. altre sue opere minori in Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1591.

MAIER Federico, biblista cattolico, n. a Müllheim (Baden) nel 1883. Nel 1910 conseguì la libera docenza di scienze neotestamentarie in Strassburg; dal 1921 fu professore a Bonn e dal 1924 a Breslau. Dal 1926 fu condirettore delle *Biblische Zeitfragen* (Münster in W.) e dei *Breslauer Studien zur historischen Theologie*. Lasciò lavori di gran pregio: *Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser* (1906), *Die Briefe Pauli* (1909, 1912³), *Die Haupt probleme der Pastoralbriefe Pauli* (1910, 1920³), *Die drei älteren Evangelien* (1912), *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. IX–XI* (1929).

MAIGNAN Emanuele, dei Minimi di S. Francesco di Paola (1601–1676), n. e m. in Tolosa. Insegnò scienze matematiche a Roma (dal 1635), indi (1650) a Tolosa, dove fu pure provinciale (1650–53). Fu molto pregiato allora il suo trattato di catottrica: *Perspectiva horaria* (Roma 1648). Luigi XIV, passando per Tolosa nel 1660, volle visitare il laboratorio del M., e l'invitò a Parigi; ma l'umile religioso mostrò tanta ripugnanza a lasciar la sua cella, che il re non volle insistere. Ammesso alle conferenze filosofiche che si tenevano in casa di Montmort (1657), vi risplendette per sagacità d'ingegno, per originalità e arditezza di dottrina. Secondo il vezzo del tempo, confutando la fisica degli aristotelici, credette di aver sconfitto la filosofia naturale di Aristotile e di averla sostituita con la fisica sperimentale matematica elevata alla dignità di filosofia e applicata anche alla teologia. Tale spirito guida le sue opere: *Cursus philosophicus* (Tolosa 1652, 4 voll.; ediz. accresciuta, Lione 1673; adattata agli studenti dal discepolo e confratello J. Saguens, *Philosophia Maignani scholastica*, Tolosa 1703, 4 voll., cui è preposta la biografia *De vita, moribus et scriptis E. Maignani*, già apparsa a Tolosa nel 1697); *Sacra philosophia sive entis tum supernaturalis, tum increati* (Tolosa 1662–72, 2 voll.; nel secondo volume M. confuta le obiezioni sollevate dai teologi contro i suoi principii); *Dissertatio theologica de usu licito pecuniae* (Lione 1673, 1675), ove si difende la liceità del prestito ad interesse; *De sensibilitate SS. Eucharistiae sacramenti per species* (Tolosa 1675). Circa gli accidenti eucaristici professò una teoria gravemente erodossa (ispirata alle dottrine cartesiane sulla sostanza dei corpi e le qualità secondarie): negò la realtà oggettiva delle specie eucaristiche, riducendole a pure impressioni sensoriali prodotte sui nostri organi dalla causalità divina (ciò che Berkeley insegnerà non solo degli accidenti eucaristici ma di tutti i corpi in generale). Cf. *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 1431. — Manca ancora uno studio sufficiente di questo interessante pensatore. — H. Saguens, *o. c.* — Id., *Systema eucharisticum p. Maignani vindicatum*, Tolosa 1705. — H. P. (dei Minimi), *Projet pour l'histoire du p. M. et apologie de la doctrine de ce philosophe*, in forma di lettera a tutti i dotti, Tolosa 1703. — G. M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, II (Roma 1908) 594–600. — M. Grabmann, *Die Philosophie des Cartesius u. die Eucharistielehre der Em. M.*, nel volume commemorativo *Cartesio*, Milano, Vita e Pens. 1937, p. 425–36. — G. Patricelli, *La teologia eucaristica del p. E. M.*, Roma 1938. — R. Ceñal, *E. M., su vida, su obra, su influencia*, in *Rev. de est. polit.* 12 (1952) 66, p. 111–49. — La teoria eucaristica del M. trova ancora simpatie, contro i tomisti, in V. di Vittorio, *Sostanza e specie nell'Eucaristia*, in *Sophia* 20 (1952) 329–50.

MAIGROT Carlo (1632–1730), n. a Parigi. Entrò nelle Missioni Estere (1680) e partì per l'estr. Oriente (1681), lavorando nel Siam e in Cina. Fu pro-vicario apostolico di Fukien, Kiangsi, Hukwang e Chekiang; amministratore della Cina dopo la morte (1684) di Pallu (v.), curò l'applicazione del decreto papale (1678) circa il giuramento di ubbidienza (v. Riti cinesi). Vicario apostolico del Fukien dal 1687, nel 1693 pubblicò il decreto sopradetto che riaprì la questione. Caduto in disgrazia della corte cinese, fu cacciato dalla Cina (1707) e morì in Roma. — Launay, *Hist. gén. M. E. Paris*, Paris 1894, I, *passim* (v. indice al vol. III). — Id., *Mémorial*, II (Paris 1916) 417–423. — Streit, *Bibliotheca Missionum*, V, 962. — Pastor, XIV-XV (v. indice onomastico).

MAILLA o *Maillac* (*de*) *Moyria* **Giuseppe Anna Maria**, S.J. (1669-1748), n. a Moirads nel castello di Maillac, m. a Pechino, gesuita dal 1686, missionario in Cina dal 1703. Ebbe moltissima parte nella composizione delle carte geografiche della Cina (15 carte per ciascuna delle province della Cina, 1 per la Corea, 12 per la Tartaria cinese, 9 per il Tibet: intagliate in Francia nel 1729-33 dal grande geografo d'Anville), ordinate dall'imperatore Khang-hi, il quale ne fu talmente soddisfatto che chiamò a corte il M., gli conferì il titolo di mandarino e più tardi ne sosterrà le spese dei funerali. Inoltre il M. tradusse in francese, ora compendiandolo, ora arricchendolo di nuovi sviluppi, il *Tung kian-kan-mu*, opera storica e morale tratta dagli antichi annali cinesi; versione che fu pubblicata dall'abate G. B. Grosier col titolo: *Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire* (Paris 1777–83, 12 voll.). Importanti notizie sono contenute anche nelle numerose *Lettere* di M., pubblicate in diverse raccolte, in capo al I vol. dell'*Histoire générale*, in fine al *Chu-king* di Gaubil (v.), nelle *Lettres édifiantes* di Le Gobien (v.), nel *Welt-Bott* di Stöcklein (v.). M. dava così all'Europa l'opera più vasta e preziosa fin'allora apparsa intorno alla sinologia. — Sommervogel, V, 330-34. — Pfister De La Servière, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, 1932, n. 269. — H. Cordier, *Bibliotheca sinica*, Paris 1904–1908², 583–87. — Id., *L'imprimerie sino-européenne en Chine*, Paris 1901, 32 s.

MAILLARD Oliviero, O.F.M. (c. 1430-1502), celebre predicatore popolare, n. in Bretagna, m. a

Tolosa, dottore della Sorbona, professore di teologia nell'Ordine, vicario degli Osservanti di Aquitania (1487-90, 1493-96), vicario generale degli Osservanti ultramontani (1499-1502), ebbe incarichi da Innocenzo VIII, da Carlo VIII di Francia, da Ferdinando il Cattolico, dal duca di Borgogna. La sua oratoria, che osava persino portar sul pulpito canzonette profane (come la « Bergeronnette savoisienne », nella Pentecoste del 1502 a Tolosa), presenta dei vivi contrasti: « egli è soave come una clarissa quando parla di Gesù, libero come un autore di fabliaux, paradossale e satirico, come un anticipatore di Rabelais, quando fustiga i vizi » (Gemelli, p. 124). Sulla sua bocca fioriscono frequenti le personificazioni della morte e del demonio: al quale spesso manda i suoi uditori (« Invio vos ad omnes diabolos », « ad omnes diabolos talis modus agendi »). Un giorno potè divertire; oggi, come oratore sacro, disgusta, se pure come novellatore ci sollazza. Rimane sempre, peraltro, una ampia e preziosa fonte storica per la conoscenza dei costumi del suo tempo. Lasciò a stampa: *Sermones de tempore* (Lione 1498), « *Sermones de Adventu. quadragesimales et domenicales* (Parigi 1497-98), *Opus quadragesimale* (ivi 1506), *Sermones de Sanctis* (ivi 1507), *Sermones diversi* (ivi 1518), *De peccati stipendio et gratiae praemio* (Lione 1499), e tanti altri discorsi, spesso ristampati in collezioni diverse, sotto titoli diversi. — Holzapfel, *Manuale historiae O.F.M*, Frib. in Br. 1909. — A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Milano 1942², p. 124. — I.P.A. Samonillan, Bordeaux 1891. — A. Mabille de Poncheville, *Bienheureux Ol. M.*, Paris 1946.

MAILLARD *de Tournon* C. Tomm. v. Tournon (*de*).

MAILLÉ (*de*) Giovanna Maria. v. Giovanna Maria di M.

MAILLY (*de*) Francesco, Card. (1658-1721), n. a Parigi da nobile casato oriundo di Piccardia, m. nell'abbazia di S. Thierry presso Reims. Licenziato alla Sorbona, cappellano del re, abbate commendatario di Flavigny in dioc. di Autun (24-XI-1693), e di S. Martin in dioc. di Bourges (8-IX-1695), arcivescovo di Aix (25-XII-1697, consacrato il 2-V-1698), trasferito alla sede di Reims (12-VII-1710) vacante per la morte di Letellier C. Maur. (v.), ne prese possesso il 25-III-1711. Assistette alle assemblee del clero del 1705, 1707, 1711, 1713. Ad Aix come a Reims si mostrò zelante e coraggioso difensore della S. Sede e della bolla *Unigenitus*, avverso alle novità, fedele alla residenza, caritatevole verso i poveri. Stette fermo nel condannare i ribelli e gli « appellanti » anche quando, instaurata la reggenza, ebbe contro di sè il Parlamento e il reggente. A riconoscimento del suo zelo, Clemente XI *motu proprio* lo nominò cardinale (29-XI-1719) contrariamente all'uso il quale voleva che i cardinali francesi fossero proposti dal re. Invano il principe proibì in un primo tempo che il de M. portasse le insegne della sua nuova dignità; il 19-III-1720 Luigi XV gli consegnava il cappello cardinalizio e l'1-XII-1720 gli dava in commenda l'abbazia di S. Etienne in dioc. di Caen.

Per gli scritti del de M., ordinanze, lettere, pastorali tutte relative al « caso di coscienza », all'« appellazione » e alla bolla *Unigenitus*, v. J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1655-56, con fonti e bibliogr.

MAIMBOURG Luigi, S.J. (1610-1686), n. a Nancy, m. a Parigi, gesuita dal 1626. Terminati gli studi a Roma, professò lettere nel collegio di Rouen, predicò, molto stimato e ricercato, nelle maggiori città di Francia. Mostrò talento di scrittore in numerose opere storiche sull'*Arianesimo*, (raccolta completa, Parigi 1686 s, 14 voll.), gli *Iconoclasti*, lo *Scisma greco*, le *Crociate*, la decadenza dell'*Impero*, lo *Scisma occidentale*, il *Luteranismo*, il *Calvinismo*, la *Lega*, la *Chiesa di Roma*, *Gregorio M.* e *Leone M.*: opere scritte con grazia di stile, con calore, come romanzi, ma, appunto come romanzi, piene di inesattezze, di passionalità e di sconsideratezze. Un giorno ebbero troppa voga, ma oggi sono troppo trascurate, osservava già Voltaire. Obliati sono i suoi *Sermoni* e i suoi scritti di controversia. Il M. dispiacque ai protestanti, che lo criticarono a più riprese; non meno ai cattolici, poichè egli si era lasciato irretire dal Gallicanismo (v.). Ond'è che, per ordine di Innocenzo XI, fu espulso dalla Compagnia (1682) e delle sue opere furono poste all'Indice: *Histoire de la décadence de l'Empire après Charlemagne* (23-5-1680), *Histoire du grand schisme d'Occident* (23-5-1680), *Histoire du Luthéranisme* (12-12-1680), *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Eglise de Rome et de ses évesques* (4-6-1685), *Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand* (26-2-1686). Luigi XIV gli accordò una pensione e lo relegò nell'abbazia di S. Vittore a Parigi, dove il M. fu colto da apoplessia mentre preparava una storia dello *Scisma* inglese. — Sommervogel, V, 343-56 — Bayle, *Dict. univers.*, III (Paris 1760) 768. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col 514-17, 387, 1047. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1656-64. — Enc. It., XXI, 951 *a*.

Era suo parente quel **Teodoro M.** († Londra 1693), che da cattolico si fece calvinista, fu in polemica con Luigi M. (*Examen du premier traité de controverse*, Colonia 1683; all'Indice, 6-2-1685), col card. di Richelieu e con Bossuet. Nel 1664 era rientrato nella Chiesa cattolica: ma avendola di nuovo rinnegata, si ritirò in Inghilterra, dove gli fu confidata l'educazione di un figlio naturale di Carlo II.

MAIMON, Salomon *ben Yehoshua* detto M. (1754-1800), filosofo ebreo polacco, n. a Nieśwez (Polonia), m. a Nieder Siegersdorf (Slesia meridionale). La sua vita travagliata e randagia si trascinò dalla Polonia alla Germania, all'Olanda: trovò qualche riposo quando a Berlino conobbe Mosè Mendelssohn (v.) e nell'ultimo decennio quando la larga ospitalità del conte Adolfo Kalckreuth gli permise di approfondire il suo pensiero e di elaborare le sue opere maggiori: *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Berlin 1790), *Philosophisches Wörterbuch* ... (ivi 1791), *Bacons von Verul. Neues Organon* (ivi 1793), *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie* (ivi 1793), *Die Kategorien des Aristoteles* (ivi 1794), *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (ivi 1797), *Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens* (ivi 1794).

Pensatore eclettico e insieme originale, si formò sul *Talmud*, su Maimonide (l'amore del quale gli guadagnò presso gli amici il soprannome M.), su Hume, Spinoza, Leibniz, Kant. Egli è noto soprattutto per aver criticato acutamente la « cosa in sè » di Kant (v.). « Che l'intuizione sia sempre rife-

rita a qualche substratum [la cosa in se] è un'illusione della imaginazione trascendentale, la quale, infatti, abituata a riferire a un oggetto reale ogni intuizione divenuta rappresentazione, finisce per riferirla non più a un oggetto reale ma a una pura idea sostituita a quell'oggetto » (lettera a Kant, 20-IX-1791). Nello stesso senso scrisse parecchie lettere al Reinhold. La « cosa in sè » non solo è inconoscibile, ma è addirittura assurda, inintelligibile come le grandezze immaginarie dell'algebra. Eliminata la cosa in sè, solo la coscienza deve spiegare l'intera conoscenza sia come forma sia come materia L'oggetto conosciuto non è che la coscienza dell'unità sintetica delle intuizioni raggruppate in rappresentazione complessa E l'intuizione sensibile non è che una ideazione imperfettamente consapevole: l'aspetto di obiettività col quale si presenta l'intuizione sensibile deriva dalla imperfetta coscienza che il soggetto ne ha.

Kant conobbe le obiezioni di M. e si difese riaffermando il suo punto di vista, secondo il quale la cosa in sè è una *realtà* incognita e inconoscibile fornitrice del « dato » primitivo, contro il punto di vista del M., per il quale la cosa in sè è al più il limite irrazionale del pensiero. — *Lebensgeschichte,* autobiografia, Berlin 1793; vers. ital. di E. Sola, Milano 1929. — F. Kuntze, *Die Philosophie S. M. s*, Heidelberg 1912. — M. Gueroult, *La philosophie transcendentale de S. M.*, Paris 1929. — J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, IV (Brux.-Paris 1947) 203-05. — N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, II-2 (Torino 1950) 14-17. — Sam. Atlas, *S. M. s doctrine of infinite reason and its historical relations*, in *Journal of the history of ideas* 13 (1952) 168-87. — Id., *M. and Maimonides*, in *Ebrew Union College Annual* XXIII-1 (1950-51), 517-47.

MAIMONIDE (*ben Maimōn*) Mosè. v. Ebraica filosofia. Qui ci limitiamo a indicare le opere di M. e qualche complemento bibliografico più recente.

1) *Dalalat al-hairin*, tradotto in ebraico da Sam. ibn Tibbon (1204) e poi da Al-Harizi (sec. XIII): è l'opera capitale di M. (*Guida dei dubbiosi* o *degli smarriti*), che ebbe varie edizioni, versioni e compendi (ancora recentemente *M. Guide of the perplexed*, ediz. compendiata con introd. e commento di J. Guttmann, e Chaim Rabin, New-York 1952; L. Roth, *The guide for the perplexed*, London 1948. — 2) *Mākālah fisinā at-almantik*, trattato di logica, tradotto in varie lingue, commentato anche da Mosè Mendelsshon; nuova ediz. *Treatise of logik*, testo originale arabo con tre versioni ebraiche, ediz. critica sui mss. e sulle prime edizioni, vers. inglese e studio, in *Proc. of the amer. Acad. for jewish research* 8 (1937-38). — 3) *Mākālah fi al-tauhid*, saggio sull'unità di Dio, tradotto in ebraico (*Ma'amar haYhoud*) da Is. ben Nathan (sec. XV). — 4) *Mākālah fi al Sa'adah*, due capitoli sulla felicità, di dubbia autenticità, pubblicati in ebraico nel 1567 (*Perakim be haslchah*). — 5) *Kitab al sirai*, commentario alla Mishna. Ne fanno parte gli *Otto capitoli* che formano un trattato morale (vers. franc. di J. Wolf, Paris 1927, e inglese di J. J. Gorfinkle, New-York 1912). — 6) *Kitab al faraid*, il libro dei precetti, tradotto in ebraico da Sam. ibn Tibbon (in franc. da M. Bloch, Paris 1888; in ted. da Peritz, Breslau 1882). — 7) *Mishne Thorah* o *Yad ha Hazaka*, « ripetizione della legge » (« seconda legge »), in 14 libri scritti in ebraico, spesse volte stampati (ediz. più completa, Leipzig 1862; vers. ingl. di H. Bernard- F. Soloweyczik, London 1863). Recente edizione di alcuni libri: *The code of M. The book of civil laws*, vers. dall'ebraico di T. T. Rabinowitz, New-Haven 1949; *The book of judges*, vers. di A. M. Hershman, ivi 1949 (cf. M. Redin in *The Rev. of metaphysics* 3 [1950] 519-22); *The book of offerings*, vers. di Herb. Dauby, ivi 1950; *The book of acquisition*, vers. di I. Klein, New-Haven 1951. — 8) *Mākālah fi tehiyyat ha- metim*, trattato sulla risurrezione, tradotto in inglese in *Essays on M.*, New-York 1941, p. 93-121; J. Finkel, *M. s treatise on resurrection*, testo originale arabo con la vers. ebr. di Sam. ibn Tibbon e glossario, ediz. con apparato critico, note e introduzione, in *Proceed. of the amer. Acad.* cit. 9 (1938-39) 61 ss. — 9) *Lettere*, che spesso sono veri trattatelli, di grande importanza per la conoscenza della vita e del pensiero di M. (ediz. ebraica, Lipsia 1859, a cura di Lichtenberg); *M. Epistle to Yemen*, testo originale arabo con tre vers. ebraiche, ediz. sui mss. con introduz. e note di S. Halkin, e vers. inglese di B. Cohen, New-York 1952; in ebraico, a cura di S. Goldmann, New-Jork 1950.

Sono per noi di minor interesse gli scritti scientifici di M.: saggio sul calendario giudaico (vers. dall'arabo in ebraico, *Sefer hibbur*, Metz 1849, Leipzig 1859); saggio sui rapporti sessuali, in arabo (dedicato al nipote di Saladino); circa vari veleni e i loro antidoti, in arabo, 2 voll. (vers. franc. di Rabinowitz, dalla vers. ebraica, *Traité des poisons*, Paris 1935²; vers. ted. di Steinschneider, *Gifte u. ihre Heilungen*, Berlin 1873); sulle emorroidi, sull'asma, commentario sugli aforismi di Ippocrate, in arabo; saggio sull'igiene, in arabo (vers. ted. di D. Winternitz, Venezia 1843; vers. franc. di M. Carcousse, Paris 1887); *Mākālah fi Biyyan al- A'rad*, sul caso del principe di Rikka (versione latina del 1519, col titolo *De causis accidentium apparentium*); una risposta finora inedita sulla durata della vita (ediz. con versione ted. e commento, di G. Weil, Basel-New-Jork 1953)

Bibl. — S. W. Baron e altri, *Essays on M.*, New-York 1941. — H. Sérouya, *M. Sa vie, son oeuvre*, Paris 1951, con estratti (p. 73 ss.) — Bokser ben Zion, *The legacy of M.*, New-York 1950. — Studi di S. Zeitlin, in *The jewish quarterly Rev.*, 32 (1941) 103 ss, 34 (1944) 487 ss, 35 (1945) 453 ss. — H. A. Wolfson, *Hallevi a. M. on prophecy*, ivi 32 (1941) 345-70, 33 (1942) 49-82. — É. Gilson, *M. et la philosophie de l'Exode*, in *Mediaeval studies* 13 (1951) 223-25. — E. L. Fackenheim, *The possibility of the universe in Al-Farabi, Ibn Sina a. M.*, in *Proceed. of the amer. Acad. for jewish research* 16 (1946-47) 39-70. — S. Gandz, *The astronomy of M. and its sources*, in *Archives internat. d'hist. des sciences* 3 (1950) 835-55. — E. Bertola, *La morale di M M.*, in *Riv. di storia della filos.*, 4 (1949) 177-95 — K. Schubert, *Die Problemstellung in der mittelalt. jüdischen Religionsphilos. vor Maimunides*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 75 (1953) 55-81 (le soluzioni disparate date al problema dei rapporti tra fede e ragione da Saladia, ibn Gabirol, Sam. Hallevi; M. ha dissipato la confusione che regnava in quel problema). — A. Altmann, *Essence and existence in M.*, in *Bull. of the J. Rylands library*, 35 (1953) 294-315. — G. Vajda, *Introduction à la*

pensée juive du m.-âge, Paris 1947, v. indice sotto Moïse b. M. — E. Brèhier, *La filosofia del medioevo*, vers. ital. di S. Cotta, Torino 1952, p 298-70. — E. Gilson, *La philosophie au m.-âge*, Paris 19 7², p. 373-76. — M. de Wulf, *Storia della filos. mediev.*, vers. ital., I (Firenze 1944) 295-97; v. anche vol. II, passim. — N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, I (Torino 1946) 412-17 e passim.

MAINARDI Agostino (*Agostino Piemontese*), agostiniano eremit. (1482-1563), n. a Caraglio (Cuneo), altri dice a Saluzzo, ad Asti, m. a Chiavenna. Sollevò sospetti di eresia nel quaresimale di Asti del 1532, per cui vide condannati da Roma come luterani 12 articoli, segnalati nella sua predicazione, dal vescovo Scipione Roero: la condanna fu però cancellata in seguito alle spiegazioni fornite dal M. Ancor più pronunciata apparve la sua eterodossia nel quaresimale tenuto in Roma a S. Agostino (1538). Attaccato da Ignazio di Loiola e dai suoi compagni, riuscì anche stavolta a salvarsi. Per un terzo suo quaresimale, in Milano a S. Marco (1541), il governatore marchese del Vasto lo segnalò alle autorità perchè fosse arrestato.

Il M. si rifugiò in Valtellina. Predicò a Tirano; poi, a Chiavenna diresse la chiesa protestante, protetto dal magnate Ercole di Salis. Ivi venne in lotta cogli anabattisti e con molti rifugiati italiani (Negri, Stancaro; con Renato, in particolare, fu in controversia per la questione della Cena)

Di lui si conoscono parecchie operette a stampa: *Trattato dell'Eucaristia* (1552), *Trattato dell'unica e perfetta satisfatione di Cristo* (1561), *Un pio et utile sermone della gratia di Dio* (1562) Forse è sua la parodia comparsa col pseudonimo Antonio di Adamo, *Anatomia della Messa*, tradotta in francese da Villars e in latino da P. P. Vergerio. Molta importanza ha la *Confessione della Chiesa di Chiavenna* (1548), in cui il M. cercò con metodo calviniano di superare la crisi della lotta coi suoi avversari, ancorandosi ad alcune verità fondamentali, continuamente messe in dubbio dal pullulare di infinite sette. Incontrò vivaci ostilità, ma l'appoggio che gli venne da Zurigo, Basilea e Coira gli diede vittoria; così fu instaurato in Valtellina un severo controllo sull'insegnamento. Non che il M. fosse un seguace di Calvino: che anzi, il Curione, in un dialogo pubblicato nel 1554, probabilmente a Basilea (*De amplitudine beati regni Dei*), lo fa sostenitore d'un evidente attacco a tutta la teologia ginevrina, dai problemi della libertà e della grazia, alla interpretazione mistica e ispirata delle S. Scritture. Era più vicino a Zuinglio (v.) e a Bullinger (v.).

Papa Paolo III il 14 aprile 1543, quando la defezione del M. poteva essere arrestata, gli aveva concesso un amplissimo salvacondotto di 8 mesi. Ma non ottenne alcuna soddisfazione. — Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I (Roma 1922) 154-174, II-1 (Roma 1950) 140-158. — F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Bologna 1938. — F. C. Church, *I riformatori italiani*, trad. it., I (Firenze 1935) 231 s e passim. — D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, passim. — A. A. Hugon, *A. M. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice 1943. — P. Chiminelli, *Bibliogr. della storia della Riforma relig. in Italia*, Roma 1921, p. 116 s.

MAINARDI Arlotto (1396-1484), piovano di S. Cresci ai Maciuoli (Firenze), il «piovano Arlotto» celebre per le sue *facezie* saporose, popolari e pure spesso profonde di sapienza morale. Raccolte da un anonimo e stampate in Firenze verso il 1510, ebbero straordinaria diffusione in varie lingue. — *Le facezie del piovano Arlotto*, con profilo biografico e note di G. Baccini, Firenze 1884. — *Scelta di facezie e burle*, a cura di L. Bracaloni, ivi 1936.

MAINARDI Paolo Antonio, agostiniano, in religione *Sigismondo di S. Nicolò* (1713-1767), n. a Druent presso Torino, fu missionario in Cina (1740), dove, per il suo sapere matematico e musico, si guadagnò le simpatie dell'imperatore Khian loung che gli affidò importanti lavori a Pechino e gli permise di erigere un tempio cattolico. Scoppiata poco dopo la persecuzione, nella quale caddero alcuni Domenicani spagnuoli (1747), per suo intervento ritornò la pace e la tolleranza.

MAINARDINI Marsilio. v. Marsilio da Padova.

MAINE *de Biran* Franc. Pietro Gontier (1766-1824), detto *M.* dal nome di una terra paterna, n. a Bergerac, m. a Parigi. A Périgueux continuò l'istruzione ricevuta in famiglia, finchè a 19 anni entrò nelle Guardie del corpo. Quando queste furono sciolte dalla Rivoluzione, si ritirò nel suo fondo di Grateloup (Dordogne). Eletto amministratore del suo dipartimento (1795), membro del Consiglio dei cinquecento (1797), fu destituito il 18 Fruttidoro e di nuovo si ritirò a vita privata, fino a che, sotto l'impero, fu nominato consigliere della prefettura (1805), vice prefetto di Bergerac (1806), membro del corpo legislativo (1809) e di altre commissioni. Per la sua integrità, aristocratica moderazione e competenza amministrativa fu apprezzato anche sotto la restaurazione, divenendo deputato, questore alla Camera, consigliere di Stato. Era amico di Ampère, Cabanis, Destutt da Tracy, Royer-Collard, Guizot, Cousin..., grand'ufficiale del Grande Oriente, ammirato nei circoli intellettuali, nelle Accademie culturali.

Il suo *Journal intime* degli anni 1792-96, 1813-24 (riedito da A. de La Valette Mombrun, Paris 1927-31, 2 voll.) testimonia la nobiltà della sua anima tutta protesa nell'ansia disinteressata della ricerca della verità: il suo vero interesse è la vita interiore del pensiero, mentre alle molteplici occupazioni della sua vita esteriore si dedicava soltanto «come un sonnambulo». E il suo pensiero consegnò in numerosi scritti, quasi tutti brevi e frammentari, in gran parte memorie indirizzate a varie Accademie, senza preoccuparsi della pubblicazione (la maggior parte delle opere sono postume). Tra le memorie ricordiamo: *Perceptions obscures; Le système du Dr Gall; Le sommeil, les songes et le somnambulisme*; *L'habitude* (1800); *La décomposition de la pensée* (1803); *L'aperception immédiate; Les rapports du physique et du moral* (1811); ancora una memoria su *L'habitude* (Paris 1803); *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (1817); *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* (1819). Tra gli altri studi meritano di essere menzionati: *Essai sur les fondements de la psychologie* (Paris 1812); *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1813); *Commentaires sur les méditations métaphysiques de Descartes*; *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion* (1818); *Nouvelles*

considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme (1820); *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques* (1823); *Note sur l'idée d'existence*; *Nouveaux essais d'anthropologie* (1823-24, che utilizzano parti del *Journal*; vers. ital. a cura di M. Ghio, Torino, Paravia 1949): doveva essere «il trattato di antropologia più istruttivo e completo che mai fosse stato» (*Journal*, ottobre 1823), compendio del suo pensiero definitivo, ma la morte gli impedì di compierlo.

La filosofia di M. de B. si presenta come una successione imprevedibile, discontinua di scoperte; e ognuna delle sue intuizioni originali imprime al suo pensiero un movimento di «conversione» (H. Gouhier).

Egli ha la volontà di sapere e la fede nel sapere sperimentale, come gli uomini del sec. XVIII; e con la mentalità prepositivistica del tempo mira a rendere «scientifico» lo studio dell'uomo e a creare una scienza che sia per la morale ciò che è la fisiologia per la medicina. In particolare, come l'Ideologia (v.), anch'egli si propose il problema dell'origine delle idee. Ben tosto, dopo aver fatto in gioventù delle concessioni al materialismo (*Journal* 16-IV-1815), avvertì acutamente le insufficienze sia del Razionalismo (v.) aprioristico, che per lui era soprattutto Leibniz e Descartes, sia dell'Empirismo (v.) consumantesi nel Positivismo (v.), che per lui era soprattutto Condillac, e scelse una via propria.

1) *Il metodo*. Agli empiristi, già nella memoria su *La décomposition de la pensée* (inizio del 1803) pose obiezioni semplici ma capitali. La conoscenza umana non si lascia interamente esaurire nella sola esperienza sensibile; e l'empirismo, che restringe la conoscenza ai soli fatti sensibili, non può dare una spiegazione totale che giunga «agli ultimi anelli della catena» dell'essere.

Infatti già nella realtà fisica esterna al soggetto, studiata dalle scienze fisiche, si scopre «un altro mondo suprasensibile»: accettarlo o anche tentar di provare la sua non esistenza è sempre sorpassare l'esperienza sensibile. Del resto, nessun fisico è fedele al suo metodo di stare soltanto ai fatti sperimentali: «ci è impossibile negare l'esistenza di una causa o forza produttrice degli effetti che cominciano ad apparire o delle forme che si mostrano successivamente una dopo l'altra»; si potrà risalire o discendere lungo una serie, sia pure infinita, di effetti subordinati, ma per raggiungere la causa «bisogna ammettere, al di fuori di ciò che è rappresentato, qualche cosa che non sia dello stesso genere nè della stessa natura del fenomeno osservato». Se dunque la nozione metempirica di causa «non può cessare d'essere presente al soggetto pensante, come egli non cessa di essere presente a se stesso, perchè si vorrà fare violenza alla natura e dissimulare sotto forme artificiali una nozione che conserva sempre, checchè se ne faccia, il suo valore reale in fondo al pensiero?».

Parimenti, nella realtà umana gli empiristi si restrinsero ad analizzare le modificazioni organiche, le sensazioni, il linguaggio, non badando che tutti questi fenomeni sono effetti e «segni» di una realtà originaria più profonda: l'*io*, forza metempirica interiore che produce quegli effetti nel suo sforzo di vita organica, intellettiva, volitiva, morale, religiosa.

Con che M. de B. raggiungeva Cartesio, il quale coglieva nel *Cogito* l'esistenza dell'io, e raggiungeva Leibniz il quale faceva della *forza* l'essenza delle monadi. Contatto puramente tangenziale: infatti M. de B. non segue Cartesio nelle successive deduzioni (identificazione dell'«essenza» umana col cogitare, separazione dello spirito dal corpo...), come non segue Leibniz nelle applicazioni del concetto originario di «forza indivisibile»: tutte deduzioni che M. de B. accusava di aprioriismo arbitrario. Per lui l'esperienza resta sempre l'unica origine della conoscenza. Esige soltanto che l'esperienza venga allargata oltre gli angusti confini fissati dall'empirismo: accanto all'esperienza sensibile e all'analisi dei fatti esteriori va riconosciuto un posto all'esperienza dei fatti interiori e alla riflessione sulle implicanze metafisiche dei fatti esteriori ed interiori.

2) La *metafisica* è, dunque, ancora possibile. Occorre trovare un punto di partenza sicuro e fecondo. Dopo molte ricerche (più tardi lamenterà il lungo tempo perduto nel cercare un punto di partenza, ma non sconfesserà il risultato raggiunto, cf. *Journal* 28-VII-1823), credette che il fatto primo e centrale, implicante tutta la realtà umana e capace di fondare tutta la metafisica e la morale, fosse lo *sforzo di vita*. Al cartesiano *Cogito* egli sostituisce *Volo;* poichè il «cogitare» è un prodotto derivato dal «volere». Qui, evidentemente, «volere» non va inteso soltanto come atto della specifica potenza volitiva (v. Volontà), bensì come tensione originaria dell'individuo umano verso i suoi fini naturali: è il principio vitale, la causa immanente dei fenomeni vegetativi, sensitivi, intellettivi, volitivi, la «natura» secondo il linguaggio scolastico. Tale *effort* è per l'individuo umano ciò che per la realtà in generale è la *volontà* di Schopenhauer e l'*élan vital* di Bergson. L'io-atto di pensare o coscienza (che non è l'anima come sostanza pensante, ma soltanto una sua manifestazione) coglie con immediatezza infallibile l'io-individuo concreto come una *forza agente efficace*, nell'atto stesso di agire efficacemente (la «potenza» si coglie nell'«azione» e ogni azione ha un risultato cioè un'«efficacia»): in particolare, la realtà dell'io è colta dalla coscienza come sforzo di muovere i muscoli, le braccia, le gambe... L'io è dunque «una forza iperorganica naturalmente in rapporto con una resistenza vivente» (*Essai sur les fond. de la psychol.*, parte I, sez. II, cap. 1): i due termini di questo rapporto (forza, resistenza) «sono distinti senza essere separati» (ivi), come materia e forma per gli scolastici. Tale sforzo non può essere indicato ad altri per designazione, nè colto per esperienza sensibile, o per analisi empirica, nè elaborato per astrazione: può essere conosciuto soltanto *per autocoscienza* nell'atto stesso in cui si esercita (ad es., nel muovere gli organi corporei). Si dice *iperorganico*, per dire: originale e irriducibile ad altre categorie. Infatti non è una realtà nè fisiologica nè spirituale, ma piuttosto è il principio trascendente di tutti i fatti fisiologici e spirituali (peraltro immanente al soggetto e costitutivo di esso).

L'affermazione dell'*effort* è il tratto più caratteristico del pensiero di M. de B. Egli si distingue da Hume (v.), il quale negava la validità del concetto di causalità produttrice sia esterna che interna. Si distingue da Malebranche (v.), il quale

toglieva alla realtà finita e alla stessa volontà qualsiasi efficacia produttiva per trasferirla in Dio. Si distingue da Descartes (v.), al quale rimprovera di aver confuso l'io con una sua manifestazione, il pensiero, di spezzare la relazione immediata che lega lo spirito al corpo nell'unità dell'io, di tendere a considerare l'uomo come una « cosa » trattabile con gli stessi metodi scientifici coi quali si trattano le altre « cose ». Si distingue dai sensualisti, per i quali ogni potenza umana non sorpassa il livello animale organico o sensoriale, mentre per M. de B. lo sforzo cosciente è tipicamente umano, qualitativamente eterogeneo con la vita animale perchè irriducibile a condizioni organiche o sensoriali

Con questa sua scoperta, il sentimento dello sforzo o sentimento di sè, M. de B. tenta di riconquistare la realtà della metafisica spiritualistica classica: l'unità psicofisica dell'uomo, la sostanzialità dell'anima, la libertà, le sostanze corporee del mondo, Dio. — La « resistenza » implicata nello « sforzo » denuncia la natura composita e pure una dell'uomo. — Il determinismo fisiologico delle manifestazioni organiche, affermato dalla scienza, non minaccia la libertà assoluta dello sforzo originario, il quale non si identifica con le condizioni fisiologiche (o spirituali) ma ne è la causa. — Nello sforzo la coscienza coglie l'esistenza, l'unità, l'identità, la distinzione, e dunque la nostra esistenza individuale. A rigore, lo sforzo non ci dimostra la sostanzialità dell'io o dell'anima (una realtà permanente nella variabilità dei suoi modi), poichè alla coscienza lo sforzo si rivela soltanto come atto puntuale. Eppure noi sentiamo che esso è un « modo » di una realtà presupposta e duratura, la quale sussiste anche durante il sonno, durante uno svenimento . . .: « siamo costretti ad ammettere l'attività assoluta di una sostanza, pur senza conoscerla, sotto il nome di anima » (*Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*). — L'esistenza permanente e quindi la sostanzialità delle realtà corporee del mondo si impone invincibilmente come causa permanente di ciò che noi proviamo in momenti successivi (M. de B. accetta la dimostrazione cartesiana del mondo, benchè per altri aspetti la critichi). — Le esistenze individuali sono contingenti, caduche, e « il nostro spirito risale fino a una causa efficiente necessaria, eterna, che ha realizzato l'essere contingente » (ivi), la quale « sta all'esistenza e all'essenza delle cose che hanno un cominciamento come la nostra anima, forza motrice, sta ai movimenti che essa determina nel corpo » (ivi).

L'adesione a queste affermazioni è chiamata *credenza*. Con che M de B. non intende negare il suo carattere di necessità razionale e ridurla a fede, ma intende soltanto avvertire che quelle verità metafisiche sono postulate come *cause* e quindi sono conoscibili soltanto come *cause:* il loro contenuto nozionale è per noi soltanto quello esigito dalla necessità della « spiegazione », ma in se stesse, nella loro essenza completa, ci rimangono inconoscibili, come i *noumeni* di Kant.

3) *Morale e religione.* Per la sua dottrina dello sforzo interiore, M. de B. era in condizioni di dare il primato ai beni interiori che nascono da noi, e quindi di simpatizzare con lo Stoicismo (v.), il quale per un certo tempo gli apparve il « sistema più conforme alla nostra natura » (*Journal* 23-VI-1816). Ma la stessa dottrina lo avvicinava anche alla dottrina paolina, agostiniana, cristiana dell'« uomo interiore ». Il rigorismo astratto razionalistico degli stoici alla sua anima retta si rivelò penosamente impotente di fronte agli effettivi bisogni e alle concrete situazioni dell'uomo. Il senso della debolezza umana indusse M. de B. a riscoprire il valore della « grazia » e il cristianesimo, che aveva ricevuto nella prima educazione. (In verità non l'aveva assorbito e, più tardi, secondo il vezzo del sec. XVIII, l'aveva criticato come superstizione. « Nella mia giovinezza, quando ero prevenuto dai sistemi materialistici che avevano sedotto la mia immaginazione, ripudiavo tutte le idee che non tendessero a questo scopo. Era leggerezza più che malafede. Dopochè le mie idee mi condussero lontano da questi sistemi, non ho più nessuna prevenzione per alcuna conclusione cui volessi arrivare, nessuna prevenzione per le materie di fede o di incredulità. Se trovo Dio e le vere leggi dell'ordine morale, e pura fortuna, e sarò più credibile di coloro che, partendo da preconcetti, mirano soltanto a confermarli con le loro teorie » (*Journal* 16-IV-1815). Trovò Dio: « Bisogna attaccarsi al solo essere che resta immutabile, che è la vera sorgente delle nostre consolazioni nel presente e delle nostre speranze nel futuro » (ivi) Lo « stoicismo pretende ricondurre sotto l'impero della volontà affezioni, sentimenti, cause d'eccitazione che non ne dipendono in alcun modo » (*Journal* 30-IX-1817). « L'uomo, da solo, è incapace sia di elevarsi, sia di ridursi alla pura animalità », (ivi).

E « quale soccorso può dare la filosofia stoica ai poveri di spirito, ai deboli peccatori, ai malati, a quelli che si sentono legati da tutte le debolezze dell'anima e di un corpo malato, che hanno perduto o non ebbero mai la stima di sè? È qui che il cristianesimo trionfa, dando all'uomo più miserabile un appoggio esteriore che non gli verrà mai meno quando egli vi si affidi, e dandogli un senso di potenza interiore proprio quando egli sente di non potere nulla da se stesso » (*Journal* 20-X-1819). Del resto, lo stoicismo potrà suggerire la tranquillità dell'anima nella rassegnazione, ma « amare la sofferenza, gioirne come di un mezzo che conduce a un fine più felice, attaccarsi volontariamente alla croce, sull'esempio del Salvatore degli uomini, è tal cosa che può essere insegnata e praticata soltanto dal filosofo cristiano » (*Journal* 9-XII-1819)

La dottrina dello sforzo si continua e si completa con una dottrina della religione: « soltanto la religione risolve i problemi che la filosofia pone »: soltanto quando ci eleviamo verso Dio e cerchiamo di identificarci con lui mediante la sua grazia, noi vediamo e apprezziamo le cose come esse sono ». Lo *effort* crea una *prima vita*, animale, o dei sensi; l'equilibrio fisiologico della realtà biologica umana, crea una *seconda vita*, spirituale, propriamente umana, l'equilibrio e l'autodominio morale; al suo vertice, crea le condizioni per una *terza vita*, soprannaturale, cristiana, che peraltro non è un suo prodotto: è una esistenza nuova, « una addizione alla propria vita, che ci viene dal difuori e dall'alto, cioè dallo Spirito. — Amore che soffia dove vuole » (*Journ.* 15-VIII-1823). C'è « una comunicazione intima che vivifica e feconda il nostro spirito senza confondersi con esso. Noi sentiamo che i buoni pensieri, i buoni movimenti non partono da noi stessi. Questa comunicazione intima dello Spirito col nostro spirito, quando noi sappiamo chiamarlo o preparargli in

noi una dimora, è un vero fatto psicologico, non solamente di fede » (*Journal* 20-XII-1823).

Chiamare lo Spirito, prepararsi alla grazia... Il che fa « la preghiera fervente in cui l'anima si eleva fino alla fonte della vita, vi si unisce nel modo più intimo e vi si trova quasi identificata, mediante l'amore » (*Journal* 19-III-1824). Lo sforzo di interiorità e di autodominio dell'io contro la tentazione di alienarsi e di perdersi nel mondo sensibile (il divertissement di Pascal), per grazia dello Spirito (non già per energie proprie), raggiunge il suo fastigio nella spontaneità mistica, nell'alienazione verso l'alto, nell'unione con Dio: « assorbimento della persona in Dio, o abnegazione totale dell'io che perde di vista se stesso » (*Journ.* 18-XII-1818).

4) Sarà facile trovare in M. de B. tutti i difetti comuni ai pensatori autodidatti, i quali, per quanto geniali, non poterono giovarsi di una seria preparazione filosofica scolare. Ad es., le sue interpretazioni del pensiero passato, specialmente di Kant, sono spesso superficiali e fuori centro; il concetto di « assoluto », che i critici gli fanno scoprire verso il 1813, nasconde intollerabili confusioni; il concetto di « causa » sembra posto per esigenza immediata, senza elaborazione inferenziale; le dimostrazioni delle realtà metafisiche sono penosamente deboli e certo non varrebbero a vincere la partita contro Kant. La fondazione dello stesso punto-base del biranismo è decisamente fragile: l'esistenza dell'io come sostanza (e non si può affermare l'esistenza dell'io se non affermandolo come sostanza permanente sotto il flusso dei fenomeni vitali), e la natura dell'io come sforzo causale non sono oggetti di conoscenza *immediata* nell'introspezione, tanto meno nel sentimento, ma si conquistano soltanto con una *mediazione* metafisica di tipo *inferenziale*, quella stessa mediazione che sbocca alla fondazione dei concetti di « sostanza » e di « causa » (v. Intelletto, M). Saranno, dunque, un primo *ontologico*, ma non sono un primo *logico*. Il *Cogito* di Cartesio è logicamente anteriore all'*effort* di M. de B.

Nullameno l'opera generosa e geniale di M. de B. riuscì a sollevare la Metafisica (v.) dal complesso di inferiorità in cui era allora tenuta, aprendo la via al rinnovamento della metafisica nei secc. XIX e XX.

Bibl. — *Oeuvres complètes*, a cura di P. Tisserand, Paris 1920-1949, 14 voll. — Lo stesso ha riedito, con introduz. e note critiche, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Precede la *Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*, Paris 1952, 2 voll. — *Oeuvres choisies*, Paris 1947, ristampa. — *Antologia*, a cura di M. T. Antonelli, Brescia 1947.

Citiamo soltanto alcuni studi più recenti, nei quali si troverà indicata la bibliogr. passata. — H. Gouhier, *Histoire philosophique du sentiment religieux en France. Les conversions de M. de B.*, Paris 1947; le intuizioni originali (« conversioni ») che determinano le tappe nella formazione del pensiero biraniano. — Id., *M. de B. et ses histoires*, in *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, décembre 1949, p. 96-103. — Nello stesso *Bullet.*, articoli di Alb. de Biran (*M. de B. dans le cadre de sa famille et de sa province*, p. 67-74), L. Lavelle (*M. de B., l'homme et le philosophe*, p. 75-81), J. Paliard (*M. de B. et Maur. Blondel*, p. 91-95), R. Vancourt (*M. de B. et la phénoménologie contemporaine*, p. 85-90). — H. Gouhier, *M. de B.*, in *Dublin Review* 115 (1951) 60-75. — Id., *Science et sagesse dans l'itinéraire spirituel de M. de B.* in *Alg. Nederl. Tijdschrift voor wijsbeg. en psychol.* 45 (1952-53) 57-68. — V. Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique*, Paris 1931. — P. Lemay, *M. de B.*, Paris 1946. — G. Funke, *M. de B. Philos. u. polit. Denken zw. Ancien Régime u. Bürgerkönigtum in Frankreich*, Bonn 1947. — A. Cresson, *M de B. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1950. — G. Le Roy, *L'expérience et l'effort de la grâce chez M. de B.*, Paris 1937: lavoro tanto prolisso quanto superficiale e sterile. — M. Ghio, *M de B e il biranismo. La filosofia della coscienza in M. de B. e la tradizione biraniana in Francia*, Torino 1947. — Gaston Fessard, *Du « moi » à Dieu, d'après l'« Anthropologie » de M. de B.*, in *Rech. de sciences relig.* 28 (1938) 193-222. — A. Monette, *La théorie des premiers principes selon M. de B.*, Ottawa 1945 — R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez M. de B.*, Paris² s. a. — C Lascaris Comneno, *El principio de causalidad en la filos. de M. de B.*, in *Revista de filos.* 7 (1948) 403-08. — Id., *M. de B. ante Leibniz*, ivi, p. 183-94. — R. Savioz, *Liberté et causalité dans la philos. de Ch. Bonnet et de M. de B.*, in *Studia philos.* 8 (1948) 142-60. — P. P. Hallie, *M. de B. and the empyricist tradition*, in *The philos. Quarterly* 1 (St-Andrews 1951) 152-64. — M. T. Antonelli, *M. de B. Filosofia e politica in uno spiritualista francese*, in *Giorn. di metafis.* 3 (1948) 189-98. — E Galli, *Il concetto di « effort » in M. de B. Saggio di una interpretazione fenomenologica*, in *Riv di filos. neoscol.* 42 (1950) 1-28. — J. Delhomme, *Biranisme et philos. de l'existence*, in *Rev. de métaphys. et de morale* 55 (1950) 69-81. — F. Mirabent, *La estetica en la metafisica de M. de B.*, in *Revista de filos.* 11 (1952) 225-52. — G. Hinrichs, *M. de B. on psychology and metaphysics*, in *The personalist* 34 (1953) 124-32.

MAINE Gubb. v. Mayne.

MAINOLDO, S. v. Magno.

MAINTENON, Francesca *d'Aubigné*, marchesa di M. (1635-1719), n. a Niort, nipote del celebre scrittore protestante Agrippa d'Aubignè, fu educata nella religione calvinista. Entrata poi fra le Orsoline in Parigi, abbracciò il cattolicismo. Alla morte della madre la ragazza, stretta dalla miseria, esposta ad ogni sorta di seduzioni per la straordinaria sua bellezza, accettò (1652) il matrimonio col poeta Scarron, di 25 anni più attempato di lei, famoso per la sua deformità non meno che per il suo spirito, il quale la trattò con ogni riguardo. La morte del poeta (1660) ripiombò Francesca nella miseria. Allora cercò rifugio nuovamente presso le Orsoline, senza troncare le relazioni coll'alta società. Madama di Montespan, la favorita di Luigi XIV, affidò a lei l'educazione dei figli che ella aveva dal re. La vedova Scarron si consacrò alla nuova missione con grande amore, ricevendo frequenti visite dal re desideroso di vedere i suoi figli.

Nel 1673 Luigi XIV avendo riconosciuto i suoi figli illegittimi, li fece educare presso di sè e chiamò l'istitutrice a corte, cui concesse il titolo di marchesa (1673). Quivi la M. destò le gelosie della Montespan. Sarebbe stata allontanata dalla corte se l'abate Gobelin, suo confessore, non l'avesse trattenuta per la benefica influenza da lei esercitata sul re. Un duello si combattè allora fra le due donne, con armi differenti: la M., senz'altro interesse che quello della religione e della virtù, seppe staccare il cuore del sovrano dalla favorita ufficiale

e da quelle di passaggio, riconducendolo alla fedeltà verso la regina.

Morta la regina (1683), l'ascendente della M. sul sovrano fu tale, che essa sola riempì il vuoto lasciato dagli amori illegittimi e dalle legittime affezioni. Nel 1684 (?) si compì il «mistero di Fontainebleau», ossia il matrimonio morganatico del re con la M. Per suo merito fu risparmiato alla Francia lo scandaloso spettacolo (che le darà invece Luigi XV) di un vecchio re libertino. La M. riuscì a fare del suo sposo un re devoto. Peraltro far risalire alla sua influenza tutta la responsabilità della politica di Luigi XIV, è sciocco e ingiusto: il «Re Sole» non prendeva consiglio nemmeno dai suoi ministri; del resto il profondo sentimento religioso della regina rifuggiva non solo dall'ispirare ma anche dall'approvare le misure odiose adottate da Luigi XIV contro i protestanti. Contrariamente all'opinione accreditata nel sec. XVIII, sia da parte protestante (cf. Marcel Pin, *Mad. de M. et les protestants*, Uzés 1943), sia da parte cattolica (cf. J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris 1951) oggi si scagiona la M. e il p. Lachaise (v.) dall'accusa di aver orientato il re verso quella politica di repressione brutale che sboccherà nella revoca dell'Editto di Nantes (v.). È difficile invece scusare la condotta della M. nell'affare del Quietismo (v.): fu la M. che accolse e mise in gran luce madama Guyon (v.) per quanto si sia poi subito pentita e, d'accordo con Bossuet (v.), provocò la condanna della Guyon e di Fénelon (v.), fu per colpa della M. che Racine cadde in disgrazia del re (ella aveva chiesto al poeta una memoria sulla situazione cattiva del paese. Il re la sorprese a leggerla, e le domandò chi ne fosse l'autore. La M. ebbe la debolezza di palesare il nome e i suoi sforzi per riparare alla mancanza non fecero che rendere più clamorosa la caduta del poeta, che ne morì di dolore).

Queste macchie non valgono ad oscurare la fama della M., la quale si raccomanda alla posterità per molti titoli: come letterata, come educatrice, soprattutto come fondatrice della casa di St-Cyr. Fin dal 1686 ella riunì in quel villaggio sotto la sua direzione materna circa 250 ragazze nobili ma economicamente decadute e quindi esposte ai pericoli della miseria. La M. si mostrò istitutrice di genio e di cuore. Fu per lei e per le sue allieve che Racine risuscitò il dramma biblico e religioso, con i due capolavori *Ester* e *Atalia*. In quella casa veniva spesso la M. a dimenticare le fatiche di corte nelle pratiche di pietà e nelle cure della direzione spirituale.

Poche ore prima che morisse il re (1715), vi si stabilì definitivamente. Della sua vita di miserie e di grandezze, di lotte e amarezze lasciò l'eco e il ricordo nelle *Lettere* (se ne contano fino a 6⁰.000), nelle *Memorie*, nei *Trattenimenti*, nei *Consigli*. Lo stile traduce l'anima della M. lo spirito di abnegazione e insieme di comando, la profonda educazione cristiana, la vasta conoscenza della letteratura nazionale. Sono specialmente apprezzati: le *Lettere sull'educazione delle fanciulle*, i *Trattenimenti sull'educazione delle fanciulle*, le *Letture storiche ed edificanti*, i *Consigli alle signorine per la loro condotta nel mondo*.

Non si può dubitare della sua sincerità. Che il suo orgoglio guidasse la sua azione e la sua penna in modo che ella apparisse all'opinione pubblica una donna perfetta, non si può accettare senza riserva. Ella stessa, semmai, avrebbe premunito l'opinione pubblica confessando il suo orgoglio: «Non v'ha nulla, scriveva in un Colloquio, che io non fossi stata capace di tentare e di soffrire per acquistare il nome di donna forte». Questa sete di considerazione, che fu a un tempo il suo fine e il suo mezzo (come felicemente si espresse Auger), era il tratto distintivo del suo carattere, radice di parecchie sue virtù e di tutti i suoi difetti Non crediamo alle malignità del Saint-Simon che l'accusa di tutti i raggiri e di tutte le indegnità dell'ambizione; Voltaire era più giusto con lei: «ella aborriva tutto ciò che aveva la più leggera apparenza di raggiro e di cabala, molto più intesa a compiacere chi governava che a governare. risparmiando il suo credito o usandone soltanto con estrema circospezione». È solo in pochissime circostanze lasciò trapelare la sua condizione di sposa del re. Alcuni avanzarono il sospetto che la stessa sua irreprensibilità fosse soltanto una tattica per guadagnar considerazione, poichè era sua massima che «nessuna cosa è più abile d'una condotta irreprensibile». Eppure Voltaire trovava nelle sue lettere un carattere di naturalezza e di verità che è quasi impossibile contraffare. La sincerità della pietà religiosa, poi, non lascia dubbi quando ella stessa accusa i suoi difetti contrari: «Non v'ha nulla di più opposto alla vera virtù, dell'orgoglio nel quale ho logorato la mia gioventù... Io non volevo essere amata in privato da chi che fosse: volevo essere amata da tutti, volevo il mio nome fosse pronunciato con ammirazione e con rispetto...: ciò era il mio idolo. Ne sono forse punita in presente con l'eccesso del mio favore, come se Iddio m'avesse detto nella sua collera: Tu vuoi gloria ed onori? ebbene, tu ne avrai fino ad esserne satolla».

L'istituto di St-Cyr le sopravvisse fino al 16-III-1793 quando fu soppresso dalla Convenzione. Era stato concepito dalla M. come un rifugio e collegio dove le fanciulle nobili decadute venivano sottratte alle insidie morali della miseria e a spese dello Stato ricevevano fino a 20 anni un'educazione atta a creare donne degne della loro missione familiare e nazionale. L'elemento mondano venne sempre più severamente riducendosi in favore dell'elemento religioso: l'1-XII-1692 la casa fu convertita in vero monastero e affidata alle Suore di S. Luigi. Peraltro il tipo di educazione rimase sempre «illuministico» e laico: la norma maestra di condotta doveva essere la ragione; il massimo sforzo pedagogico era inteso a sviluppare l'osservazione, il giudizio, il raziocinio, e ad inculcare l'abitudine della vita secondo la retta ragione (la religione vi aveva parte essenziale non tanto per il suo aspetto di dottrina positiva e di pratiche liturgiche, quanto per il suo aspetto di onestà ragionevole); e gli accorgimenti pedagogici miravano a creare nelle alunne un ricco complesso di abilità utili per la vita concreta individuale e sociale (sviluppo della osservazione immediata, specialmente dei caratteri individuali; prevalenza della istruzione pratica, economia e lavori domestici, nozioni di aritmetica, esercizi pratici di lingua; educazione fisica moderatamente severa; gioco, rappresentazioni sceniche, sussidi vari del cosiddetto «metodo attivo»; autorità che si fa valere con l'amore e la persuasione, abituando alla sottomissione, al sacrificio delle vanità individuali, al senso sociale esercitato anche con l'insegnamento

mutuo e con l'assistenza prestata dalle più grandi alle più piccole...). — Per le edizioni delle sue *Lettere*, v. Enc. It., XXI, 957. — Alla bibl. ivi segnata, aggiungi: G. Truc, *La vie de Mad. de M.*, Paris 1929. — C. Aragonnès, *Mad. Louis XIV, franç. d'Aub., marquise de M.*, Paris 1947. — Mad. Daniélou, *Mad. de M. éducatrice*, Paris 1946. — K. Kyyro, *Mad. de M. et Jean Racine*, Helsinki 1949.

MAIOLI Cesare (1746-1823), n. e m. a Forlì, dei Gerolamini del B. Pietro da Pisa, botanico illustre. Insegnò filosofia a Napoli e a Roma. La sua opera maggiore è *Plantarum collectio* conservata nella Biblioteca comunale « A. Saffi » di Forlì (29 tomi in foglio stragrande). Lasciò ancora: *Lezioni teorico-pratiche di botanica*; un opuscolo, *Pescaria in Roma*; *Ittiologia*, cioè *Piccola raccolta di pesci classificata per alfabeto*; *Agrostographia, sive parva cyperorum ac cyperoidum collectio cum propriis iconibus ad vivum expressis*; *Decade di alberi curiosi ed eleganti piante delle Indie orientali fatte già note dal celebre Giovanni Hill, dall'idioma inglese ridotto all'italiana favella*; *Osservazioni fitologiche sopra alcune piante esotiche introdotte in Roma*; *Frammenti botanici*. Appartenne a parecchie Accademie, tra le quali a quella di Oxford, dei Monomici, degli Ieneutici e dei Filergiti di Forlì, ed alla società Georgica Tarquiniense di Corneto. — P. Zangheri, *Il naturalista forlivese P. C. M.*, Forlì 1925.

MAIOLI Simone, di Asti, « vir vasti ingenii ac portentosae memoriae, omniumque scientiarum genere longe clarissimus » (Ughelli, VIII, 396), fu vescovo di Volturaria e Montecorvino (16-VI-1572). Carico di anni, di fatiche e di meriti, si ritirò nel 1597. Morì poco dopo, lasciando vari scritti: *De irregularitatibus et aliis canonicis impedimentis*, libri 5 (Roma 1576, 1619), *Pro defensione sacrarum imaginum adversus iconomachos*, libri 16 (Roma 1585, opera di larga erudizione, benchè difettosa nella critica storica), *Dies caniculares*, *Vite* di Papi. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 342 s.

MAIOLICHINUS Liber. v. Liber M.

MAIOLO (*Maïeul*), **Santo**, O.S.B., 4° abate di Cluny (c. 910-994), n. da nobile famiglia avignonese, ancora fanciullo perdette i genitori. Studiò filosofia a Lione e teologia a Mâcon. Qui fu canonico della cattedrale e arcidiacono. Morto l'arcivescovo di Besançon, M. fu nominato suo successore: ma fuggì a Cluny e si fece monaco. Quivi ricoprì l'ufficio di bibliotecario e di tesoriere: fu coadiutore del venerando abate Aimardo vecchio e cieco, e poi suo successore.

M. rifulse tra i più chiari astri del suo secolo. Portò ad alto splendore Cluny e i monasteri dipendenti, promovendo la disciplina regolare, gli studi, la costruzione di nuove case e chiese. Godeva la fiducia dei re tedeschi, tanto che Ottone II, alla morte di Benedetto VI (974), lo propose per il sommo pontificato; l'umilissimo M. rifiutò decisamente. Nel suo governo volle tenere sempre la via di mezzo, acquistandosi così la massima confidenza di tutti

Tornando da Roma e caduto nelle mani dei saraceni, ne fu liberato prodigiosamente. Dopo aver governato Cluny per 43 anni, nel 991 passò il pastorale abbaziale nelle mani di S. Odilone (v.). Durante un viaggio, intrapreso per istanza di Ugo Capeto, diretto a riformare il monastero di S. Dionigi di Parigi, M. ammalò presso Moulins nel monastero di Souvigy, dove morì l'11 maggio del 994. Il dono dei miracoli glorificò la sua tomba, come aveva illustrata anche la sua vita. Festa 11 maggio; nell'Ordine, 29 aprile.

Bibl. — Acta SS. O.S.B., Venetiis 1732, VII, 739-788, con ampio commentario (p. 739-64) e la *Vita* scritta da Siro (p. 764-87), diversa da quella qui sotto ricordata. — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 11, p. 657-700, con la *Vita* scritta dal monaco Nalgodo (p. 658-68); un'altra *Vita* (p. 668-84) scritta da Siro Aldebaldo, la quale sembra la seconda ediz. del rimaneggiamento che Aldebaldo fece del testo, ora perduto, di Siro (cf. L. Traube, *Abermals die Biographien des M.*, in *Neues Archiv*, 17 [1892], 2, p. 402-7); una terza *Vita* scritta da S. Odilone (p. 684-690); due libri di *Miracula*, scritti forse da un monaco silviniacense (p. 690-760); v. anche appendice, p. 934-45. — J. H. Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, I (Autun 1868) 236-303. — A. Bernard, A. Bruel, *Cartulaire de Cluny*, Paris 1876, II, 1-755; III, 1-156.

MAIOR Giorgio (1502-1574), n. a Norimberga, m. a Wittenberg. Per la protezione del principe elettore Federico di Sassonia, studiò all'univ. di Wittenberg. Già nel 1529 fu eletto rettore della scuola di Magdeburgo, che per opera sua divenne una delle più fiorenti. Fu poi sovraintendente a Eisleben, predicatore a Wittenberg (1537), e qui professore (1545) di teologia. Per consiglio di Lutero il 10 gennaio 1546 fu inviato con altri alla conferenza religiosa, che per desiderio dell'imperatore si doveva tenere a Regensburg. Senonchè, scoppiata la guerra smalcedica, dovette fuggire. Il duca Augusto di Sassonia gli offrì il posto di predicatore di corte e di sovraintendente; il che lo salvò dall'estrema miseria. Terminata la guerra, nel 1548 tornò a Wittenberg. Rifiutando ottime offerte del re di Danimarca e del duca Federico di Holstein, accettò un posto di sovraintendente a Eisleben (1552). In questo tempo venne aspramente attaccato per alcune sue opinioni, e specialmente perchè asseriva che le buone opere erano necessarie per salvarsi. Cacciato da Eisleben, tornò a Wittenberg, ove cercò con perifrasi di temperare le asserzioni incriminate. Tuttavia la polemica e la persecuzione ai suoi danni continuò assai aspra. Sicchè nel 1562, in una professione di fede del 1567 e infine nel testamento si ritrattò completamente, dichiarando di credere pienamente con Lutero che basta la sola fede per salvarsi. I teologi di Jena e gli altri suoi avversari dubitarono della sincerità della sua conversione, e continuarono a osteggiarlo. L'infelice, dopo lunga malattia, morì nella più nera miseria a Gotha. Le tendenze e le dottrine del M. o a lui attribuite non perirono con lui, ma furono tenute vive nella lunga controversia dei **maioristi**

Questa si inseriva in quel processo di decomposizione interna del protestantesimo (v. Riforma), già iniziato ai tempi di Lutero, di cui sono eco: la controversia tra *interimisti* o filippisti (da Filippo Melantone, v. Criptocalvinisti, Interim, Melantone) e *antiinterimisti* o flaciisti (da Flacio Illirico, v.); la controversia *adiaforita* (circa la distinzione tra articoli di fede essenziali e non essenziali o *adiafori*, 1548): v. Adiaforiti; la controversia *osiandrica* (v. Andrea Osiandro, che sosteneva la giustificazione mediante l'abitazione di

Cristo in noi per la fede, anzichè mediante la attribuzione immediata dei meriti di Cristo al credente, 1545); la controversia *sinergista* (circa la necessità della libera cooperazione umana colla grazia, 1555): v. SINERGISMO.

Prima della controversia sinergista il M., distinta la GIUSTIFICAZIONE (v.) dalla beatificazione o salvezza eterna, sostenne che per la prima le buone opere non erano nè necessarie nè possibili, mentre per la seconda erano indispensabili (v. FEDE E OPERE). Tale dottrina pareva contraddire al principio protestantico della *sola fides*. Nella confessione augustana non sono escluse le buone opere, ma non sono dichiarate necessarie alla salute. L'*Interim* di Lipsia (1548), ispirato da Melantone, dichiarò invece che le virtù sono necessarie alla salute. Di questa tesi melantoniana si fece assertore il M. I luterani rigidi protestarono, specialmente Nicola AMSDORF (v.). Il M. rispose (1552) all'Amsdorf, rifiutando la responsabilità su molti punti dell'*Interim*, di cui si diceva fosse stato un compilatore, ma riconfermando la sua tesi: « Io penso che le buone opere sono necessarie alla salute; dico apertamente e con chiare parole che nessuno potrà essere salvato se fa opere malvagie, e che nessuno senza le buone si è salvato; chiunque, fosse anche un Angelo del cielo, insegna il contrario, sia maledetto ». E in un sermone (pubblicato nel 1553) sulla conversione di S. Paolo: « Le buone opere sono così necessarie che se tu non le fai, ciò è segno manifesto che la tua fede è falsa, pericolosa, una semplice opinione immaginata ». E nella spiegazione dell'articolo sulla giustificazione (1558): « Le opere buone sono necessarie come effetto della vera fede e dello Spirito Santo, come frutto della giustizia e della rigenerazione, la quale deve seguire alla fede ». Sotto l'urto delle opposizioni e delle persecuzioni precisò che egli non intendeva la frase *necessaria ad salutem* nel senso falso dei papisti. Anzi, nel suo testamento ritirò pienamente quella frase. Nel partito avverso l'Amsdorf proclamava: « Chi insegna che le opere sono necessarie alla salute, lo dico io, Nic. Amsdorf, costui è un pelagiano, un mamalucco e un papista ». E in un opuscolo del 1559 insegnava che le opere buone sono « nocive alla salute ». Il che fu contraddetto non solo da Melantone e dai majoristi, ma perfino dai luterani rigidi, dagli antinomisti, come Flacio, Gallo, Merlino, e più tardi dal Chemnitz). Flacio s'accontentava di dire che *Deus non curat opera*. Con lui si unirono i predicanti di Hamburg, con a capo Gioacchino Westphal, quelli di Lubecca, di Lüneburg, di Magdeburg.

Giusto MENIO (v.), che accolse il M. e ne difese la dottrina, si attirò lo sdegno di Amsdorf e degli antimajoristi, fu sospeso e condannato ad una professione di fede (1553). Nel 1554, durante la lotta nella contea di Mansfeld, un sinodo presieduto dall'antimelantoniano Erasmo († 1559), condannò il maiorismo. Il colloquio di Altenburg (scambio di lettere tra teologi dell'elettore di Sassonia e del duca Giov. Guglielmo, 1568) non ottenne la soluzione della controversia nè la pacificazione degli animi.

Nullameno la dottrina del M. non fu rigettata del tutto dalla Chiesa protestante di Germania. Nel sinodo di Eisleben (1555) si ammise in astratto (*abstractive*) l'opinione del M. Già prima nella *Formula concordiae* di Wittenberg (1536) si asseriva che tutti sono obbligati a fare buone opere, le quali sono testimonio della presenza dello Spirito Santo. Lo stesso Lutero nella prefazione alla lettera ai Romani riconosceva: *Impossibile est bona opera a fide vera separari, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest*. Peraltro i luterani persistevano a negare qualsiasi efficacia delle buone opere nel processo della giustificazione e della salvezza eterna. — *Werke*, Wittenberg 1569-70, 3 voll. *Briefe*, in *Arch. für Reformationsgesch.*, 1916, p. 280 ss; 1924, p. 254 s. — O. RITSCHL, *Dogmengesch. des Protestantismus*, II (1912) 371-98. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1944², p 596. — FRITZ in *Kirchenlex.*, VIII, col. 532-37.

MAIOR Giovanni. v. GIOVANNI M. Alla bibliografia ivi segnata, s'aggiungano i più recenti studi qui segnati. A. ROSS, *Some scottish catholic historians*, in *The innes Review*, giugno 1950, p. 5-21. — J. DURKAN, *J. M.*, ivi, p. 131-57 con bibliogr. delle opere del M. e degli storici della sua scuola. — T. D. KENDRIK, *British antiquity*, London 1950 (tra gli storici del medioevo inglese è studiato anche il M., che criticò severamente le leggende del suo paese, come quelle di Arturo, di Bruto). — J. B. SALMOND, *Veterum laudes: a tribute to the achievements of the members of St. Salvator's College* [dell'univers. di St. Andrews] *during 500 years*, Edinburg 1950 (con un articolo sullo storico G. M.). — H. ELIE, *Quelques maîtres de l'univers. de Paris vers l'an 1500*, in *Arch., d'hist. doctrin. et littér. du m. âge* 18 (1950-51) 193-243 (antecessori e contemporanei del M.; M. a Montaigu; scolari di M.; centri di erudizione contemporanei a Parigi). — L. VEREECKE, *La licéité du « cambium bursae » chez J. M.*, in *Rev. histor. du droit français et étranger* 30 (1952) 124-38.

MAIOR Pietro (1754-1821), sacerdote cattolico unito romeno. Compiuti gli studi a Blaij in Transilvania, presso i Gesuiti di Cluj, a Roma (1774-79), e a Vienna, fu professore a Blaij, dal 1785 protopope a Reghin. Dal 1809 fino a morte si stabilì a Budapest, censore dei libri romeni. Fu uno dei tre fondatori della scuola latina di Transilvania. In dotte opere di storia illustra l'elemento latino nella formazione e nella tradizione della Romenia e l'origine latina del cristianesimo romeno. — Cf. la *Istoria literat. romanesti* di N. JORGA (v.). — G. T. MARCU, La dottrina della fede di P. M. (in romeno), Hermannstadt 1948, con utile introduzione.

MAIR (*Mayr*, *Major*) **Giovanni.** — 1) v. GIOVANNI MAJOR.

2) v. MAYR GIOV. SIMONE.

MAIRON (*de*) **Francesco** v. MAYRON (*de*) FRANCESCO.

MAISTRE (*de*) **Giuseppe Maria,** v. DE MAISTRE, Completiamo quanto ivi è detto con la seguente nota bibliografica.

Oeuvres complètes. Nouvelle édition contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite, Lyon 1884-87, 14 voll. (la *Corrispondenza* occupa i voll. 9°-14°); apre il vol. I una *Notice biographique* compilata da RODOLFO DE M. — In seguito furono pubblicati altri scritti inediti, specialmente *Lettere* (corrispondenza con Blacas, a cura di E. DAUDET, Paris 1908; *Lettres inédites*, a cura di C. LATREILLE, in *Revue bleue*, 1912), *Les carnets* (a cura di SAVERIO DE M., Lyon 1923), *La*

franc-maçonnerie. Mémoire au duc de Brunswick (a cura di E. Dermenghem, Paris 1925).

G. M. Raymond, *Eloge*, Turin 1822. — L. Moreau, *J. de M*, Paris 1879. — A. de Margerie, *Le comt J. de M.*, Paris 1882. — F. Paulhan, *J. de M. et sa philosophie*, Paris 1893. — F. Descostes, *J. de M avant la Révolution, . . . pendant la Révolution,... orateur*, Paris 1893 in 2 voll., Tours 1895, Chambéry 1896. — J. Mandoul, *J. de M. et la politique de la maison de Savoie*, Paris 1900. — C. Latreille, *J. de M. et la papauté*, Paris 1906. — A. Roeck, *Die philos. Ideen de M. s*, München 1912. — G. Goyau, *La pensée relig. de J. de M.*, Paris 1921². — L. Arnould, *Providence et bonheur d'après Bossuet et de M.*, Paris 1917. — S. Rocheblave, *Etude sur J. de M.*, Strasbourg 1922 (pp. 49). — M. Jugie, *J. de M. et l'Eglise gréco-russe*, Paris 1922. — C. Constantin in *Dict. de Théol cath.*, IX, col. 1663-78. — P. Vulliaud, *J. de M. franc-maçon*, Paris 1926. — J. M. Montmasson, *L'idée de Providence d'après J. de M.*, Paris 1928. — P. R. Rohden, *J. de M. als politischer Theoretiher*, München 1929. — G. Breton, *« Du Pape » de J. de M*, Paris 1931. — G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero del conte de M.*, Firenze 1931. — R. Johannet, *J. de M.*, Paris 1932. — S. Nasalli Rocca, *G. de M. nei suoi scritti*, Torino 1933. — A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. de M.*, Bari 1939. — F. Bayle, *Les idées politiques de J. de M.*, Paris 1945. — J. C. Murray, *The political thought of J. de M.*, in *Review of politics* 11 (1949) 63-86. — E. Dermenghem, *J. de M. mystique*, i suoi rapporti col martinismo, l'illuminismo e la massoneria, l'influenza delle dottrine mistiche e occulte sul suo pensiero religioso, Paris 1946² (in base a nuovi documenti consultati negli archivi di St-Martin-du-Mesnil-Oury). — Id , *J. de M. et la tradition*, in *Les Cahiers d'Hermès*, 1948, n. 1. — J. J. Chevallier, *Un libro muy estraño: « Les considérations sur la France »*, in *Rev. de est. polit.* 12 (1952) 91-108. — D. Giuliotti, *De M.*, Firenze 1948. — U. Bianchi Bolzedi, *G. de M.*, Brescia 1948.

MAISTRE (*Le*). v. Le Maistre.

MAKHLUF *Yussef*, in religione **Sharbel** (1828-1898), n. a Bhaa Kafra, il villaggio più alto del Libano. Pastorello innamorato della solitudine dei cedri, dove prega, compone preghiere e canta le lodi del Signore, entra monaco nel convento di S. Marone d'Annaya (regione di Gebail), dove conduce vita edificante di povertà, di lavoro, di umiltà, di penitenza, di contemplazione. Inviato alla scuola di teologia di S. Cipriano a Kfifane, sotto la guida del p. Nematallah El Kafri compì la sua formazione teologica e religiosa. Ordinato sacerdote (1859), ritornò ad Annaya, dove, pur nel più austero nascondimento, risplendette la sua straordinaria virtù. Finalmente ottenne (1875) di ritirarsi nel romitaggio dei SS. Pietro e Paolo presso Annaya e vi rimase fino a morte.

I monaci di Annaya lo seppellirono nel cimitero del loro convento di S. Marone. In successive riesumazioni, il suo corpo si trovò intatto trasudante sangue dalle piaghe aperte dalla sferza della disciplina. E tuttora, nella cripta di Annaya, si conserva incorrotto, come i suoi cedri. Si è iniziata la causa di beatificazione. — Alice Poulleau, *L'enfant des cèdres Charbel Makhlouf, le moine miraculeux du Liban*, Paris, Téqui 1951. — H. R. M., *Sharbal Makhluf*, in *Vie spirit.* 84 (1951) 404-14: nel Libano e nelle regioni finitime v'è uno straordinario movimento di pietà attorno alla tomba del monaco-eremita, sulla quale dal 28-II-1950 avvengono fatti prodigiosi. — J. de Fraine, *Sjarbel Machloef de moderne wonderdoener*, Bruges 1953 (l'autore, che visitò la tomba e i luoghi, riferisce anche i primi miracoli).

MALABAR. Nel senso stretto, M. è un distretto civile della Presidenza di Madras sulla costa occidentale dell'India, con capitale Calicut. In senso largo e antico — più o meno corrispondente all'attuale significazione *geografica* del nome —, per M. s'intendeva tutta la costa sud-occidentale, comprendente, oltre il M. propriamente detto, gli Stati di Cochin e di Travancore sino al capo Comorin.

Il M. dovette essere la prima regione dell'India che ricevette il Vangelo, poichè secondo una solida tradizione ecclesiastica largamente testimoniata fin dal sec. IV e armonizzante colla perenne tradizione dei luoghi stessi, il primo araldo della fede nell'India meridionale fu l'apostolo S. Tommaso (v.). Una più precisa testimonianza sull'esistenza di comunità cristiane nell'India merid. è quella di Cosma Indicopleuste (v.), che nel 520-525 visitò le cristianità di Ceylon (v.), *Quilon* e *Male*, ossia M., « centro del commercio del pepe » (PG 88, 169 e 445 ss). A questi Cristiani di S. Tommaso (v.), che pare siano sempre rimasti fedeli a Roma, altri se ne aggiunsero — nestoriani — immigrati dalla Persia in varie epoche (specialmente nei secc. VIII-IX), con propri vescovi, facendo proseliti tra la popolazione locale, di razza dravidica. Queste cristianità beneficiarono delle cure dei grandi missionari (Giov. da Montecorvino, Odorico da Pordenone, ecc.) recantisi all'Estremo Oriente. Tuttavia già da secoli essi ricevevano i vescovi dalla Persia o dalla Mesopotamia, e avevano adottata la liturgia siro-caldaica.

La storia di tali cristianità sino all'arrivo dei Portoghesi ci è ignota: a quest'epoca dovevano essere nestoriane e assai decadute. Dal sinodo di Diamper (1599), convocato dall'arciv. Menezes di Goa per evitare ogni ritorno all'eresia di Nestorio, i cristiani malabarici, che fecero atto di adesione alla S. Sede, furono sottomessi ai vescovi latini. Di qui lo scisma di 200.000 di essi (1653), che formarono poi la setta dei Giacobiti (v.) sotto la guida di Tomm. Parambil. Al posto dei Gesuiti portoghesi subentrarono i Carmelitani, italiani in gran parte, che diressero quelle missioni per due secoli (1678-1887) con ottimi risultati di conversioni (v. Paolino da S. Bartolomeo, Sebastiani). A mezzo il sec. XIX vi furono altri piccoli scismi, fomentati da vescovi nestoriani intrusi (1860, 1872, 1874).

Allora la S. Sede creò (1887) due vicariati apostolici speciali (Trichur e Kottayam) per i Malabarici, con vescovo latino e vicario generale indigeno. Nel 1896 si procede oltre: i tre nuovi vicariati (Changanacherry, Ernakulam, Trichur) ricevono dei titolari indigeni di rito malabarico; e nel 1911 Pio X ristabilisce il vicariato di Kottayam per i sudisti, quelli cioè che si credono essere i discendenti degli emigrati al sec. IX con mar Tommaso Cana. Finalmente da Pio XI, questi quattro vicariati elevati a diocesi (1923), furono costituiti in una distinta provincia ecclesiastica con Ernakulam per metropoli. Il numero dei cattolici era di 787.533: sacerdoti 1092, tutti indigeni: bene organizzato l'insegnamento, anche medio e supe-

riore: un Seminario centrale a Puttenpally, e parecchie floride Congregazioni religiose.

Oltre ai Malabarici cattolici, vi sono vari gruppi di non cattolici: v. Cristiani di S. Tommaso.

Tra le più fiorenti iniziative cattoliche del M. ricordiamo la *Congregazione dei Terziari Carmelitani Siro-Malabarici* (casa general. a Thevara di Ernakulam), fondata da due sacerdoti secolari malabarici Tommaso Palakal e Tommaso Porukara, i quali, verso il 1830, desiderosi di condurre vita perfetta, fabbricarono casa ed oratorio a Mannanam (Stato di Travancore), dando inizio al primo istituto religioso nelle Indie tra i cattolici indigeni. L'istituzione crebbe sotto gli auspici del vicario apostolico di Verapoly, Bernardino Baccinelli (Bernardino di S. Teresa O. C. D.), che redasse le costituzioni (desunte da quelle dei Carmelitani Scalzi), definitivamente approvate da Pio X il 12 marzo 1906.

La Congregazione si dedica al ministero sacerdotale fra i fedeli di rito orientale e latino. Quasi tutte le case sul principio avevano Seminari per la formazione del clero siro-malabarico. I Seminari cedettero poi il posto a scuole di vario genere, nelle quali, con le scienze profane, viene impartita ampia cultura religiosa, anche ritualistica, mentre furono creati grandi Seminari con professori specializzati.

La Congregazione si dedica in particolare alla conversione dei dissidenti giacobiti mediante conferenze, stampa e altre iniziative speciali. In ogni casa, poi, vi è un catecumenato, poichè i Terziari lavorano anche per la conversione dei pagani, in quelle regioni ancora numerosi. Infine con l'« apostolato della tipografia » viene promossa la volgarizzazione del pensiero cattolico.

Nel 1948 la Congregazione contava 225 sacerdoti, 70 fratelli laici, 132 novizi e studenti, in 27 case.

Utili notizie e cronache di attualità in *L'Osserv. Rom.*, ad es., 3-III-1951 (il problema scolastico), 31-III-1951 (il congresso mariano di Ernakulam), 12-IV-1951 (i cristiani di S. Tommaso), 2 e 3-I-1952 (il movimento di riunione con Roma).

Bibl. Müllbauer, *Geschichte der ostind. Mission*, München 1853. — Tisserant in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 197-199. — Janin, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1926³, p. 522-540. — De Clerq, *Les Eglises unies d'Orient*, Paris 1934, p. 114-121. — Parijkaram, *Christianity in Malabar*, Roma 1926. — Gille, *Christianity at home*, Calcutta 1924. — *Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Roma 1932, p. 247-257. — K. K. Lukose, *The history of the development of the variety of christians in M.* (dall'anno 52 al 1943), in *The Church quarterly Rev.* 138 (1944) 204-28 — J. O. Smit, *Val en opstanding van een groot Christenvolk, de Chaldeën in Perzië, Indië en Azië*, Heemstede 1950. — D. Ferroli, *Te jesuits in M.*, Bangalore 1951, 2 voll.

MALABARICI (Riti). La questione dei R. M. non ha nulla a vedere nè colle missioni nè coi riti orientali ancor oggi in uso sulla costa del Malabar (v.). La controversia si svolse non già nel Malabar, ma al Madura, ossia nella parte opposta dell'Indostan; l'appellativo di M. si deve probabilmente al fatto che la missione del Madura si trovava nella provincia relig. gesuitica del Malabar.

La questione sorse dopo la pratica accomodatrice del p. Nobili (v.), dapprima nel seno stesso della Compagnia di Gesù, parendo che certe usanze tollerate come civili fossero invece superstiziose. Portata a Roma la questione, lo studio di essa si abbinò spesso con quello per i Riti cinesi (v.), sì che alcune misure furono prese contemporaneamente per gli uni e gli altri. Dapprima Gregorio XV (1623) permise alcune di queste pratiche o riti. Nel 1702 il commiss. apost. Maillard de Tournon (v.) condannava sedici di tali pratiche; decreto confermato (1706) da Clemente XI « fino a che la S. Sede non provvederà diversamente ». Di qui dispute senza fine tra i missionari dei diversi Ordini, sì che Benedetto XIII (1727) impose senz'altro l'osservanza del decreto del Tournon. Clemente XII riesaminò la cosa (1734), modificò alquanto le misure del Tournon e poi (1739) prescrisse a tutti i missionari della regione il giuramento contro i R. M. Finalmente Benedetto XIV (1744) li condannava definitivamente, tollerando però che due distinti gruppi di missionari s'occupassero della gente di casta e dei paria. v. Benedetto XIV.

Da Propaganda (9 aprile 1940) il giuramento è stato abolito (AAS 1940, p. 379), com'era già stato abolito quello sui riti cinesi, fermo restando l'obbligo di osservare le prescrizioni non mutate di Benedetto XIV. In realtà oggi esso era diventato pressochè inutile, data la completa osservanza dei decreti circa i R. M. e la indeterminatezza della zona geografica in cui il decreto si doveva attuare dopo le variazioni politiche avvenute in due secoli. — Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1704-1745. — Belgeri, *L'abolizione del giuramento circa i riti malabarici*, in *Il pensiero missionario*, 1940, p. 230-234. — Fr. Pacid, *De syro-malabaren en hun ritus*, in *Het christel. Oosten en hereniging* 5 (1952-53) 110-24. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI-1, p. 343 ss.

MALABRANCA Latino (dei Frangipane, v.), O. P., Card. († 1294), n. e m. a Roma. Fattosi domenicano a Roma dopo aver compiuti gli studi a Parigi, fu lettore a Roma e priore a S. Sabina (1277). Lo zio Niccolò III lo elevò al cardinalato (1278), gli affidò parecchie legazioni e lo fece Inquisitore generale. È rimasto famoso nell'Ordine il suo deciso intervento per la deposizione del generale spagnuolo Munio di Zamora. — Ciaconius, II, 221 s. — Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, I, 436-37. — A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux O. P.*, II, 252-62 e passim. — A. Walz, *I Cardinali domenicani*, in *Memorie Domenicane*, 56 (1939) 180-81 con ampia *Bibl.*

MALABRANCA (cognome forse errato) **Ugolino**, agostin. († 1374), detto anche *Ugolino da Orvieto*, nella qual città nacque nei primi decenni del sec. XIV. Dal 1335 fu a Parigi, quindi passò alcuni anni di insegnamento in Italia, laureandosi poi alla Sorbona nel 1352. Quivi partecipò alla condanna di Giovanni da Mirecourt (1347) e di Ludovico da Padova (1362). In seguito espletò varie mansioni di governo e di studio. L'anno 1364 lo troviamo tra i nove dottori scelti per fondare la facoltà teologica dell'università di Bologna. È provato che Ugolino « compose gli statuti della facoltà, ne fu uno dei primi dottori e quegli che ebbe la parte più importante nel suo indirizzo scientifico » (Fr. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica di Bologna*, Bologna 1932). Nella Pentecoste del 1368 fu chiamato al governo dell'Ordine, che tenne sino al 10-II-1371, quando fu eletto patriarca di Costantinopoli e amministratore del vescovato di Rimini. Inoltre venne incaricato di molte legazioni

dai Papi. Di ritorno da una legazione a Parigi, affidatagli da Gregorio XI, morì ad Acquapendente.

Tra le numerose sue opere filosofiche, teologiche, oratorie, ricordiamo i *Commenti alle Sentenze*, commenti a *Boezio* e ad *Aristotele*, *De perfectione specierum*, *De Deo uno et trino*, diretto contro due maestri dell'università di Bologna. Meno nominalista e più eclettico di Gregorio da Rimini (v.), che fu suo maestro, Ugolino è soprattutto agostiniano. Le sue idee teologiche furono riprese da Enrico Totting di Oyta (v.). Peraltro il suo profilo e il suo pensiero attendono ancora un'illustrazione sufficiente, poichè solo minimi frammenti delle sue opere furono stampati.

Bibl. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 535-7. — Lanteri, *Addimenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) 393. — Hurter, *Nomenclator*, II (1903) col. 623. — *Analecta Augustiniana*, 4 (1911-1912) 472. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 165-8. — J. Rousset, *Hugolin d'Orvieto: une controverse à la faculté de théologie de Bologne*, in *Mélanges d'Arch. et d'Hist. de l'Ecole franç. de Rome*, 47 (1930) 63-91, con estratti dal *De Deo uno et trino*. — A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, in *Cassiciacum*, IX, 2.ª serie, III, Würzburg 1941 (pp. 399), con edizione (p. 257-391) del prologo al Commento sulle Sentenze, che un « recollector » ci ha conservato

MALACCA v. Malesia.

MALACHIA: uno dei 12 Profeti minori (v.), il cui nome (« mio messaggero » o, meglio, « messaggero del Signore ») fu da alcuni ritenuto, senza motivo serio, un mero appellativo, di un profeta anonimo (G. Holscher, O. Heissfeldt) o dello stesso Esdra (*Targum Jonathan*; S. Girolamo). Di lui null'altro sappiamo se non che fu l'ultimo profeta dell'Ant. Testamento (Mal I 1).

Il suo libro si divide in due sezioni: a) *Castigo dei peccati* (I 1-II 16). L'amore di Dio nel preferire Giacobbe ad Esaù (I 2-5) non trovò corrispondenza nei sacerdoti che, per i loro sacrifici biasimevoli (I, 6-15) verranno castigati (II 1-9). Anche il popolo si mostra colpevole di vari vizi: odio verso i fratelli, matrimoni misti, oppressione delle vedove e spirito di violenza (II 10-16). — b) *Il giudizio divino è perciò imminente*. Ecco il suo messaggero che ne prepara le vie. Dio sta per giungere a giudicare e purificare Levi dalle sue mancanze (II 17-III 6). È quindi necessario far penitenza; i timorati diverranno il peculio di Dio, mentre i malfattori arderanno quale stoppia (III 7-IV 3). Il popolo osservi dunque la legge di Mosè ed attenda l'arrivo di Elia preparante il giorno del Signore (IV 4-6). È importante teologicamente la profezia relativa al nuovo sacrificio incruento e puro che su tutta la terra avrebbe sostituito gli antichi sacrifici impuri, ed in cui la tradizione cristiana vede prefigurata la S. Messa (I 11).

Il libro suppone al comando del paese un governatore persiano anzichè un re (I 8; cf. Neem V 14) e suppone puro l'esistenza del tempio di Zorobabele dove i sacrifici antichi son già ripristinati. È quindi posteriore ad Aggeo e Zaccaria. L'età d'Esdra e Neemia con i relativi difetti (corruzione sacerdotale, matrimoni misti, ecc.) ben si confà al contenuto del libro che con probabilità risale a circa il 433, data in cui, essendosi Neemia riportato alla corte persiana, ripullulò il vizio da costui sì fortemente combattuto (cf. Mal I 8 con Neem V 15, 18).

Bibl. — Commenti cattolici di C. Lattey (London 1934), H. Junker (Bonn 1938), e acattolici di A. von Bulmerincq (Tartu 1932), K. Elliger (Göttingen 1950). — B. Mariani, *De sacrificio a M praedicto*, in *Antonianum* 9 (1934) 193-242, 361-382, 451-474. — S. ab Ausejo, *De matrimoniis mixtis apud Mal II 10-16*, in *Verbum Dom.* 11 (1931) 366-71. — R. Rabanos, *El sacrificio eucarístico profetizado por M.*, in *Cultura Bibl.* 5 (1948) 151-4.

MALACHIA (latinizzato dall' antico irlandese *Mael-Moedoic*), della nobile famiglia irlandese *O Morgair*, Santo, n. ad Armagh (1094 o 1095), si pose da giovane sotto la direzione di un eremita, la cui cella divenne ben tosto il centro di un monastero. Ordinato sacerdote a 25 anni, si diede con ardore alla predicazione. Eletto abbate di Bangor (1123), si applicò alla riforma della disciplina ecclesiastica. Continuò quest'opera come vescovo di Connor (c. 1124); ma la sommossa dell'Ulster lo costrinse a lasciare la diocesi. Eletto arciv. di Armagh e primate d'Irlanda (c. 1127), dovette lottare con intrusi e presè possesso della sede solo dopo la morte del vescovo intruso Maurizio (c. 1132). Ristabilì energicamente l'antica disciplina e i costumi cristiani, provvide le parrocchie di pastori, adottò la liturgia romana. Nel 1135 rinunciò alla sede, facendo accettare come successore Gelasio. Ritornò a Connor, dove, creato un vescovo, raccolse dei monaci e condusse vita religiosa. A Down fondò una nuova sede episcopale. Circa le difficoltà e i bisogni della Chiesa irlandese, di cui era considerato il capo spirituale, si consultò con papa Innocenzo II (1138). Nel ritorno da Roma si trattenne per qualche mese presso S. Bernardo a Clairvaux, che aveva visitato anche nel viaggio di andata. Avrebbe voluto fermarvisi, ma il Papa l'aveva creato suo legato per l'Irlanda non volendo privare l'isola della sua opera apostolica. M. continuò a lavorare per la riforma, specialmente fra i sacerdoti e i monaci. Mandò giovani novizi a Clairvaux. Nella diocesi di Armagh contribuì al sorgere dell'abbazia cistercense di Millefont (1142), dalla quale originarono ben presto 5 altri fiorenti monasteri.

Nel 1148 M. volle conferire con Eugenio III circa la questione del pallio degli arcivescovi irlandesi. Giunse a Clairvaux verso la metà di ottobre. Quivi, prostrato dalle fatiche, si spense (2 novembre), fra le braccia di S. Bernardo. Il quale, pregato e informato dall'abbate Congano, scrisse la mirabile *Vita S. Malachiae* (PL 182, 1073-1118), che è anche importante fonte per la storia cristiana irlandese; cfr. J. de Ghellinck, *L'essor de la littér. lat. au XII s.*, II (Bruxelles-Paris 1946) 195. Dell'amico aveva tenuto anche due commossi discorsi commemorativi (PL 183, 481-90).

M. fu canonizzato da Clemente III il 6-VII-1190 (cf. PL 204, 1466 s.: bolla di canonizzazione). Festa 3 nov. — Acta SS. *Nov.* II (Brux. 1894) *die* 3, p. 135-66, con ampia introduz. (p. 135-42) e la *Vita* scritta da S. Bernardo (p. 148-66); cf. H. J. Lawlor, in *Proceed. roy. Ir. Acad.*, 1919, p. 230-64. — Un *Inno* per S. M., uscito da Clairvaux, in PL 182, 1117 s. — Giov. Germano, *Vita, gesti e predittioni del patre S. M.*, Napoli 1670, 2 voll. —

J. O' Hanlon, Dublin 1859. — O' Laverty, Belfast 1899. — A. J. Luddy, Dublin 1930. — J. O'Boyle, Belfast 1931. — E. Vacandard, *St. Malachie*, in *Revue des questions hist.* 52 (1892) 5–57. — v. le biografie di S. Bernardo. — J. Dunning, *The Arroasian Order in medieval Ireland*, in *Irish hist. Studies* 4 (1945) 297–315: secondo una notizia di Gualtiero di Arroasia (v.), confermata dagli annali irlandesi, M. introdusse in Irlanda i Canonici Reg. di Arroasia (1139), dopo aver visitato la loro casa madre, e s'adoprò perchè a loro fossero affidati i capitoli delle cattedrali e dei monasteri, specialmente nelle province del Nord; l'esempio di M. fu imitato da altri vescovi. — Aubrey Gwynn, *St. Malaky of Armagh*, in *Irish eccl. Rec.* 70 (1948) 961–78, 71 (1949) 134–48, 317–31: l'attività riformatrice di M. come arcivescovo.

Le profezie di M. La venerazione popolare per S. M. fu tale che non parve disdicevole attribuire al Santo la famosa falsa *Prophetia de futuris Pontificibus Romanis*. Si tratta di 111 motti che dovrebbero indicare la caratteristica di altrettanti Papi, da Celestino II (1143) fino all'ultimo Papa, un Pietro Romano. Oggi quasi da tutti sono negate sia la loro origine malachiana, sia la loro natura di profezia. Ma poichè stuzzicano ancora la curiosità e il gusto popolare del numinoso e, d'altronde, sono talora sfruttate in senso anticlericale, vi consacriamo qualche cenno.

Si credette (e si fece credere) che M., allorchè era in Roma nel 1138, rapito dallo Spirito di Dio, ebbe la visione di tutti i Papi che avrebbero dovuto succedersi sul trono di Pietro. Fissò la visione su scritto e la affidò al Papa. Il ms. rimase ignorato negli archivi Vaticani fino al 1590, quando fu rinvenuto e pubblicato per la prima volta dal benedettino Arnoldo Wion, originario di Douai, nell'opera *Lignum vitae*, Venezia 1595 (elogi di personaggi celebri dell'Ordine), in appendice a una corta notizia su M. L'editore non ne indica la provenienza. A ogni motto da Celestino II a Urbano VII (1590) sono aggiunte delle spiegazioni, che il Wion attribuisce al domenicano Alfonso Ciacconio (il celebre Ciaconius? peraltro costui non fa alcun cenno dalla pseudo-profezia in nessuna delle sue opere).

A titolo di curiosità riportiamo la serie dei motti col nome del Papa corrispondente e la presunta ragione (addotta dal Ciaconio e da altri) della corrispondenza: 1) *Ex Castro Tiberis*, Celestino II, di Città di Castello sul Tevere (1143–44); — 2) *Inimicus expulsus*, Lucio II, Gerardo Caccianemici (1144–45); — 3) *Ex magnitudine montis*, Eugenio III, di Montemagno (1145–53); — 4) *Abbas suburranus*, Anastasio IV, abbate della Suburra (1153–54); — 5) *De rure albo*, Adriano IV, di S. Albano in Inghilterra (1154–59); — 6) *Ex tetro carcere*, antipapa Vittore IV, card. di S. Nicola in Carcere (1159–64); — 7) *De via Transtiberina*, antipapa Pasquale III, card. di S. Maria in Transtevere (1164–68); — 8) *De Pannonia Tusciae*, antipapa Callisto III, di Ungheria, card. di Tuscolo (1168–1178); — 9) *Ex ansere custode*, Alessandro III, creduto della famiglia Paperoni? (1159–81); — 10) *Lux in Ostio*, Lucio III, Ubaldo Allucingoli, card. di Ostia (1181–85); — 11) *Sus in cribro*, Urbano III, Uberto Crivelli, portava nello stemma un porco (1185–87); — 12) *Ensis Laurentii*, Gregorio VIII, card. di S. Lorenzo, portava una spada nello stemma (1187); — 13) *De schola exiet*, Clemente III, Paolo Scolari (1187–91); — 14) *De rure Bovensi*, Celestino III, Giac. Bobone (1191–98); — 15) *Comes signatus*. Innocenzo III, Lotario dei Conti di Segni (1198–1216); — 16) *Canonicus de Latere*. Onorio III, canonico del Laterano (1216–27); — 17) *Avis Ostiensis*, Gregorio IX, card. di Ostia, con aquila nello stemma (1227–41); — 18) *Leo Sabinus*, Celestino IV, già vescovo di Sabina, con un leone nello stemma (1241); — 19) *Comes Laurentius*, Innocenzo IV, Sinibaldo dei Conti Fieschi, card. di S. Lorenzo in Lucina (1242–54); — 20) *Signum Ostiense*, Alessandro IV, Rinaldo dei Conti di Segni, vesc. card. di Ostia (1254–61); — 21) *Jerusalem Campaniae*, Urbano IV, nativo della Champagne, patriarca di Gerusalemme (1261–64); — 22) *Draco depressus*, Clemente IV, il cui stemma portava un'aquila con un drago negli artigli (1265–68); — 23) *Anguineus vir*, Gregorio X, con un serpente nello stemma (1271–76); — 24) *Concionator Gallus*, Innocenzo V, della Gallia, appartenente all'Ordine dei Predicatori (1276); — 25) *Ienus Comes*, Adriano V, Ottobono dei Conti Fieschi (1276); — 26) *Fiscator Tuscus*, Giovanni XXI, di nome Pietro, vesc. card. di Tuscolo (1276–77); — 27) *Rosa composita*, Nicolò III, della famiglia Orsini, soprannominato Compositus, con una rosa nello stemma (1277–80); — 28) *Ex telonio liliacei Martini*, Martino IV, già canonico e tesoriere di S. Martino di Tours, con gigli nello stemma (1281–85); — 29) *Ex rosa leonina*, Onorio IV, dei Savelli, nel cui stemma vi sono rose portate da leoni (1285–87); — 30) *Picus inter escas*, Nicolò IV, di Ascoli Piceno (1288–92); — 31) *Ex eremo celsus*, Celestino V, già eremita (1294); — 32) *Ex undarum benedictione*, Bonifacio VIII, Benedetto Gaetani, nel cui stemma vi sono onde (1294–1303); — 33) *Concionator Pataraeus*, Benedetto XI, nativo di Patara, dell'Ordine dei Predicatori (1303–04); — 34) *De fasciis Aquitanicis*, Clemente V, di Aquitania, con fasce nello stemma (1305–14); — 35) *De sutore Osseo*, Giovanni XXII, Giac. Duese, figlio di calzolaio (1316–34); — 36) *Corvus schismaticus*, Nicolò V antipapa, di Corvaro (1328–38); — 37) *Frigidus Abbas*, Benedetto XII, abbate di Fontfroide (1334–42); — 38) *Ex rosa Atrebatensi*, Clemente VI, vesc. di Arras, con rose nello stemma (1342–52); — 39) *De montibus Pammachii*, Innocenzo VI, card. dei SS. Giov. e Paolo, dal titolo di S. Pammachio, con 6 monti nello stemma (1352–62); — 40) *Gallus vicecomes*, Urbano V, francese, nunzio presso i Visconti di Milano (1362–70); — 41) *Novus de virgine forti*, Gregorio XI, Pietro Rog. de Beaufort, card. di S. Maria Nova (1370–78); — 42) *De cruce apostolica*, Clemente VII, card. dei SS. Apostoli, con croce nello stemma (1378–94); — 43) *Luna Cosmedina*, Benedetto XIII, Pietro de Luna, card. di S. Maria in Cosmedin (1394–1424); — 44) *Schisma Barcinonum*, Clemente VIII antipapa, canonico di Barcellona (1423–29); — 45) *De inferno Pregnani*, Urbano VI, Bartol. Prignano, nato in località detta Inferno in quel di Napoli (1378–89); — 46) *Cubus de mixtione*, Bonifacio IX, con cubi mischiati nello stemma (1389–1404); — 47) *De meliore sidere*, Innocenzo VII, Cosma Migliorati, con stella nello stemma (1404–06); — 48) *Nauta de Ponte nigro*, Gregorio XII, veneto, commendatario di Negroponte (1406–09); — 49) *Flagellum solis*, Alessandro V antipapa, con sole nello stemma (1409–

10); — 50) *Cervus Sirenae*, Giovanni XXIII, con cervo nello stemma, di Napoli il cui stemma porta una sirena (1410–15); — 51) *Corona veli aurei*, Martino V, card. di S. Giorgio al Velabro, con corona nello stemma (1417-31); — 52) *Lupa caelestina*, Eugenio IV, canonico celestino, con lupa nello stemma (1431-47); — 53) *Amator crucis*, Felice V antipapa, con croce nello stemma (1440–49); — 54) *De modicitate lunae*, Nicolò V, di Luni-Sarzana, di basso lignaggio (1447-55); — 55) *Bos pascens*, Callisto III, con bue pascolante nello stemma (1455–58); — 56) *De Capra et Alberga*, Pio II, già segretario dei cardin. Capranica e Albergati (1458–64); — 57) *De cervo et leone*, Paolo II, commendatario della chiesa di Cervia, card. del titolo di S. Marco (1464–71); — 58) *Piscator minorita*, Sisto IV, figlio di pescatore, francescano (1471–84); — 59) *Praecursor Siciliae*, Innocenzo VIII, Giov. Battista Cibo, visse alla corte di Alfonso re di Sicilia (1484-92); — 60) *Bos Albanus in Portu*, Alessandro VI, card. vesc. di Albano e di Porto, con bue nello stemma (1492-1503); — 61) *De parvo homine*, Pio III, Franc. Todeschini-Piccolomini (1503); — 62) *Fructus Jovis juvabit*, Giulio II, avente nello stemma una quercia, l'albero di Giove (1503–13); — 63) *De craticula Politiana*, Leone X, figlio di Lorenzo de' Medici (ricorda il martirio di S. Lorenzo sulla graticola) e discepolo di Ang. Poliziano (1513–21); 64) *Leo Florentius*, Adriano VI, Adriano Florensz, con leone nello stemma (1522–23); — 65) *Flos pilae*, Clemente VII, di Firenze (Florentia), con palla e gigli nello stemma (1523-34); — 66) *Hyacinthus medicorum*, Paolo III, card. dei SS. Cosma e Damiano (medici), con gigli nello stemma (1534–49) — 67) *De corona Montana*, Giulio III, Giov. M. Ciocchi del Monte, nato in Monte S. Savino, con due corone nello stemma (1550–55); — 68) *Frumentum floccidum*, Marcello II, con frumento e cervo nello stemma, « floccidus » perchè governò soli 23 giorni (1555); — 69) *De fide Petri*, Paolo IV, Gian Pietro Carafa, promotore del tribunale della fede (1555-59); — 70) *Aesculapii pharmacum*, Pio IV, Giov. Angelo de' Medici (1559–65); — 71) *Angelus nemorosus*, Pio V, Michele Ghislieri, nativo di Bosco in quel di Tortona (1566–72); — 72) *Medium corpus pilarum*. Gregorio XIII, con mezzo drago e palle nello stemma, fatto card. da Pio VI che aveva palle nello stemma (1572–85); — 73) *Axis in medietate signi*, Sisto V, il cui stemma portava un leone diviso da un'ascia (1585–90); — 74) *De rore coeli*, Urbano VII, arciv. di Rossano in Calabria, dove si credeva fosse caduta la manna come rugiada (1590); — 75) *De antiquitate urbis*, Gregorio XIV, di Milano, città antica (1590-91); — 76) *Pia civitas in bello*, Innocenzo XI, uomo pio, rifugio in periodo di guerre (1591); — 77) *Crux Romulea*, Clemente VIII (1592–1605); — 78) *Undosus vir*, Leone XI (1605); — 79) *Gens perversa*, Paolo V (1605–21); — 80) *De tribulatione pacis*, Gregorio XV (1621–23), sedò molte turbolenze; — 81) *Lilium et rosa*, Urbano VIII (1623–44): — 82) *Jucunditas crucis*, Innocenzo X (1644–1655), eletto il giorno dell'esaltazione della croce; — 83) *Montium custos*, Alessandro VII (1655-67), che istituì in Roma un Monte di pietà; nel suo stemma stavano tre colline sovrastate da una stella; — 84) *Sidus olorum*, Clemente IX (1667-69), scelse nel conclave la camera dei cigni, protesse i poeti; — 85) *De flumine magno*, Clemente X (1670–76), nato in un giorno di piena del Tevere; — 86) *Bellua insatiabilis*, Innocenzo XI (1676–89), con leone e aquila nello stemma; — 87) *Paenitentia gloriosa*, Alessandro VIII (1689-91), eletto nel giorno del grande penitente S. Brunone; — 88) *Rastrum in porta*, Innocenzo XII (1691-700); — 89) *Flores circumdati*, Clemente XI (1700–721); — 90) *De bona religione*, Innocenzo XIII (1721–1724); — 91) *Miles in bello*, Benedetto XIII (1724-30); — 92) *Columna excelsa*, Clemente XII (1730-40); — 93) *Animal rurale*, Benedetto XIV (1740–58), paziente e resistente alle fatiche; — 94) *Rosa Umbria*, Clemente XIII (1758-69); sotto il suo governo la « rosa dell'Umbria », l'ordine francescano, fiorirà; — 95) *Ursus velox*, Clemente XIV (1769-74), facile a secolarizzare ed abolire religiosi; — 96) *Peregrinus apostolicus*, Pio VI (1775–99), si recò a Vienna presso Giuseppe II; — 97) *Aquila rapax*, Pio VII (1800–823), rapito dall'aquila napoleonica; — 98) *Canis et coluber*, Leone XII (1823-29), fedele come il cane e prudente come il serpente; — 99) *Vir religiosus*, Pio VIII (1829-30); — 100) *De balneis Etruriae*, Gregorio XVI (1831-46); 101) *Crux de cruce*, Pio IX (1846–78) ebbe croci dalla croce di Savoia; — 102) *Lumen in coelo*, Leone XIII (1878–1903), con una cometa nello stemma; — 103) *Ignis ardens*, Pio X (1903-14); — 104) *Religio depopulata*, Benedetto XV (1914-22) che vide gli orrori della prima guerra mondiale; — 105) *Fides intrepida*, Pio XI (1922–39); — 106) *Pastor angelicus*, Pio XII; — 107) *Pastor et nauta* . . .; — 108) *Flos florum* . . .; — 109) *De medietate lunae* . . .: — 110) *De labore solis* . . .; — 111) *De gloria olivae* . . .

Il vaticinio (o l'editore) così termina: « In persecutione extrema sacrae Rom. Ecclesiae sedebit *Petrus Romanus* qui pascet oves in multis tribulationibus, quibus transactis civitas septicolis diruetur et Judex tremendus judicabit populum suum. Amen ».

I motti nei quali i Papi vengono designati con qualche particolare distintivo della loro famiglia o della loro vita, hanno un riscontro abbastanza evidente con la storia effettiva del Papa cui corrispondono, soltanto fino alla ascensione (1590) di Urbano VII (de rore coeli). Dopo questa data la profezia si fa d'un tratto sibillina: la rispondenza fra il Papa ed il suo motto diviene così fragile e remota, che cessa di essere significativa per diventare arbitraria. I motti allegorici si prestano a tutti i sensi, vera parodia dello stile dei veggenti, e trovano applicazione in tutti gli eventi: vane generalità che si possono specificare come si vuole.

E quando al simbolo si pretese dare una interpretazione univoca, fu smentito dalla storia. Non mancano esempi. Sotto Clemente XIII era arcivescovo e principe di Fermo Urbano Paracciani, per molti meriti già preconizzato cardinale. Il poeta Francesco Pasquali s'attentò di predirgli il pontificato, perchè il motto *canis et coluber* di M. si addiceva soltanto al Paracciani che aveva nello stemma gentilizio un cane e un serpente. Invece venivano eletti Clemente XIV (Ganganelli) e Pio VI (Braschi) e il Paracciani rimase cardinale fino alla morte (1777). È ancora più istruttivo il fatto seguente. Morto Urbano VII (27-IX-1590), la minoranza dei cardinali voleva l'elez. del card. Simoncelli di Orvieto e inventò una profezia fatta in

guisa che attirasse i voti della maggioranza renitente. La profezia venne manipolata, a quanto sembra, da un conclavista, il quale inventò tutti i motti simbolici che costituiscono il famoso vaticinio, e li attribuì al nostro M. celebrato anche da S. Bernardo per le sue predizioni. Prendendo le mosse dall'epoca del primate irlandese, il falsario potè facilmente creare una chiara analogia fra i Papi ed i loro motti: era una predizione del passato, una profezia *post eventum*. Arrivato ad Urbano VII, bisognava far entrare il candidato del cuore, il Simoncelli. Questi era nativo di Orvieto. Ebbene il nostro profeta trova il simbolo: *De antiquitate urbis* (Orvieto è *urbs vetus*, cioè *antiqua*). Ma il giuoco non riuscì; la nomina cadde su Gregorio XIV (Nic. Sfondrati di Milano. E si trovò che anche a lui poteva attagliarsi il motto, perchè Milano è... città antica).

La profezia, una volta nata, visse a spese della credulità, della superstizione e dei presentimenti millenaristici. E non mancò mai la fantasia per trovare rispondenze tra il motto e la persona. *Undosus vir* doveva essere Leone XI, per la brevità del suo pontificato fugace come un'ondata, perchè morì di idropisia. E Clemente X è detto *de flumine magno*, perchè, quando nacque, il Tevere aveva allagato la città. E Gregorio XVI è segnato *de balneis Etruriae*, perchè, pur essendo nativo di Belluno, era camaldolese e S. Romualdo aveva fondato l'Ordine dei Camaldolesi a Camaldoli e Camaldoli è in Etruria, appunto, un tempo nota pei suoi bagni!

Non è difficile vedere che: *a)* la sedicente profezia, mentre nella prima parte è chiaramente conforme alla verità storica, nella seconda è generica, oscura e smentita dai fatti; *b)* aspetta a comparire più di 4 secoli dopo gli avvenimenti profetati; *c)* S. Bernardo, contemporaneo, amico e biografo di M., mentre accenna ad altre profezie di minor conto del vescovo irlandese, non parla affatto della grande profezia sui Papi; neanche gli altri scrittori dell'epoca conoscono il vaticinio; *d)* nella pretesa visione l'autore non seppe distinguere i Papi legittimi dagli antipapi.

Già il p. Cl. Fr. Ménestrier diede una solida *Réfutation* delle pretese profezie di M. (Parigi s. d., circa 1689), utilizzata dagli scrittori posteriori. Il Feijoo, nel *Teatro crítico* II (Madrid 1779) 114-17, ricorda e confuta altre pseudo-profezie, attribuite a M., relative ai re di Spagna, che non ebbero diffusione fuori di Spagna (ancor meno nota è un'altra profezia apocrifa sull'Irlanda).

Il p. Thurston, S. J. (*The socalled prophecy of St. M.*, in *The war and the prophets*, London 1915, p. 120-61) vede nella profezia una mistificazione e, riprendendo la tesi di A. Harnack (*Ueber Verfasser u. Zweck der « prophetia Malachiae »*, Berlin 1879), opina che il falsario ebbe per scopo di suggerire la candidatura pontificale del card. Simoncelli e in seguito quella dei cardinali Bellarmino e Baronio. Il Premoli (in *Arcadia*, *Atti* 1917, I, 247 e in *Rassegna nazionale* 1919) attribuisce il documento ad Alfonso Ceccarelli, il quale con esso volle proporre la nomina del card. Simoncelli, suo protettore, al pontificato. Il Ceccarelli, di Bevagna, fu attivissimo e genialissimo falsificatore di documenti specialmente araldici, il quale sarà poi condannato a morte dal governo pontificio per aver inventato gran copia di documenti pubblici e privati nell'interesse della famiglia Monaldeschi.

Nullameno della pseudo-profezia di M. si parla ancora con rispetto anche da coloro che le negano valore. E a ogni elezione di Pontefici essa ritorna sotto l'attenzione di tutti. E talora i suoi motti trovarono un uso generale per designare i Papi (ad es., *Peregrinus apostolicus* per Pio VI, *Lumen in coelo* per Leone XIII, *Pastor angelicus* per Pio XII).

Non mancarono gli studiosi, anche in tempi recenti, che sostennero il carattere profetico del documento e, in antico, addirittura la sua autenticità malachiana. Ad es., F. Cucherat, *La prophétie de la succession des Papes . . .: son auteur, son authenticité et son explication*, Grenoble 1873; l'abbé Jos. Maître, *La prophétie des Papes attribuée à S. M.*, Beaune 1901; Id., *Les Papes et la papauté d'après la prophétie attribuée a S. Malachie*, Paris 1902 (pp. 778). Ma a nessuno riesce di portare prove valide. Il gesuita René Thibaut (*La mystérieuse prophétie des Papes*, Louvain 1951, con fac-simile del testo di Wion in appendice), in uno studio accurato e denso, esamina i diversi « misteri » che circondano questo strano documento e prende arditamente posizione in favore del suo carattere « profetico », pur riservando il giudizio definitivo al magistero ecclesiastico. È ben vero che il suo carattere soprannaturale profetico resta ancora *possibile in astratto*, non essendovi ancora argomenti decisivi che lo escludano. Tuttavia, siccome il carattere soprannaturale di un fatto non si presume ma si prova, e si prova con fatti omogenei (soprannaturali) storicamente certi, in mancanza di questi si presume il carattere naturale. Nel nostro caso, non solo mancano fatti che provino il carattere profetico soprannaturale del vaticinio, ma vi sono fatti che insinuano chiaramente il suo carattere naturale di falsificazione. Se si entra poi nei particolari dell'opera del Thibaut, si ha l'impressione netta dell'arbitrarietà fantasiosa e cabalistica assieme a quella di erudizione (ad es., calcolando e trasponendo lettere, sillabe, strofe, egli indica nel 2012 l'anno che vedrà la fine del mondo o almeno la distruzione della città dei sette colli e l'inizio di una nuova era; il motto 108, *Flos florum*, significa la festa di Pasqua che il Papa futuro, nell'anno 1958, fisserà all'8 aprile). Alcune ipotesi sono meno incredibili. Per l'autore i primi 71 motti subirono ritocchi e spostamenti per opera di un falsario, e furono improntati in parte a scrittori anteriori, specialmente al Panvinio. Gli ultimi 40 sono genuini e autentici: essi alludono non più a note familiari o araldiche, ma alle qualità dominanti dei Papi, alle prove da essi subite, ai grandi eventi del loro regno. Si deve perciò postulare un secondo redattore, il quale era « tanto sciocco quanto il primo era intelligente ». Il primo redattore potè essere l'inglese Nicola Sanders, professore a Oxford, poi prete e dottore in teologia a Roma, autore di: *De visibili monarchia Ecclesiae* (1571) e *De clavi David*, dove propone di misurare le epoche secondo la serie dei Papi romani. Circa lo scopo del redattore, il Thibaut non si pronuncia chiaramente, pur criticando le tesi sia di Maître che di Thurston, di Harnack... Il « giudizio terribile » del popolo cristiano che seguirà la distruzione di Roma, non è necessariamente il « giudizio finale », anche se « forse l'autore stesso della profezia ha creduto che il giudizio previsto fosse l'ultimo »: il papato potrebbe

continuare a sussistere pur dopo la distruzione di Roma. Del resto, questa avverrà dopo il regno di *Petrus Romanus*: il qual motto potrebbe designare non già un Papa determinato, bensì tutta la serie del papato da S. Pietro all'ultimo Papa... L'autore conclude: «Salvo judicio Ecclesiae, digitus Dei est hic». Ma sarà più saggio non impegnare tanto il dito di Dio.

Bibl. — Tra gli autori contrari alla profezia citiamo ancora: Carriere, *Historia chronologica Pontificum Rom. cum praesignatione futurorum ex S. M.*, Lione 1602, 1663, 1694, Venezia 1697. — Papebroeck, *Acta SS. Propylaeum Maji*, Antuerpiae 1742, p. 342 s. — Fr. Porter, *Opusculum contra vulgares quasdam prophetias S. Malachiae attributas de electionibus SS. Pontificum*, Roma 1698. — J. O' Brien, *An historical and critical account of the socalled propheey of St. M.*, Dublin 1880. — Bute, *The prophecies of Malachy*, in *Dublin Rev.*, 97 (1885) 369-86. — *La così detta «Profezia di S. M.»*, in *Civ. Catt.* serie XVI, vol. III (1895) 430-43. — E. Vacandard, *La prophétie de M sur la succession des Papes*, in *Études de critique et d'hist. relig.*, serie 4ª, Paris 1923, p. 33-63, 249-54. — Pastor, *Storia dei Papi*, X, p. 531 s. — Per una profezia sull'Irlanda attribuita a S. M., v. Grosjean, in *Anal. Bolland.* 51 (1933) 318-24.

MALAFEDE. v. Buona Fede, Ignoranza, Dolo, Intenzione, Coscienza, e le voci cui in questi articoli si rinvia. Alla bibl. aggiungi: R. Sacco, *La buona fede nella teoria dei fatti giuridici di diritto privato*, Torino 1949.

MALAFOSSA Giacomo o *Giacomino*, O.F.M. Conv. (c. 1480–1553), n. e m. a Barge (Cuneo), donde fu detto *Bargius*. Dottore in teologia, fu reggente per 25 anni dello Studio del Santo a Padova, professore di metafisica per oltre 40 anni all'univers. di Padova e negli ultimi anni all'univers. di Torino. Era stato anche provinciale della Liguria (1537), inquisitore a Padova (1547). È probabile che abbia partecipato al conc. di Trento. Lasciò alle stampe: *Dissertatio an quis scire possit se esse in gratia Dei* (1546), *Quaestio de subiecto metaphysicae* (1553), *Enarratio expositioque in I libr. Sent. Scoti* (Padova 1560, dove scioglie 130 apparenti contraddizioni di Scoto). Restarono inediti commenti alle lettere di S. Paolo, alla metafisica di Aristotile, ai libri II-IV del commento di Scoto alle Sentenze. Era un eccellente conoscitore della metafisica di Scoto. — Wadding, *Annales*, a. 1431 n. 11; *Scriptores*, p. 124 s. — Sbaralea, II, p. 12. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 5, cf. 155. — G. Odoardi, *Padri e teologi O.F.M. Conv. al conc. di Trento, in Miscel. Francesc.* 47 (1947) 393 s.

MALAGRIDA Gabriele, S.J. (1689–1761), n. a Menaggio, m. a Lisbona sul rogo. Entrato fra i Gesuiti nel Portogallo (1711), fu missionario indefesso nel Brasile (1721–49; 1751–53), stimato e ricercato alla Corte come consigliere e confessore. Incorse nelle ire di Pombal, che mirava a distruggere la Compagnia; e mentre molti Gesuiti erano scacciati o languivano nelle prigioni, egli fu consegnato al tribunale dell'Inquisizione e condannato a morte come eretico e visionario. L'accusa s'appoggiava su due opere o spurie o scritte in istato di ottenebramento mentale (*Vita exoica e mirabile della gloriosa S. Anna; Della vita e dell'impero dell'Anticristo*), le quali davvero brulicano di ridicolaggini e di follie, parto di una mente indebolita dall'età o dalla lunga prigionia. Fu strangolato e gettato sul rogo (21 settembre 1761). Così «l'eccesso del ridicolo e dell'assurdo fu accoppiato con l'eccesso dell'orrore» (Voltaire). Anche gli avversari della Compagnia giudicarono quella pena un assassinio legale; e il M. da Clemente XIII era proclamato martire. Menaggio gli eresse un monumento nella chiesa parrocchiale. — P. Cordara, *Saggi apologetici sul famoso processo e tragico fine del fu p. G. M.* Venezia 1782, 1784. — Sommervogel, V, 394-5. — F. Butina, *Vida del p. G. M.*, Barcellona 1886. — P. Mury, *Histoire de G. M.*, Strasburgo 1864, 1899². — *Un monumento al p. M.*, in *Civ. Catt.*, s. XIII, vol. IX (1888-I) 30–43, 414–30, 658–79. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI-I, v. indice. — Enc. It., XXI, 986 *b*.

MALALA Giovanni. v. Giovanni III Scolastico

MALANKARESI (Cristiani), sono i discendenti di quei Malabaresi che, mezzo secolo dopo il sinodo di Diamper (v. Malabar), tornarono allo scisma (1653). Dal 1661 i Carmelitani ottennero il ritorno di 84 sopra 116 delle loro chiese: le altre rimasero staccate da Roma. Il loro capo Tommaso **Parambil**, non riuscendo a farsi consacrare vescovo dai nestoriani di Caldea, si rivolse ai giacobiti, sebbene non fosse monofisita. Mar Tommaso fu il primo vescovo della setta, in seno alla quale si determinarono altre scissioni. A mezzo il sec. XIX, i protestanti riuscirono a costituire un ramo siro della Chiesa anglicana dipendente dal vescovo anglicano di Travancore e Cochin. Quasi allo stesso tempo, tra i giacobiti «ortodossi» si manifestò un notevole movimento verso l'unione con Roma (si distinse il metropolita *Mar Dionisio IV*), che si intensificò dopo la guerra 1914–18. Nel 1919 il prete *Giorgio Mullitee Panikkar* istituì a Tiruvalla (Travancore) una doppia Congregazione religiosa, chiamata della «Imitazione di Cristo», a scopo educativo. Vescovo nel 1925 col nome di *Mar Ivanios* (Giovanni), in un sinodo di vescovi giacobiti perorò la causa dell'unione, ma questa fu poi conclusa dai soli *Mar Ivanios* e *Mar Teofilo* (20 settembre 1930).

Nel 1932 Pio XI organizzò la gerarchia malankarica con sede metropolitana a Trivandrum e sede suffraganea a Tiruvalla: AAS 24 (1932) 288–92. I due vescovi conservarono le loro sedi e il loro rito, secondo i loro desideri. Circa 50 preti e 10.000 fedeli seguirono i due vescovi, insieme colle due Congregazioni della Imitazione di Cristo.

La personalità più eminente e benemerita tra i M. cattolici fu **Mar Ivanios** 1882–1953). Di nobile famiglia appartenente alla «comunità dei convertiti di S. Tommaso», entrò nel Seminario giacobita e fu ordinato sacerdote nel 1909. Per le sue eccellenti doti d'ingegno e di pietà fu scelto professore e poi rettore dello stesso Seminario. Sin d'allora si adoperò per l'unione dei M. con Roma.

Nel 1919 fondò le *Suore di Betania* (secondo Ordine dell'Imitazione di Cristo). Più tardi, abbandonato l'insegnamento, istituì i *Padri di Betania* (primo Ordine dell'Imitazione di Cristo), divenendo superiore del monastero, cui furono annessi un orfanotrofio e un dispensario medico.

L'1 maggio 1925, per decisione del sinodo dei vescovi fu fatto vescovo e il 2 febbraio 1929 divenne metropolita dello stesso sinodo.

Nel novembre 1925, in occasione di un sinodo presieduto da Mar Basilio II, propose che l'intera « Chiesa » giacobita si sottomettesse al Papa. Il sinodo lo autorizzò a studiare la possibilità della riunione ed egli, fin dal 1926, si mise in corrispondenza con le autorità cattoliche. Egli e Mar Theophilos erano pronti a sottomettersi subito, ma gli altri vescovi temevano che la popolazione non li avrebbe seguiti. Cominciarono a dissuaderli e, falliti i mezzi di persuasione, ricorsero alle minacce, tentando perfino di sollevare il popolo contro di loro.

Essi si ritirarono a Tiruvalla ed insieme si prepararono, nel ritiro e nella preghiera, alla sottomissione. Il 20 sett. 1930, con un prete, un diacono ed un laico, emisero la professione di fede nelle mani di mons. Benzinger, vescovo di Quilon. La validità dei sacramenti da essi già ricevuti fu riscontrata con un esame diligente. Mar Ivanios conservò il titolo di metropolita di Betania e Mar Theophilos il titolo vescovile di Tiruvalla. Mentre continuava contro di lui la feroce persecuzione dei dissidenti, fu seguito dalle comunità religiose da lui fondate, dai suoi genitori e familiari, da molti fedeli della sua popolazione. Era istancabile nel predicare ritiri, nell'incoraggiare la riunione. Lo coadiuvarono zelanti sacerdoti e vescovi.

Il 13 febbraio 1932 fu nominato arcivescovo di Fasi. Il 23 aprile 1932 si recò a Roma a fare atto di omaggio al Papa, che gli conferì il pallio. Per la costituzione apost. *Christo pastorum principi* dell'11 giugno 1932, con cui si erigeva la provincia ecclesiastica siro-malankarese con le due sedi di Trivandrum e Tiruvalla, Mar Ivanios divenne metropolita di Trivandrum.

Trascorso il primo lustro nell'attuazione della riunione si consacrò tutto al ministero costruttivo del pioniere. Con l'aiuto della S. Sede e per iniziativa di Mar Ivanios, nel 1934 fu inaugurato a Trivandrum il Seminario minore « S. Luigi » e nel 1940 fu fondato un preseminario (per una preparazione triennale dei candidati al sacerdozio). Gli studi ecclesiastici vengono completati in vari Seminari maggiori (Collegio di Propaganda Fide a Roma, Pontif. Seminario di Kandy, Sem. Apost. di S. Giuseppe in Alwaye, Sem. di S. Paolo a Trichinopoly, Sem. di S. Giuseppe a Mangalore...).

Lo stesso Mar Ivanios col concorso del governo e della beneficenza cattolica, fondò nel 1949 a Trivandrum un Collegio universitario che si intitolò al suo nome (l'unico collegio cattolico di tutto il Travancore era il *Berchman's College* di Changanakerry, distante 80 miglia da Trivandrum e con pochi posti disponibili). Già nel secondo anno (1950-51) contava 622 studenti, di cui 130 cattolici, 325 dissidenti, 27 musulmani, 140 indù (cf. *L'Osserv. Rom.*, 20-XII-1951). A Trivandrum fu costituito pure un pensionato per universitarie, affidato alle suore di Betania.

L'opera di Mar I., il « Newman dell'India », portò al cattolicesimo 4 vescovi, 125 sacerdoti, 60.000 fedeli giacobiti. Oggi (1953) nella diocesi di Trivandrum vi sono più di 52.000 fedeli M., in continuo aumento, 90 sacerdoti distribuiti in 246 tra parrocchie e stazioni missionarie, coadiuvati da 40 catechisti. Molteplici sono gli istituti di educazione: 48 scuole primarie, 11 medie, 9 superiori, 2 scuole per insegnanti primari e medici. Alcune suore della Congregazione dioces. delle Figlie di Maria hanno fondato un dispensario a Panachinodu, zona malarica del distretto meridionale della diocesi, ed una missione medica ad Anchan nel distretto settentrionale. Nel territorio diocesano lavorano tre Congregazioni religiose indigene: i padri di Betania (con 12 sacerdoti), per i quali recentemente Mar Ivanios ha potuto costruire un monastero con annessa cappella, poichè il primitivo monastero si dovette abbandonare nel periodo di lotta che seguì la riunione; le suore di Betania con 25 professe e 5 novizie (dirigono due scuole superiori per ragazze ed il pensionato universitario femminile di Trivandrum); le Figlie di Maria, con 48 professe, 10 novizie e 6 aspiranti, sono impegnate nell'insegnamento del catechismo, coadiuvate, nel lavoro di penetrazione nelle famiglie, da catechiste. (v. *L'Osserv. Rom.* 18-V-1950; 31-III-1951: *M. Iv. il Newman moderno dell'India*).

BIAL. — JANIN, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1926³, p. 477, 535-538 — DE CLERCQ, *Les Eglises unies d'Orient*, Paris 1934, p. 121-123. — *Statistica con cenni storici*, ecc., 49-52. — MAR GIUS. SEV. VALAKUZHY, *Il movimento di riunione del Malankara*, in *L'Osserv. Rom.* 1-II-1951. — JAN SMIT, v. sotto MALABAR.

MALASPINA, antica famiglia marchionale italiana, coerede, cogli Estensi, i Pelavicino e i Massa-Corsica, della grande terra Obertinga in Toscana e di altre terre in Liguria, Toscana e Lombardia. Divisisi dagli altri nel sec. XI, ebbero possessi a Luni, Genova, Bobbio, Tortona, Parma, Piacenza, Pavia, Cremona. Sostennero lunghissime lotte contro i sorgenti Comuni e contro i principi ecclesiastici, specialmente contro il vescovo di Luni, le cui terre confinavano colle loro. Per le successive divisioni della famiglia, spesso capitò che i M. si trovassero combattenti in campo avverso nelle lotte tra Comuni e imperatore, tra imperatore e Papa. Si trovarono invece sempre d'accordo nella guerra contro il vescovo di Luni, che finì per decadere da ogni potenza agli inizi del sec. XIV: nel 1334 Spinetta il Grande occupò addirittura la città vescovile di Sarzana, quando, morto Castruccio Castracane che l'aveva sconfitto, s'era potuto rialzare. In questo particolare quadro di rivalità deve considerarsi l'aspirazione dei M. a diventare vescovi di Luni: era la strada più rapida per giungere alla soluzione della contesa. Naturalmente l'elezione dei M. al seggio vescovile era spesso contrastata da fiere opposizioni. Ricordiamo i vescovi principali:

Guglielmo, O.S.B., figlio di Obizzo II, eletto nel 1228. Nel 1241, con gli altri prelati che si recavano a Roma per il concilio generale, fu fatto prigioniero presso l'isola d'Elba da Enzo, figlio di Federico II. Liberato dopo la morte dell'imperatore, ritornò alla sua diocesi, dove morì verso il 1270;

Gherardino, nominato nel 1311 e approvato dal Papa, che intervenne per annullare l'elezione di un altro vescovo, messo innanzi dal partito contrario ai M. Durò fino al 1321 e gli successe un altro M.;

Bernabò, O.S.F. (1321-1338), figlio di Moroello di Mulazzo;

Gabriele (1351-1359). Nel 1353 nella cattedrale di Sarzana avvenne l'incontro dei capi italiani, guelfi e ghibellini: si arrivò alla pace, che però ebbe vita effimera. — CAPPELLETTI, XIII, 448-453.

Tra gli altri ecclesiastici M., merita menzione **Saba** (di famiglia romana), decano, poi vescovo di Mileto in Calabria (1286). Raggiunse la diocesi solo nel 1296. Per l'avanti risiedeva presso la Curia romana. Tra il 1284 e il 29-III-1285 aveva redatto *Rerum siculorum historiae* o *Liber gestorum regum Siciliae*, ed. in *Rerum Ital. Script.* VIII (Milano 1726) 785 ss (v. POTTHAST, *Biblioth. hist. medii aevi*, 760), preziosa fonte di informazioni per la storia del regno di Napoli nel 1250-85, benchè l'autore sia caldo partigiano della casa d'Angiò. — M. FUIANO, *S. M.*, in *Annali della facoltà di lettere e filos. Univers. di Napoli* I (1951) 105-35. — ENC. IT., XXI, 999 s.

MALATERRA Goffredo, O.S.B. (sec. XI), normanno di nascita, monaco a St-Evreul-sur-Ouche. Stabilitosi in Sicilia, per incarico del conte Ruggiero scrisse una *Historia sicula* o *De rebus Siciliae gestis Rogerii et Roberti Guiscardi* (ed. E. PONTIERI, in *Rer. Ital. Script.*, V, Bologna 1927), fonte primaria per la storia della conquista normanna fino al 1099, che il M., con amore di verità, benchè con evidente intento di lodare Ruggiero, compilò su testimonianze contemporanee e su esperienze personali. La prosa è ritmica, intercalata da versi. L'opera, in 4 libri, è dedicata a Giorgio vescovo di Catania. — FABRICIUS, *Biblioth. lat.*, III (Padova 1754) 9 s. — ENC. IT., XXI, 1002.

MALATESTA. Trascurando le favoleggiate origini romane, la prima notizia storica della famiglia M. è del 1136 e presenta i M. come grossi proprietari terrieri. La loro influenza nella vita pubblica si può misurare dal fatto che, immigrati in Rimini tra la fine del sec. XII e gli inizi del sec. XIII, già nel 1239 hanno in *M. da Verrucchio* un capo di parte guelfa e podestà così potente da tenere a bada i ghibellini e lo stesso vicario imperiale di Romagna. Il figlio di lui, il «Mastin vecchio» di Dante (*Inf.* XXVII, 46), espulso da Rimini coi suoi, potè rientrarvi coll'aiuto del cardinal legato Simone de' Paltinieri (1265) e, sconfitti gli avversari, tra cui Guido da Montefeltro, (cf. *Inferno* XXVII), divenne signore di Rimini (1295) quasi incontrastato. Fu padre di *Gianciotto*, che uccise il fratello *Paolo* e la moglie Francesca (*Inf.* V), e di *Malatestino dell'Occhio* (il «Mastin nuovo», *Inf.* XXVII, 46). Morto questi (1317), il giovanissimo figlio *Ferrandino* governò sotto la tutela dello zio Pandolfo, che confermò ancora una volta la tradizione di fedeltà al guelfismo e al Papa, ponendosi con Giovanni XXII contro Lodovico il Bavaro; in compenso, tutta la famiglia avrà dal Papa l'onore del cavalierato. Solo dopo la scomparsa dello zio (1326), Ferrandino si alleò coll'imperatore contro il card. Bertrando del Poggetto, ma venne spotestato dai cugini *M. II* e *Galeotto* (1334). Questi ottennero l'appoggio e l'approvazione popolare, ma si trovarono in guerra aspra colla S. Sede, per aver modificato gli statuti della città senza consultare Roma. Sconfitti, dovettero arrendersi e riconoscere l'alta signoria del Papa.

La fedeltà dei M. fu rotta ancora da *Sigismondo Pandolfo* (1417-1468) che fu in lotta con Pio II (v.): a lui si deve il tempio malatestiano di Rimini, nell'incanto della perfetta architettura dell'Alberti.

Lo zio di Sigismondo, *Carlo*, fu condottiero dell'esercito della Chiesa e si rese benemerito dell'unità durante il grande scisma d'Occidente, portando a Costanza la rinuncia di Gregorio XII.

Dei due fratelli di Sigismondo, *Galeotto Roberto* ha culto di Beato (v. sotto), e *Domenico*, detto «M. Novello» promosse la costruzione del classico edificio della biblioteca di Cesena e la raccolta dei codici ivi sistemati: una delle prime biblioteche pubbliche, ricca di opere sacre, teologiche, classiche, storiche, di molto valore per l'antichità e per le miniature (nel secolo scorso vi furon trasferite le ceneri del fondatore).

Il dominio dei M. fu assorbito da Cesare Borgia, nè la caduta di costui valse a ristabilirlo. — G. SORANZO, *Pio II e la politica italiana nella lotta contro i M.*, Padova 1911. — ENC. IT., XXI, 1002 s, con bibl. — M. MADD. MARTIN, *La vie de Sigismond M.*, il tiranno di Rimini, Paris 1951. — Questa singolare figura di Sigismondo Pandolfo stimolò anche la fantasia romanzesca di HENRY DE MONTHERLANT (*L'infini est du coté de M.*), che peraltro fa posto a tratti di storia autentica. M., venuto a Roma con un pugnale per uccidere Pio II, davanti al Papa ebbe una crisi di nervi, scoppiò in pianto e cadde in ginocchio (ms. di Broglio, suo complice in questa avventura). Una requisitoria presentata alla S. Sede lo aveva accusato di aver assassinato la prima e la seconda moglie, e inoltre una nobile dama tedesca, e di aver violato il cadavere di costei; il Pontano, citato dal Burckardt, lo accusa anche di aver tentato di violare suo figlio Roberto. Si sa che Pio II, il quale nel marzo 1462 l'aveva scomunicato e condannato ad essere bruciato vivo, nel marzo 1464 gli diede una solenne benedizione. Paolo II poi nel maggio 1465 gli conferì la «Rosa d'oro». Sigismondo ricevette in morte i sacramenti. Del resto, fu gran mecenate: si circondò di poeti, filosofi, eruditi, concedendo ad essi la sepoltura nella tomba che aveva costruito per sè. — D. GARATTONI, *Il tempio malatestiano, Leggenda e realtà*, Bologna 1951. — P. J. JONES, *The vicariate of the M. of Rimini*, in *The Engl. hist. Rev.* 67 (1952) 321-51. — *Studi malatestiani* di A. CAMPANA, G. FRANCESCHINI..., G. SORANZO, Faenza 1952 (vol. II-1, 1951, di *Studi Romagnoli*).

Dei M., per la sua fama di santità, merita qui speciale menzione:

Galeotto Roberto, B., terziario francescano (1411-1432), n. in Rimini da Pandolfo, signore di Brescia, e da una sua dama di corte (Caterina Castellano o Allegra de' Mori). Educato piamente dalla zia Elisabetta Gonzaga, moglie di Carlo M. signore di Rimini, venne poi da questo adottato in figlio e, a sua istanza, legittimato da Martino V (28 marzo 1428). Così lo ritrae lo storico riminese CESARE CLEMENTINI: «Fu egli di carne bruna, mista d'un pallore soave, hebbe gli occhi negri, e 'l naso picciolo, ma profilato, con chioma anzi scura che no, di statura non molto alta, ma bello e ben proporzionato, se bene assai più bello d'animo e di spirito...». Crebbe nella preghiera e nella mortificazione.

Lo zio Carlo lo promise in isposo, a sua insaputa, a Margherita d'Este figlia di Nicolò III marchese di Ferrara. Le nozze furono celebrate il 26 novembre 1427 in Rimini, «conforme alla grandezza del sangue, facendosi in Rimino, et in tutto lo Stato allegrezze». Il 27 novembre il fratello di Margherita, Leonello, a nome del marchese di Ferrara, assegnava alla sorella per dote ciò che aveva avuto Parisina Malatesta il 10 luglio 1419, cioè

fondi nella Torre di Gualdo, di Poggioberni, Trebbio, ecc. Il 14 sett. 1429 morì a Longiano Carlo M. il cui corpo fu portato a Rimini e sepolto in S. Francesco. L'ufficio funebre, a cui intervenne anche il marchese di Ferrara Nicolò III, secondo la *Cronaca Riminese*, fu celebrato nella detta chiesa di S. Francesco l'8 ottobre, a spese di Roberto e dei suoi fratelli Sigismondo e M. Novello. La morte di Carlo fu compianta dai suoi sudditi, essendo egli stato uomo « justo, savio, gagliardo e clemente, amatore delli suoi popoli », come attesta il Broglio nella sua *Cronaca universale* (ms. Gambalunghiano).

Nella signoria di Rimini e del vicariato successe Galeotto Roberto come maggiore dei suoi fratelli, avendo allora egli 18 anni di età. Governò saviamente sotto la tutela della zia Elisabetta Gonzaga e di 12 consiglieri, a capo dei quali era Giovanni di Ramberto M. Questi, essendo stati sostituiti da altri per insinuazione di Margherita d'Este, sollevarono il popolo contro i fratelli M. (5 maggio 1431). La sollevazione fu presto sedata per il pronto intervento di Sigismondo M. con 300 fanti radunati a Cesena, e per l'appoggio dato a Roberto dai principali nobili di Rimini. Ristabilito l'ordine, Roberto perdonò generosamente ai suoi nemici.

Quantunque vivesse nel fasto della corte, amò sempre la vita ritirata e la povertà. Devotissimo di S. Francesco, entrò fra i Terziari (4 ottobre 1431), osservandone strettamente gli obblighi. Fu caro ai sudditi, avendo « clemenza da re e costume da angelo », come racconta uno storico fanese. Quando (agosto 1432) si recò a visitare la Rocca di Serraungarina nel territorio di Fano, « gli mossero incontro 40 castellani, preceduti da molti fanciulli, cantanti le sue laudi e con in mano rami di olivo ».

Ossequientissimo al Papa, eseguì l'ordine di Martino V (marzo 1430) e cedette alla Chiesa le città di Borgo S. Sepolcro, Cervia, Bertinoro, Osimo e Senigallia, ricevendo l'investitura di Rimini, Fano e Cesena con i loro territori. Fra questi possessi erano compresi S. Arcangelo, S. Agata, Pennabilli, S. Leo, Maiolo, Talamello, Maceratafeltria, e molti altri castelli del Montefeltro, acquistati già dallo zio Carlo, come raccontà il Clementini. Fu largo di elemosine ai bisognosi ed agli infermi, che spesso visitava. Ebbe alcune visioni celesti e molti favori straordinari, fra cui il dono dei miracoli in vita e dopo morte (i suoi miracoli, numerati fino a cinquantasette, sono pubblicati dal p. Giuseppe Muccioli).

Morì santamente a 21 anni, 8 mesi e 7 giorni nel castello di S. Arcangelo, la mattina del venerdì 10 ottobre 1432 (secondo la *Cronaca Riminese*, il Broglio e altri storici). Il suo corpo fu portato a Rimini ed incontrato, alla porta, da vescovo, clero e popolo riminese. Dopo gli uffici funebri nella chiesa di S. Francesco, fu sepolto nel cimitero, davanti alla porta maggiore di detta Chiesa, dove fu posta una grata al suo tumulo, sostituita al principio del sec. XVII con una lastra di marmo sostenuta da quattro colonnette. La sua morte fu compianta da tutti. Eugenio IV, otto giorni dopo, scrisse una lettera di condoglianza a Sigismondo e a Domenico M., encomiando la santa vita del loro fratello. I Frati Min. Conventuali ed il consiglio comunale di Rimini ne trasferirono il corpo entro la chiesa di S. Francesco (19-V-1668) con l'approvazione della S. Congr. dei Riti. Le ossa, collocate entro un'urna, vennero esposte provvisoriamente all'altare della seconda cappella piccola a sinistra di chi entra dalla porta maggiore. Vi stettero 20 anni. Ma siccome nell'esumazione furono rinvenute altre ossa, fu mossa la questione dell'autenticità alla S. Congr. dei Riti, la quale (22 luglio 1688) interdisse l'altare e ingiunse di riporre le ossa nel cimitero dei bambini presso la cattedrale di S. Colomba, edificata vicino alla Rocca Malatestiana.

Con la dispersione delle ossa non scemò il culto verso Roberto, ma continuò, essendosi esposto all'altare della seconda cappella grande una sua pregevole immagine, opera secentesca di Giovanni Anastasi di Senigallia. Allorchè la cattedrale fu trasferita in S. Francesco (1809), quel quadro fu posto in sagrestia. Allora cessò il culto. Nei bombardamenti cui soggiacque il Tempio Malatestiano nella guerra del 1940-45, furono distrutti l'abside, la sagrestia, il chiostro, la canonica, e perì anche quel quadro (vedilo presso Corr. Ricci, *Il Tempio Malatestiano*, Milano, 1925, p. 21). Nel settembre 1950 il vescovo di Rimini consacrò il Tempio Malatestiano, dopo i restauri generali e la ricostruzione dell'abside.

Bibl. — Il biografo più antico, contemporaneo, fu il francescano p. Nicolò da Rimini, *Tractatus de vita et morte religiosi viri Galeoti Roberti de Malatestis, Tertii Ordinis S. Francisci, principis Arimini*. Un apografo membranaceo si conserva nella Bibhoteca Malatestiana di Cesena, pubblicato la prima volta dal p. Gius. Muccioli, conventuale, nel *Catalogus Bibliothecae Malatestianae Caesenae*, II, p. 209 ss (Caesenae, Tip. Blasinii 1784). Nuova ediz. a cura di Cost. Bartolucci, O.F.M., in *Archivum Francisc. Hist.*, Quaracchi, fasc. III e IV del 1915. — Un altro biografo, quasi coevo, fu Mariano da Firenze, dei Minori, che scrisse due vite, una in latino e l'altra in italiano; la prima si conservava nel convento di S. Isidoro a Roma inserita nel *Fasciculus Chronicarum* dei Frati Minori (ms., dal 1910 smarrito) e l'altra trovasi in un volume sul *Tractatus Tertii Ordinis* della Bibliot. Naz. di Firenze (Palatino n. 147). Della prima leggenda di Mariano esiste una copia autentica desunta nel 1747 dal card. Gius. Garampi sull'originale, ora custodita nella Gambalunghiana di Rimini. Ambedue queste leggende, finallora inedite, furono pubblicate da Greg. Giovanardi, O.F.M., *Vitae duae B. Galeoti Roberti de Malatestiis, Tertii Ordinis S. Francisci, a fratre Mariano conscriptae*, in *Archivum* cit., anno XXI, fasc. I, gennaio 1928, con note del p. Benvenuto Bughetti. — Da questi due antichi autori e da altri a noi ignoti furono tratte le memorie degli scrittori francescani dei secc. XVI ss. — Anche gli antichi cronisti contemporanei del B. Roberto lo ricordano in varie epoche della sua vita. Tali sono: la *Cronaca Riminese*, edita dal Muratori (ediz. critica di Aldo Massera, *Cronache Malatestiane dei secoli XIV e XV*, in *Rerum Ital. Scriptores*, nuova ediz., XV-2, Bologna 1922-24) e lo storico Gaspare Broglio (*Cronaca universale*, scritta circa il 1478, il cui autografo cartaceo conservasi nella Bibliot. Gambalunga di Rimini, D. III. 77; un estratto riguardante i M. di Rimini fu pubblicato da A. Massera, o. c.). Fra gli altri storici che trattano del Nostro, ricordiamo: — Fil. Foresti da Bergamo, agostiniano, *Supplemento alle Cronache universali del mondo*, volgarizzate dal Sansavino, Venezia 1581, p. 394, 588-89; — i francescani: Rodolfi da Tossignano, *Historiarum seraphicae Religionis*, Venetiis 1586, lib. I; Francesco Gonzaga, *De origine seraphicae Religionis Franciscanae*, Romae 1587, p. I, sopra i Beati del Terzo Ordine; Marco

da Lisbona, *Le Croniche dei Frati Minori*, traduz. di Orazio Viola, Venezia 1598, p. III. p. 36-38; Luca Wadding, *Annales Minorum*, Roma 1734², p. 195-99; Arturo da Monastero, *Martyrologium Franciscanum*, ultima ediz. latina, Roma 1938, al 10 ottobre; Hueber, *Menologium Franciscanum*, al 10 ottobre; — gli storici fanesi: Vinc. Nolfi, *Notizie historiche di Fano*, mss. Gambalunghiano D/IV 186, p. 311-24; Amiani, *Memorie storiche della città di Fano*, Fano 1751, parte I, p. 358-371; — gli storici riminesi: Ces. Clementini, *Racconto istorico della fondatione di Rimino e dell'origine e vita dei Malatesti*, Rimini 1616, parte II, lib. VIII, p. 226-266 bis; Raffaele Adimari, *Sito riminese*, Brescia 1616, parte I, p. 40-41; Battagl ini Franc. Gaet., *Memorie della Zecca di Rimini*, Bologna 1789, p. 227-31, e *Commentari della vita di Sigismondo M.*, Rimini 1794, p. 274-301; Silvio Grandi, *La vita del cristiano*, parte II, p 353-431; Cristoforo da Verucchio, cappuccino, *Narrativa del B. R. M. da Rimini*, Rimini 1610; Litta, *Famiglie celebri italiane*, vol. IX, tav. XIII; Luigi e Carlo Tonini, *Storia di Rimini*, V, p. 81-94; *Compendio della storia di Rimini*, I, p. 475-82. — Ch. Yriarte, *Un condottiero au XV siècle*, ecc. (Sigismondo Pandolfo), Paris 1882, p. 70-78. — Greg. Giovanardi, *Il B. Gal. Rob. M., terziario francescano*, con illustrazioni, nella rivista riminese *Il Rubicone* (1932), e in *Miscellanea Francescana* di Roma, ott.-dic. 1935. Vi è aggiunta un'ode sulle principali gesta del Beato, già pubblicata dai Conventuali di Rimini (Rimini, Tip. Simbeni 1664). — Luigi Bignami, *Splendori ed ombre nella corte dei M. di Rimini*, Milano, Ceschina 1942, p. 179-182. — Acta SS. *Oct.* V (Brux. 1852) *die* 10, p. 145-49; cf. *Mart.* II (Ven. 1735), p. 37-38 (lett. i), e *Anal. Bolland.* 41 (1923) 398 (un'apparizione del Beato alla sua sposa, vedova Margherita)

MALATESTA Onofrio, dei Minimi di S. Francesco di Paola (1665-1749), n. a Palermo, m. nel convento generalizio di S. Andrea delle Fratte in Roma.

Fino ai sedici anni venne educato nella casa paterna e compì con lode gli studi letterari. Entrato fra i Minimi (3-XII-1681) e ordinato sacerdote, insegnò filosofia, teologia scolastica, morale e, per un ventennio, S. Scrittura nel collegio di S. Oliva. Fu predicatore acclamato per vastità d'erudizione e nobile correttezza di forma. Gius. Gasch, arcivesc. di Palermo e anch'egli minimo, visitando la diocesi lo volle con sè come missionario e suo confessore. Fu pure maestro dei novizi e più volte correttore (come si chiama nell'Ordine il superiore) nei conventi d'Alcamo e di S. Oliva in Palermo. Il primo, dedicato al S. Crocefisso, fu offerto ai frati nel 1609 dalla cittadinanza. Il secondo, fondato da don Ettore Pignatelli duca di Monteleone vicerè di Sicilia, e passato ai Minimi il 1618, porta il titolo di Gesù e Maria, ma è popolarmente chiamato col nome della vergine e martire palermitana S. Oliva, il cui corpo riposa in quella chiesa. Della Santa il M. scrisse in latino la biografia (*Vita S. Olivae v. et m. panormitanae, ex variis auctoribus desumpta ac distinctis iconibus novissime illustrata*, Roma 1716), opera interessante e rara, dedicata al Gasch, adorna di numerosi rami ove son raffigurate le gesta e le apparizioni di Oliva, giudicata la vita « più preziosa ed accreditata » della Santa.

La fama del M. è affidata soprattutto a un poderoso dizionario del dialetto siciliano, che lo occupò per 11 anni, terminato nel 1706 e pubblicato solo in parte, Palermo 1706, (i rimanenti 4 voll. autografi in-folio rimasero mss. nella biblioteca conventuale di S. Oliva): *La Crusca di la Trinacria, cioè Vucabulariu Sicilianu, nellu quali nun sulamenti li paroli, ma ancora li frasi e modi di lu parlari di chistu Regnu si straportanu a la favedda taliana ed allu dioma latinu, accrisciutu in maggiuri quantità di mitafuri, arguzii, multi e pruverbii, adurnatu di frasi oratorii e puetichi, cu li sinonimi, epiteti e tuttu quantu chiddu appartenì all'arti liberali e micanichi, cu la nutitia di li citati, terri, casteddi, munti e xhiumi di l'Isula, nomi di li tituli e famigghi chi n'appiru la 'nvistitura e chi a la jurnata li pussedino: opira utilissima e nicisaria ad ogni littiratu, e specialmenti a li pridicaturi, sigritarii, traspurtaturi e prufissuri di lingui, chi cu prupiatati li vurrannu traslatari, sapiri pri iddi o insignari ad autri. Cumposta da lu rev. p. Nofriu Malatesta di Palermu, prufissori di sacra Tulugia e pridicaturi di l'Ordini di li Minimi di San Franciscu di Paula.* Un'altra copia, parte autografa e parte di mano altrui, fu mutilata dalla lettera H alla P, come attestava nel 1857 Leon. Vigo nel discorso *Della siciliana favella, de' suoi lessici e lessicografi*. Dell'opera malatestiana diede notizia A. Mongitore nella *Biblioteca sicula*, I (Palermo 1708) 292 s. V. Mortillaro infine (prefazione al *Nuovo dizionario siciliano-italiano*, II, Palermo 1844, p. VI) lo chiamò « più abbondante di tutti fra' vocabolari siciliani di tale epoca », e così lo giudicava: « Non sarebbe stato inutile il pubblicarlo un trent'anni addietro, quando era tanto in voga tra noi il poetare nel dialetto, perchè d'infiniti modi non avvertiti da altri pieno a ribocco. Ma scevro è come gli altri di buona critica e di quell'esatte definizioni delle cose che formano il pregio dei moderni dizionari, e di cui è dovuta tutta la lode al Johnson e alla Accademia francese: esempi assai tardi seguiti dagl'Italiani; e solo perchè un Vincenzo Monti ardì combattere l'autorità imponente della Crusca ». — G. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, III (Roma 1922) 674 ss.

MALATI. v. Infermi. Accenniamo qui soltanto alcune iniziative cattoliche intese all'assistenza religiosa e morale dei M. e alla santificazione della loro sofferenza.

A) La **Confraternita dei M.** non è propriamente nè un'associazione, nè un Ordine, ma piuttosto un libero legame di comprensione e di carità che unisce i M. Come tale, è aperta a tutti i M. del circondario in cui sorge, siano essi credenti o no, con l'intento di testimoniare a ciascuno un fraterno affetto che aiuti anche i più lontani dall'ideale cattolico a ritrovare la via maestra. Vi si giunge spontaneamente, vi si resta per simpatia, senza essere soggetti agli organizzati sistemi di tesseramento: un semplice elenco degli aderenti costituisce tutta la parte burocratica dell'unione. Ogni malato è in potenza un membro di essa: ai suoi compagni spetta il compito di fargli sentire la solidarietà cristiana e il legame che lo unisce agli altri e a Dio. La Confraternita attua il mutuo scambio di affetto e di servigi degli iscritti. Gode larga autonomia, anche se le riunioni e le iniziative sono presiedute da un cappellano. Sono i M. stessi meno infermi che si prodigano per i fratelli più sofferenti, aiutati spesso dalle organizzazioni laiche cattoliche parrocchiali: indicono giornate per i M.,

raccolgono per essi pacchi-dono e vari aiuti, promuovono preghiere, sollecitano le simpatie del pubblico e l'intervento delle autorità, costituiscono « Case dei M. » per i più bisognosi e per gli ospiti di passaggio .. Uno dei meriti più originali dell'apostolato moderno, l'aver veduto negli infermi non solo delle membra sofferenti di Cristo, ma dei veri operai militanti della comunità cristiana e del Regno di Dio.

B) Così è che la sofferenza dei M. per varie iniziative cattoliche è innalzata al valore di Apostolato missionario (v.).

Nel 1930 il p. Sategna, prete della Missione, nella settimana missionaria di Sassari indicò la sofferenza come mezzo di cooperazione missionaria. Nel 1931 l'Unione Missionaria del Clero raccolse quella affermazione, e indisse un referendum tra i suoi membri sull'opportunità di: 1) invitare i M. ad offrire le loro sofferenze per le missioni; 2) costituire tra i membri M. della stessa Unione una associazione a scopo di apostolato missionario. Avendo avuto risposte divergenti, decise di fare un saggio, invitando i M. di Roma ad offrire nella Pentecoste di quell'anno una **Giornata di preghiere e di sofferenza per il Papa e le missioni**. Più di 7000 M. risposero all'invito. Nel 1932 la stessa Unione estese l'invito a tutti i M. d'Italia: 200.000 M risposero all'invito.

La *Giornata* promossa dall'Unione Miss. del Clero si affermò, accanto a molteplici iniziative analoghe sorte altrove, quali sono:

a) ***L'Unione Cattolica dei M.*** sorta in Francia nel 1914 per opera di Luigi Peyrot che, sull'esempio di quanto si faceva in America e in Svizzera, fondò l'Unione per « educare i M. a trar profitto dalla loro sofferenza al fine di santificarsi e santificare » (v. sotto, C); *b*) ***L'Apostolato degli Infermi***, sorto in Olanda nel 1925 (portato subito anche in Italia) allo scopo di fare dei M. altrettanti apostoli; *c*) ***L'Unione M. Missionari***, sorta nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi nel 1930, allo scopo di stimolare i M. a pregare e offrire sofferenze per la santificazione dei missionari, per l'aumento dei missionari, per la conversione degli infedeli; *d*) ***L'Apostolato per la Comunione frequente agli Infermi,*** sorto a Genova nel 1925, allo scopo di facilitare ai M. la Comunione frequente.

Per parte sua l'Unione Miss. del Clero continuò a celebrare in tutta Italia la *Giornata dei M.* nella Domenica di Pentecoste. Nel 1935 si cominciò a rivolgere ai M. un messaggio radiofonico in quel giorno. Nel 1936 in oltre 40 nazioni si celebrò la *Giornata*. Nel 1941 in occasione del primo decennale, il S. Padre la benedisse di nuovo, con autografo.

In un primo tempo la *Giornata dei M.* doveva significare: aiuto alle missioni (invito rivolto nel 1931 ai M. di Roma) e *omaggio al Papa*. E si chiedeva la firma sull'album che si sarebbe presentato al Papa. Il che fu confermato nel 1933: *per il Papa, per la Chiesa, per le Missioni*. Il 14 marzo 1934 venne aggiunta alle finalità anche l'*Opera per la Preservazione della Fede*. Nel 1940 l'Unione Miss. del Cl. venne invitata a pregare e lavorare anche per l'*unione delle Chiese dissidenti*, come facilitazione all'apostolato missionario. Perciò nella pagellina distribuita ai M. sono indicate queste finalità: 1) conversione dei popoli infedeli; 2) ritorno alla Chiesa dei figli fuorviati dall'eresia e dallo scisma; 3) per il Papa, affinchè abbia da Dio lume e forza per condurre tutti gli uomini alla salvezza eterna.

I fondamenti dottrinali di queste iniziative sono forniti dalla teologia cristiana del Dolore (v.; anche Male): 1) Il dolore è conseguenza del Peccato originale (v.); 2) Gesù si è reso solidale con l'uomo, non nella colpa, ma nelle sue conseguenze, quindi anche nel dolore, che Egli ha nobilitato, rendendolo atto di obbedienza, di amore e di redenzione; 3) Gesù come novello Capo dell'umanità, incorpora a sè tutti i cristiani. Perciò: comunica a noi gli atti e i meriti suoi, che noi possiamo appropriarci ed offrire a Dio per noi e per i fratelli; a sua volta egli fa propri i nostri dolori, comunicando ad essi un valore non infinito, ma superiore ad ogni valore umano, rendendoli non divini, ma « divinizzati ». Non siamo soli a soffrire, ma è Cristo che soffre in noi. E come Gesù giunse alla glorificazione attraverso la sofferenza, è conveniente che il cristiano, membro del corpo mistico di Cristo, giunga alla glorificazione attraverso la sofferenza, affinchè le membra siano simili al Capo e completino in sè quello che manca alla Passione di Cristo. Il dolore del cristiano è santificato dall'unione con Cristo. Esso perciò, come tale, ha un valore e un'efficacia straordinaria come mezzo di espiazione, di santificazione personale, e come mezzo di apostolato per i fratelli (a condizione, beninteso, che il malato sia in grazia di Dio).

Tutti i Santi han compreso l'efficacia santificatrice e fecondatrice del dolore cristiano, e l'hanno perciò desiderato, accettato e praticato come il mezzo più eccellente di santificazione personale e di apostolato. Ben riassume questi pensieri Elisabetta Leseur: « Io credo che il dolore è accordato da Dio agli uomini secondo un alto pensiero d'amore e di misericordia. Io credo che Gesù Cristo ha trasformato, santificato, anzi divinizzato il dolore. Io credo che il dolore è benefico. Io credo che tra le anime che quaggiù soffrono e quelle che nell'altro mondo espiano o sono già nella vera vita, ci sia uno scambio ininterrotto, una corrente formata dai dolori, dai meriti, dall'amore e che le nostre piccolissime sofferenze e i nostri dolori, attraverso la potenza di Dio, sono in grado di raggiungere i nostri cari e tutti gli uomini e di portare ad essi luce, pace e santità ».

Tutta l'opera di Gesù ci ha giovato a redimerci; nullameno la Redenzione si attribuisce alla sua Passione, cioè alla sua sofferenza. Allo stesso modo, tutta l'opera degli operai evangelici giova alla conversione delle anime, ma essa si compie specialmente per mezzo delle loro sofferenze e del loro sangue.

C) Una iniziativa semplice quanto geniale ed efficace è la **Unione Cattolica dei M.**, avviata ai primi del secolo dal giovane Luigi Peyrot, degente in un sanatorio, e dalle infermiere Adele Kamm e Louise Devenoge. Il giovane preoccupato di togliere i M. dal deprimente stato di isolamento in cui si trovavano, accolse l'accorgimento già attuato dalle due signorine: esse facevano circolare tra i M. alcuni quaderni, dove ciascuno conversava liberamente con gli altri per iscritto, nascondendosi sotto un pseudonimo. Il senso filantropico dei primi giorni fece luogo al senso religioso della carità cristiana. Nacque così l'Unione catt. dei M., che si diffuse in Francia, in Belgio, in Svizzera, nel Canadà.

In Italia, per lo zelo di Elsa Magnani, l'opera fu fondata a Savona nel 1932, con l'approvazione di quel vescovo Pasq. Righetti. L'Unione è consacrata al S. Cuore di Gesù, ed è posta sotto la protezione di S. Teresa del Bambino Gesù. Gli unionisti, divisi in gruppi di 10 ciascuno, sono noti solo al Centro nazionale, e tra loro comunicano attraverso quaderni circolanti, detti « piccioni » (come dire: piccioni viaggiatori). Ogni gruppo ha un assistente ecclesiastico e un capogruppo. Alcuni membri di collegamento tengono i rapporti coi diversi gruppi. Il 18 di ogni mese gli unionisti sono invitati più particolarmente ad unire le loro preghiere e ad offrire le loro pene secondo le intenzioni dell'Unione, che ad ora fissa di tal giorno fa celebrare in Savona una S. Messa per tutta la grande famiglia. Sulla fine del 1950 l'Unione costituì la provvidenziale opera *Auxilia*, cioè corsi gratuiti per corrispondenza impartiti ai M. costretti a lunga degenza (per es., ai tubercolotici ossei e polmonari), specialmente giovani. L'opera, che ha già avuto in Francia una fortuna straordinaria, mira a mitigare nei M. la noia dell'inanizione, cattiva portatrice di avvilimenti, di irascibilità, di sentimenti perversi; a conservare nei M. l'abitudine dello sforzo; a rieducarli in vista di una futura occupazione professionale adatta alle loro condizioni (le materie d'insegnamento sono: italiano, matematica, lingue estere, disegno, stenografia, computisteria...).

D) Parve che ai M. fosse precluso un alto ideale cristiano: quello religioso. Infatti il CJC all'aspirante religioso richiede che « ad religionis onera ferenda sit idoneus » (can 538). Nullameno già Grignion de Montfort (v.) pensò di rivolgersi ai M. per curare i M. E venne maturandosi l'idea di una Congregaz. religiosa aperta anche ai M.

L'11 aprile 1930, nella chiesa dell'Espiazione a Montmartre di Parigi, cinque ragazze francesi pregavano seguendo la Messa. Volevano dedicarsi a Dio, ma erano malate. Allora offrirono la propria vita a Dio. Guidate dal loro direttore, Gaucheron, esse pensarono di creare un ordine destinato ai M. e formato di M., che perseguisse il regno di Dio e la santità dei suoi membri attraverso l'accettazione e l'apostolato del dolore. Nacque così l'*Istituto di Gesù Crocifisso*. Sulle sue finalità s'intrattiene Hillig, S. J. in *Stimmen der Zeit* (marzo 1951). Esso non è un ospedale. La malattia è un requisito necessario, ma per esservi ammessi occorre inoltre un desiderio grande di immolarsi, di abbracciare la croce e seguire Dio in una via eroica. Nel 1933 il vescovo di Meaux dava il velo bianco a 13 ragazze. Nel 1938 la compagnia era eretta a Congregazione di diritto episcopale, e nel 1950 diventava di diritto papale. Attualmente (1953) comprende case con 118 suore e 40 oblate. La casa madre è a Brou-sur-Chantereine (Seine et Marne). Suore cieche, zoppe, storpie, mute, affette da altri mali sono riunite per pregare e aiutarsi a vicenda. Sbrigando da sè tutte le fatiche della vita quotidiana, si sostentano in una visione più alta, in cui la presente infelicità trova alfine una ragione: essere « la viva immagine di Gesù Crocifisso ».

E) All'assistenza spirituale e materiale dei M. sono consacrate parecchie **Congregazioni religiose**, specialmente femminili. v. Religiosi VII P 2; S 13, 57, 60, 61; T 6. — Mendicanti II, I (Fatebenefratelli). — Istituti Relig. 4, 10, 11, 12, 16, 17. — Cf. anche Ministre e Ministri degli Infermi; Misericordia; Provvidenza, Ospitalieri.

F) Per le provvidenze assicurative a favore dei M., v. Sicurezza sociale. — v. L. Lochet, *Au service des malades. L'Union cath. des malades*, in *Vie spirit.* 83 (1950) 55-71. — J. Bernhart, *Heiligkeit u. Krankheit*, in *Geist u. Leben* 23 (1950) 172-95. — La teologia della sofferenza e la carità della Chiesa verso i sofferenti trova accenti commossi anche nelle preghiere del Rituale per i M.: v. P. Schmitt. *La prière de l'Eglise pour les malades*, Paris 1951.

MALAVAL Francesco (1627-1719), n. e m. a Marsiglia. Benchè un accidente l'avesse privato della vista, potè compiere, presso gli Oratoriani, gli studi letterari e teologici, ricevendo il dottorato in teologia e in diritto canonico. Fu in corrispondenza con le personalità più illustri per pietà e dottrina. La fama di sincera, calda pietà e l'appoggio del card. Bona gli ottennero la dispensa per essere ordinato chierico (1674). A questo tempo aveva già pubblicato la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (parte I, Paris 1664; parti I e II, ivi 1670), nella quale precorreva per proprio conto le tesi del Quietismo (v.) di Molinos. La reazione cattolica contro Molinos, iniziata dal Segneri (v.) e conclusa con la condanna di Molinos (1687), attirò l'attenzione sul M., la cui *Pratique* fu del pari condannata all'Indice (1-IV-1688). Il M. si ritrattò sollecitamente. Riaccesa la polemica quietista a proposito della Guyon (v.), il M., attaccato più volte da Bossuet, protestò di non essere partigiano di Molinos nella *Lettre à monsieur l'abbé de Foresta Colongue* vicario generale di Marsiglia (Marseille 1695), la quale dispiacque a Roma e fu posta essa pure all'Indice (10-VII-1697). Il M. scrisse al Papa, al re e ai vescovi di Francia, alla Sorbona, per confermare la sincerità della sua sottomissione.

Di lui si hanno ancora: *Poésies spirituelles*, Paris 1671; *Vie de St Phil. Benizi*, Marseille 1672; un solido *Discours* per confutare la superstizione popolare circa i giorni fausti e infausti (in *Mercure de France*, juin 1688). Si segnalano di lui vari mss. — Abbé Dassy, *M. aveugle de Marseille*, in *Mémoires de l'Acad. de Marseille*, 1868-69. — H. Bremond, IV, 485 s e passim. — v. Quietismo. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1763 s.

MALBERG (*Carré de*), fondatrice della *Société des Filles de St. François de Sales*. v. Sales.

MALCHIONE, prete d'Antiochia, fu a capo di una scuola pubblica di rettorica e di grammatica greca in Antiochia. Nel II sinodo antiocheno (268) contro Paolo di Samosata (v.), M. sostenne una discussione vittoriosa contro l'eresiarca, che venne raccolta dagli stenografi. I frammenti di essa, conservati in greco da Eusebio di Dorileo, Leonzio di Bisanzio, Giustiniano, in siriaco da vari florilegi, in latino da Pietro diacono, raccolti e riordinati da F. Loofs (*Paulus von Samosata*, Leipzig 1924, « Texte u. Unters. » XLIV, p. 334-37), non bastano a fornirci le caratteristiche della sua dottrina. Eusebio (*Hist. eccl.* VII, 29, 2, PG 20, 708 C) testimonia la « purezza della sua fede in Cristo », per la quale, malgrado la sua professione di retorica (di sofistica) nelle scuole elleniche, era stato onorato del sacerdozio.

Secondo S. Girolamo (*De vir. ill.* 71, PL 23,

683), M., a nome del sinodo, avrebbe redatto una « grandis epistola » indirizzata a papa Dionigi e a Massimo di Alessandria. Eusebio, che riporta questa lettera (*Hist. eccl.* VII, 30, PG 20, 709 ss), non ne indica l'autore, ma cita, tra i firmatari della lettera, un M. (ivi, col. 709 B) che potrebbe essere diverso dal Nostro. — G. Bardy, *Paul de Samos.*, Paris-Louvain 1923, passim. — Id. in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1765 s. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, II (Freib. i. Br. 1903) 232 s.

MALCO. — 1) Nome (μάλχος, grecizzato dal semitico *mlkʾr*) del servo del sommo sacerdote cui Pietro (secondo Giov XVIII 10 s) o un discepolo di Gesù (secondo Mt XXVI 51, Mc XIV 47; Lc XXII 50) tagliò l'orecchio al momento dell'arresto di Gesù, e che venne guarito da Gesù.

Nei Vangeli apocrifi e, in seguito, nei vari racconti diffusi dai pellegrini medioevali, M. è confuso col soldato che schiaffeggiò Gesù durante il processo davanti ad Anna (v.; Giov XVIII 22) ed anche con Giuda che si immagina punito in vari modi: sepolto in una caverna presso Gerusalemme, o sotto una montagna vicino a Roma, o in un sotterraneo dove batte disperatamente la testa contro le pareti o percuote con la mano sacrilega la faccia e la colonna attorno a cui s'aggira legato. Talvolta viene identificato anche con l' « ebreo errante ».

2) Santo, monaco. N. a Nisibe, per evitare le vessazioni dei genitori, fuggì nel deserto della Calcide per divenirvi monaco. Dopo la morte del padre, ritornò in patria, ma, sorpreso lungo la via dai saraceni, fu fatto schiavo. Volendo il suo padrone obbligarlo a prendere in moglie una sua compagna di schiavitù, finse, d'accordo con lei, il matrimonio, vivendo poi separatamente. Più tardi un tentativo di fuga gli riuscì, non senza un miracoloso intervento divino. Riparò allora nel suo antico deserto ed anche la sua finta compagna vi trovò asilo in un monastero di donne.

S. Girolamo ne scrisse la vita verso il 390 (PL 23, 53–60) per uno scopo a lui caro: inculcare la verginità. Così egli conclude: « Castis historiam castitatis expono. Virgines castitatem custodire exhortor. Vos narrate posteris ut sciant inter gladios et inter deserta et bestias, pudicitiam numquam esse captivam ».

Il racconto ha tutta l'aria di una novella, ma non è a dire che sia radicalmente inventato. Anche se S. Gerolamo per procacciarsi credibilità, finse di aver consultato egli stesso il vecchio M., questi e la sua virtuosa compagna sono potuti esistere. È vero che l'agiografia ritrova nella storia di M. più di un luogo comune (un caso analogo è quello di Ingiurioso e di sua « sorella », conosciuto attraverso Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, I, 1, 42 e *In gloria confess.*, 32; PL 71, 183, 852; un altro caso simile è quello degli schiavi Martiniano e Massima, di cui parla Vittore de Vitta, *Hist. persecut. Afric. prov.*, I, 1, 30-38, ed. M. Petschenig, p. 13–17); ed è causa di sospetti il fatto che non ci sono tracce di un culto di M. nell'antichità (il primo a iscriverlo in un martirologio occidentale è Greven nel sec. XV). Tuttavia si resta propensi a riconoscere nel racconto di S. Girolamo qualche base storica.

Oltre a quella in latino, esistono altre due redazioni della *Vita Malchi*, una in greco, probabilmente di S. Sofronio, ed una in siraco, testimoni della popolarità di quella biografia. Il tentativo di J. Kunze, in *Theolog. Literaturblatt* 19 (1898) 393–8, di togliere a S. Girolamo la paternità del gustoso racconto è stato validamente dimostrato vano da Van den Ven (*S. Jérôme et la vie du moine M.*, Louvain 1911). Festa 21 ottobre. (anche 20, 26 marzo, 16 aprile). — La *Vita Malchi*, oltrechè in PL 23, 53-60, è anche in Acta SS. *Oct.* IX (Par.-Romae 1869) *die* 21, p. 64–66, ed ebbe una edizione critica da Ch. Chr. Mierow in *Classical essays presented to J. A. Kleist*, S. Lewis 1947, p. 31-60. — Una *Vita* metrica in 6 libri composta da Reginaldo di Canterbury fu edita da L. R. Lind, Urbana 1935. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 467 s. — *Synax. Eccl. Constantin.*, Brux. 1902, 559-62, 253 (probabilmente il nostro M. è identico a quello ricordato al 24 nov. in alcuni menei greci). — J. Pesch, *Die Mönchsbiographien des heil. Hieronymus*, München 1910, p. 35–40. — A. Penna, *S. Girolamo*, Torino 1949, p. 445. — Tillemont, XI, 551 s. — *Dict. d'Arch. chrét.*, X, col. 1281–88. — *Vies des Saints et des Bienheureux*, X (Paris 1952) 689-92.

Questo M. sembra distinto da quello ricordato da Teodoreto di Ciro, *Hist. eccl* IV, 28, 3, che condusse santa vita su un monte presso Antiochia.

MALDEREN (*van*) **Giovanni**, *Maldeer*, *Malderus* (1563–1633), n. a Leeuw-St-Pierre presso Bruxelles, studiò filosofia a Douai e teologia a Lovanio, dove ottenne nel 1594 il dottorato in teologia e fu il primo titolare della cattedra di teologia fondata nel 1596, canonico (1596), preside del regio Seminario (1598). Nel 1611, per regia nomina, fu promosso vescovo d'Anversa, ove morì. Eminente moralista, compose una morale speciale secondo la *Secunda secundae* di S. Tommaso (1616), una morale generale secondo la *Prima secundae* (1623), i trattatelli *De abusu restrictionum mentalium* (1625), *De sigillo confessionis* (1626). Fu pure profondo scrittore di ascetica, come si dimostra in *Judicium de extasi perpetua* (presso Fromond, *Comment. in cant.*, Lov. 1652) e nelle *Meditationes theologicae, universae theologiae summam complectentes* (1630). Contro i calvinisti pubblicò (1620) le *Antisynodica, sive animadversiones in decreta conventus Dordacen.* Lasciò pure *Commentaria in Cantica Cant.* (1628). Uscì postumo un suo commento alla Prima di S. Tommaso (*De SS. Trinitate, de creatione in genere et de Angelis*, 1634). — J. Paquot, *Mémoires*, VII, p. 18–29. — Ch. Piot, *Biographie nat. de Belgique*, XIII, col. 223–26. — E. Vansteenberghe in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1766–72. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 882 s.

MALDICENZA. v. Fama. Cf. K. M. Moore, *The moral principles governing the sin of detraction*, Washington 1950.

MALDONADO Giovanni, S. J. (1533–1583), celebre teologo ed esegeta spagnolo, n. a Las Casas de la Reina (Estremadura), m. a Roma. Studiò letteratura e teologia a Salamanca, famosa allora per i rinomati teologi D. Soto, M. Cano e F. de Vitoria che vi avevano rinnovato gli studi. Ormai dottore, dopo un breve periodo di insegnamento filosofico e teologico all'università, nel 1562 entrò a Roma nel noviziato dei Gesuiti.

Appena sacerdote e prima ancora della professione religiosa, venne inviato al collegio di Clermont a Parigi, dove dal 1565 al 1575 insegnò, con

enorme successo, teologia. Reagendo arditamente contro le deviazioni della tardiva scolastica, M. si impose subito per un nuovo piano di teologia fondata sullo studio positivo delle fonti, Scrittura e Tradizione, uniche armi efficaci contro l'eresia calvinista dilagante. L'interesse del suo metodo attirò alla sua scuola, oltre numerosi studenti, anche professori di altre facoltà, ecclesiastici e persino dei calvinisti, ma gli procurò l'invidia dei dottori secolari della Sorbona. Accusato di sostenere dottrine azzardate, quantunque protetto dall' arcivescovo di Parigi, Piero de Gondi, dovette, in seguito ad un intervento, pro bono pacis, di Gregorio XIII, abbandonare la cattedra ed il collegio.

Nel 1576 fu inviato a Bourges. Nominato nel 1578 visitatore della Compagnia per la provincia di Francia, lavorò alla organizzazione degli studi letterari e teologici nei vari collegi dei Gesuiti e specialmente a Pont-à-Mousson. Nei tempi liberi si dedicava alla composizione di un *Commentàrium in quatuor Evangelistas* che, perfezionato con successivi ritocchi, costituisce il suo capolavoro esegetico. Andato a Roma nel febbraio 1581 per partecipare alla congregazione generale dell'Ordine, vi fu trattenuto dal Papa come membro della commissione incaricata di rivedere il testo greco dei Settanta (v.). Vi passò due anni. Pochi giorni dopo aver presentato al generale C. Acquaviva il commento su Matteo, prima parte del suo *Commentarium*, moriva improvvisamente.

Dedito a varie attività, non aveva avuto tempo di pubblicare nessuna delle sue opere, che sono tutte postume. Le principali sono, oltre a due volumi del *Commentarium in 4 Evang.* (Pont-à-Mousson 1596): *Commentarii in Prophetas 4, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem* (Lione 1609); *Commentarii in praecipuos S. Scripturae libros Veteris Test.* (Parigi 1643), non sicuramente autentici; *De sacrem oniis tractatus* inserito da F. A. Zaccaria in *Bibliotheca ritualis* II-2 (Roma 1781). Altre sue opere sembrano essere raccolte da appunti di allievi.

Una pubblicazione in 2 volumi circa la dottrina dei sacramenti (Lione 1614) fu ripudiata dalla Compagnia. Testo migliore è quello di Parigi 1677, a cura di Dubois e Faure, dottori della Sorbona: in *J. Maldonati S. J., opera varia theologica.* Quest'ultima edizione comprende, oltre alcune *disputationes* sui sacramenti, trattazioni sul libero arbitrio, la grazia e la predestinazione, il peccato originale, la giustificazione, ed alcune *orationes* o discorsi d'apertura importanti per la comprensione del metodo teologico di M.

Il pensiero di M., sempre vivo ed interessante, diventa talora audace, come nella dottrina sulla grazia e la predestinazione, dove per la preoccupazione di combattere le rigidezze del calvinismo, M. è condotto a posizioni decisamente antiagostiniane. Di grande considerazione sono degne anche le disquisizioni storico-teologiche inserite lungo i *Commentarii in 4 Evang.*

In campo scritturistico M. segna una pietra miliare della moderna esegesi per il vero culto che egli professa del senso letterale. Piacque molto anche a R. Simon (v.); cf. *Histoire crit. des principaux comment. du Nouv. Test.*, cap. 42. Fruttuosissima è anche oggi, ad es., la lettura dei suoi commenti alle parabole su cui, più che altrove, imperversava il vezzo delle interpretazioni allegoriche e secondarie. La chiarezza con cui egli distingue nel quadro parabolico il tratto principale, donde discende la morale, ed i tratti descrittivi, elementi di puro abbellimento, è stupenda; molto profitto ne ha tratto il Buzy (*Les Paraboles*, Paris[6] 1948). Gli approfondimenti teologici dei passi scritturistici dimostrano in M. il possesso della più pura tradizione patristica. Il suo commento al Vangelo di Giovanni è un modello di sobrietà esegetica, ma anche di penetrazione spirituale.

Bibl. — Una traduzione in castellano dei commenti a Mt. fu iniziata da L. M. Jimenez Font-J. Caballero, *Comentarios a los cuatro Evangelios. I, Mt.*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1950. — I. M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris*, Paris 1856 (qua e là un pò parziale). — Sommervogel, V, 403-412. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 241-46. — A. Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesus en la Asistencia de España*, II (Madrid 1905) 357-65. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1772-6. — R. Gaidos, *Que año nació M.?*, in *Estud. eccles.* 15 (1936) 256-63 (opta per il 1534). — L. Saltet, *Les leçons d'ouverture de M. à Paris (1565-1576)*, in *Bull. de lit. eccles.* 24 (1923) 327-347. — J.-M. Bover, *El p. Juan M. teologo. y escriturario*, in *Razón y fe* 104 (1934) 481-504. — R. Galdos, *En el IV centenario . . . . de M.*, in *Estud. eccles.* 13 (1934) 73-89. — C. Aymonnier, *Un ami de Montaigne, le jésuite M.*, in *Rev. hist. de Bordeaux* 28 (1935) 5-25. — C. Sclafert, *Montaigne et M.*, in *Bull. de lit. eccles.*, 52 (1951) 65-93, 129-46 (relazione tra i due e atteggiamenti simili di pensiero, ad es. circa l'ammissione di una morale naturale; i due amici e umanisti si incontrarono a Bordeaux nel 1579, a Epernay nel 1580, a Roma nel 1581). — J. Iturrioz, *M. en Salamanca*, in *Estud. eccles.* 13 (1934) 73-89; — Id., *Magisterio filosòfico de J. M.*, in *Pensamiento* 4 (1948) 49-60. — R. Galdos, *Miscellanea de M. anno ab eius natinitate quater centenario (1534?-1934)*, Madrid 1947 (4 lezioni inaugurali di M. e un suo rapporto sulla *Ratio studiorum*; biografia e lista delle opere con analisi dei criteri pedagogici). — L. Cattani, *Il metodo teologico di G. M. nella sua teoria della predestinazione*, Roma 1949. — R. Deville, *Assidua lectio S Scripturae studiosis theologiae necessaria iuxta M.*, in *Verbum Domini* 29 (1951) 107-11. — J. Leal, *La vita eterna en S. Juan según Toledo y M.*, in *Arch. teol. Granadino* 14 (1951) 5-40

MALDURA Pietro. v. Pietro da Bergamo.

MALE: costituisce il grande problema che tormenta non solo gli spiriti più attenti e pensosi (cf. S. Agostino, *Confessioni*, VII, 3) ma anche le anime semplici del popolo: è una formidabile obiezione contro l'esistenza di un Dio buono, creatore totale, libero e provvidente (cf. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3). Toccheremo alcuni aspetti della complessa questione: 1) il fatto del M.; 2) la natura del M.; 3) l'origine del M.; 4) il M. e la Provvidenza divina; 5) filosofia e teologia del M.; 6) il dolore nel Vangelo; 7) il M. e l'uomo.

I. **Il fatto del M.** - A) Due tendenze opposte suggerirono due soluzioni unilaterali e false: la tendenza a minimizzare il M. (v. Ottimismo) e la tendenza ad esagerarlo (v. Pessimismo). Secondo la visione ottimistica del Razionalismo (v.) di tutti i tempi (Platone, stoicismo, Abelardo, Leibniz, Locke, Smith, ecc.), tutto nel mondo procede bene, anzi *nel miglior modo possibile:* relegato il Peccato originale (v.) tra le favole, una maggiore conoscenza delle cose farà sparire il Peccato perso-

nale (v.), che è semplice ignoranza, il PROGRESSO (v.) delle scienze e delle tecniche farà sparire il DOLORE (v.), e la natura umana istintivamente farà coincidere la virtù colla felicità (DEISMO inglese e francese, LIBERALISMO filosofico, base del liberalismo economico, di LOCKE, SMITH, ROUSSEAU). Il mondo è buono o almeno diviene di giorno in giorno migliore (LESSING, HEGEL, IDEALISMO hegeliano, MATERIALISMO marxista) secondo una dialettica necessaria.

B) Il principio che *tutto va bene* è tanto poco convincente che, con almeno altrettanta frequenza statistica, si trova capovolto nel principio opposto. Un acuto pessimismo troviamo nella filosofia indu, in alcune correnti del pensiero greco-romano (ad es., in Egesia « persuasore della morte », nei tragici greci, tra gli stessi epicurei, in Lucrezio, nell'aforisma popolare che « muor giovane chi è caro agli Dei »), in molti poeti (cf. Teognide: « per gli uomini la miglior cosa è non esser nati, e non aver avuto la visione dei raggi del sole abbagliante, o, quando siano nati, varcare al più presto le soglie dell'Ade e giacere coperti da molta terra . . », v. 425-428). La formulazione sistematica e la maggior fortuna del pessimismo si ha nel sec. XIX, proprio quando trionfava il razionalismo ottimista. La « volontà », che costituisce la realtà profonda del mondo, è irrazionale e il mondo è il peggiore possibile; l'unica realtà positiva è il M., il dolore (SCHOPENHAUER, FRAUENSTÄDT). Perciò l'unico dovere morale è la soppressione della volontà, l'ascetica, il nirvana indiano (Schopenheuer), la verginità e il suicidio (MAINLÄNDER). Il mondo sarà pure il migliore possibile, ma è certo peggiore del nulla (HARTMANN). Cf. anche « l'infinita vanità del tutto » di LEOPARDI, il « naufragio », la « nausea » dell'ESISTENZIALISMO (v.), in particolare di SARTRE, LE CAMUS . . .

C) La *dottrina cristiana* armonizza le due posizioni che sembrano elidersi per contraddizione: *a*) l'universo, derivato da Dio per creazione totale e libera, è buono, *valde bonum* (Gen I), totalmente e positivamente buono, perchè Dio, creatore libero di tutto l'essere e indefettibilmente buono, sapiente, potente, non può fare il M.; *b*) l'attuale non è il migliore dei mondi possibili, perchè dinanzi all'onnipotenza di Dio stanno infinite possibilità di mondi tutti buoni e pure diversi e quindi uno migliore dell'altro, tra i quali Dio sceglie con assoluta libertà. Che anzi, l'idea del migliore dei mondi possibili è veramente assurda: la creatura è perfezione (bene), ma è perfezione finita e perciò è sempre perfettibile. In questa finitezza è la radice metafisica della possibilità del M.; e di fatto l'ottimismo è generalmente legato al PANTEISMO (v.). Il M. non è l'essenza e l'esistenza della crentura ma ne è una condizione limitativa; *c*) la posizione cristiana è, poi, solidale, in un modo da chiarirsi, coi dogmi cristiani del PECCATO originale (v.), della REDENZIONE (v.), della VITA futura (v.).

Cf. CH. WERNER, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, Lousanne 1945. — W. SCHMIDT, *Der Ursprung des Bösen* in *Wort u. Wahrheit* 3 (Wien 1948) 193-209: i pigmei delle isole Andaman, quelli del Gabon e i pigmei-ituri conoscono un peccato primordiale, pur non attribuendolo a una seduzione venuta dal difuori, principio del M. invece per i primitivi nord-americani i progenitori cedettero al peccato sedotti da un tentatore. Queste tradizioni non sono strettamente parallele a Gen II-III; un parallelo più stretto si rintraccia presso i popoli primitivi dell'Asia centrale. — CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Tournai-Paris 1948: contrariamente alla dottrina cristiana e al senso cristiano del peccato personale, per gli antichi pagani l'uomo è buono, e se commette peccato è colpa della malvagita degli Dei; Euripide, peraltro, ha previsto l'idea che anche l'uomo è cattivo (p. 79). Il problema del dolore restava insolubile per gli antichi: malgrado gli sforzi della trilogia eschilea per mascherare lo scandalo provocato dall'idea che il dolore dell'innocente fosse l'espiazione delle colpe di generazioni anteriori, il caso del giusto sofferente restava per essi una assurdità. Ancora Euripide (p. 220) ha intravvisto l'idea cristiana che la sofferenza possiede un valore intrinseco, poichè avvia gli eroi (Ercole, Ippolito) alla virtù della pazienza, al perdono delle ingiurie e strappa la compassione alla crudeltà degli Dei. La morte è l'aldilà per gli epici e per i tragici è il M. pieno perchè toglie il bene pieno che è la vita presente: la vita dell'Ade è « la proiezione dell'ombra della vita terrestre, il rimpianto perenne di un mondo scomparso ». E ancora Euripide, probabilmente sotto l'influsso delle nuove correnti religiose, che introduce una visione più ottimistica dell'aldilà: forse la vera vita comincia proprio nell'aldilà e, per i saggi, la morte potrebbe essere una liberazione dalle illusioni di questa vita. Virgilio e Cicerone sintetizzano le due concezioni: affermano il pregio della vita presente vissuta secondo le virtù civiche e insieme ne fanno un avviamento verso la deificazione dell'aldilà — B. MATTEUCCI, *Le risposte della storia al problema del M.*, Milano 1949. — M. SCHEIER, *Le sens de la souffrance*, breve saggio storico. Paris 1946. — LAZZARINI, *Il M. nel pensiero moderno*, Napoli 1935. — R. POLIN, *Bergson et le mal* in *Etudes Bergsoniennes* III (Paris 1952). — R. BRANCATI, *Il problema del dolore nel mondo pagano e nel mondo cristiano*, Catania 1952.

II. La natura del M. A) Poichè ente e bene nella realtà coincidono (*ens et bonum convertuntur*; cf. ONTOLOGIA), il M. coincide col non ente. Beninteso, il M. non è un semplice nulla: è il non-ente o il nulla in quanto è il limite di un ente, cioè limita la perfezione di una cosa reale. Il che può verificarsi in tre maniere (secondo il Leibniz, seguito generalmente dai filosofi, anche scolastici): *a*) o è una semplice *assenza di ulteriore perfezione*, il semplice limite, la finitezza che accompagna qualsiasi creatura: si dice *M. metafisico*, che, per sè, non importa nessuna sofferenza nel soggetto limitato (a meno che questa necessaria limitazione non sia percepita per errore come « menomazione », oss a come M. fisico), ma giustifica soltanto il senso del limite, e quindi l'umiltà; *b*) oppure il M. è l'*assenza di un bene dovuto* ad un determinato soggetto secondo la sua natura: è il *M. fisico*, vera menomazione, o « privazione » di una perfezione in soggetto che la esige. Per es., l'assenza della vista è M. metafisico per un sasso perchè limita la ricchezza del sasso, ma non « priva » il sasso di una perfezione che « gli spetti », mentre è M. fisico per un uomo perchè lo priva di una perfezione spettante alla sua natura. Il *dolore*, fisico o morale, è M. fisico in quanto priva l'uomo o la volontà del piacere e del gaudio che ad essi spetta, ed è anche *una conseguenza* del M. fisico in quanto sia sofferenza legata alla percezione sensibile (dolore fisico) o intellettiva (dolore morale) del M. fisico; *c*) oppure il M. è l'*assenza della rettitudine ri-*

chiesta nell'agente umano, cioè la mancanza di conformità dell'Atto umano (v.) alle leggi morali che lo devono regolare: è il *M. morale* o Peccato (v.). Legata alla percezione di questo M. è quella particolare sofferenza che va dal Rimorso (v.) al Pentimento (v.).

B) A questa divisione dobbiamo osservare che il cosiddetto *M. metafisico* non è, nel linguaggio comune, considerato un M. (se ciò fosse, la limitazione totale assoluta, cioè il puro nulla, dovrebbe essere chiamata il M. totale, assoluto; il che non avviene: «malum si sit integrum seipsum destruit», dicono gli scolastici): è la condizione necessaria di tutto ciò che non è Dio, il solo infinito (cf. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 48, a. 3). Propriamente parlando, il M. è *carentia perfectionis debitae*, una *privazione* nel senso tecnico della parola, l'assenza di qualche bene conveniente alla natura del soggetto. Perciò, sono M. in senso proprio soltanto il M. fisico e il M. morale.

La *natura privativa* del M. fu già intuizione della filosofia greca (cf. Platone, sofisti, Aristotele, Plotino...), ma fu profondamente sviluppata in clima cristiano, specialmente da S. Agostino (v.), contro il Manicheismo (v.) che sostanzializzava il M. (*Confess.* III, 12; VII, 18, PL 32, 688, 743; *De moribus manich.*, II, 10, PL 32, 1349; *De natura boni*, 10, PL 42, 554; *Enchir.*, 11 s, PL 40, 236...) e da S. Tommaso (*In II Sent.*, dist. 34 e 35; *Summa Theol.*, I, q. 48 e 49; *Contra Gent.* III; *De malo*). Cf. anche S. Anselmo, *De casu diaboli*, XI, PL 158, 341; S. Bonaventura, *In I Sent.*, dist. 46. È a notare che la triplice distinzione tomistica: *malum naturae*, *m. culpae*, *m. poenae*, non corrisponde a quella leibniziana sopra accennata.

Cf. R. Jolivet, *Le problème du mal d'après S. Augustin*, Paris 1936. — G. Philips, *La raison d'être du mal d'après S. Augustin*, Roma 1927. — G. Terzi, *Il problema del M. nella polemica antimanichea di S. Agostino*, Udine 1937. — L. Macali, *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma 1943. — J. Maritain, *S. Thomas d'Aquin et le problème du mal*, in *Vie intell.* 1945, juillet, p. 30-49. — Id., *S. Thomas a. the problem of evil*, Milwankee 1942. — P. Lumbreras, *El dolor en S. Tomas y en los clasicos*, in *Angelicum* 29 (1952) 341-70; la tesi di S. Tommaso illustrata con citazioni dei classici spagnuoli dei secc. XVI-XVII.

C) Sicchè il M., pur non essendo una entità positiva che esista in sè, tuttavia non si identifica col semplice nulla. E si può parlare di *esistenza del M.* Non esiste in sè la privazione di una perfezione, ma esiste un soggetto privo di una perfezione dovuta: «malum... non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adiunctam privationem perfectionis debitae» (S. Tommaso, *De pot.*, q. 3, a. 6, ad 11^{m}), ossia il M. non consiste nel fatto che il soggetto è ciò che è, ma consiste nel fatto che il soggetto è privo di ciò che dovrebbe avere. Il verbo «è» può indicare o l'entità stessa di una cosa, oppure la verità di una composizione concettuale operata dal nostro spirito conformemente all'ordine delle cose, e inteso in questo secondo senso il verbo «è» si estende al di là delle entità naturali: ad es., quando si dice: «l'affermazione è l'opposto della negazione», non si pone nulla nella realtà delle cose pur dicendosi una verità. In questo senso si dice: «il M. c'è», per significare: *c'è un soggetto che non ha* quella perfezione che dovrebbe avere.

III. **Origine del M.** A) L'antichità pagana, mancando del concetto di Creazione totale e libera (v.), cui nessun filosofo precristiano seppe elevarsi, oscillò fra due soluzioni: il *dualismo* e il *panteismo* monistico o emanatistico. Il ***dualismo***, più o meno esplicito, è la risposta più comune dell'antichità pagana al problema. Ebbe formulazione radicale presso i Persiani (due principii: uno, *Ormudz*, del bene, e l'altro, *Ahriman*, del M.): v. Parsismo. Presso il popolo e filosofi greci (filosofi presocratici, Platone, Aristotele, stoici, neopitagorici, in certo senso anche i neoplatonici), si presentò come dualismo Dio–materia (due principi indipendenti: *Dio*, causa del bene, e *materia*, ragione del M.). Il dualismo persisterà anche in tempi cristiani nella formulazione o negli atteggiamenti di alcune eresie (v. Manicheismo; la maggior parte delle eresie medioevali, Albigesi, Catari, ecc.; cf. anche Böhme). Il ***panteismo*** spiega il M. come degradazione dell'essere nel suo allontanarsi dalla fonte (v. Emanatismo): espresso già in Cina (Lao-Tse: dall'Uno si scindono due, un principio femminile, *yin*, e uno maschile, *yang*), è adottato da molti Gnostici (v.) e da Plotino (v. Platonismo). Il panteismo monistico, invece, che spiega il M. come *necessaria* manifestazione dell'unica realtà divina (v. Monismo, Immanentismo), ha le sue espressioni più cospicue nel sistema di Spinoza (v.) e nell'Idealismo trascendentale postkantiano (v.).

B) Il concetto di M. come privazione rende evidenti queste osservazioni:

a) il M. suppone un ente buono (*malum est in bono*) privato di una perfezione che gli spetti, il che è possibile a patto che l'ente buono *non sia infinitamente perfetto*. Sicchè la condizione ontologica senza la quale il M. non potrebbe sorgere, è la finitezza della creatura. Per questo titolo il M. è escluso da Dio;

b) il M. non richiede in senso stretto una *causa efficiente*, perchè questa termina necessariamente a qualche cosa e perciò al bene, ma piuttosto una *causa deficiente*; ossia non richiede una causa che lo produca, bensì una causa che produca qualche cosa senza la perfezione che questa dovrebbe avere. Per conseguenza, il potere di fare il M. non è segno di perfezione, ma di imperfezione (v. anche Libertà);

c) la causa (deficiente) del M. morale è la volontà umana, la quale, non essendo regola a se stessa ed essendo libera, può porre un atto *non conforme* alla regola; e la *deficienza* dell'atto si ripercuote sulla volontà stessa come *stato di difformità* dalla regola (peccato abituale). Anche qui la capacità di porre un atto deficiente è segno non già della perfezione bensì della imperfezione della Libertà (v.; anche Peccato).

C) A spiegare il M. non è necessario (è anzi assurdo) ricorrere ad un principio assoluto efficiente del M., come vorrebbe il dualismo di ogni tipo, cui d'altra parte anche per altri motivi si oppongono ragione e fede. È assurdo contrapporre a Dio un altro essere da lui indipendente: tutto ciò che è, o è l'*ente necessario* necessariamente uno, o è *dall'ente necessario* per creazione (v.

i trattati filosofici di Teodicea e i trattati teologici *De Deo uno* e *De creatione*); cf. *Deut* XXXII 39; *Is* XLV 6 s; *Tob* XIII 2; *I Cor* VIII 4...; gli interventi del magistero ecclesiastico contro il dualismo, Denz. B. 29, 237, 238, 242, 243, 421, 428, 707; le professioni di fede in un unico Dio creatore di tutte le cose, visibili ed invisibili, Denz. B. 343, 461, 994, 1782, 1783, 1801. Ed è parimenti assurdo fare di Dio un soggetto del M. (Dio, essendo infinita perfezione, non può essere nè soggetto deficiente nè causa deficiente), come vorrebbe il panteismo, cui del resto per altri motivi ancora si oppongono ragione e fede: è contraddittorio identificare l'infinito e il finito, il perfetto assoluto e l'imperfetto. Cf. Denz. B. 1655, 1701, 1782, 1803–1905.

IV. **M. e Provvidenza divina.** È qui il punto cruciale del problema. Si dice: o Dio poteva impedire il M. e non ha voluto, oppure voleva ma non ha potuto. In entrambi i casi non sarebbe Dio, perchè o non sarebbe infinitamente buono, o non sarebbe infinitamente potente. Anche per i fedeli il fatto storico del M. può costituire una tentazione di dubbio, come drammaticamente indicava Pio XII: « Davanti a un tale cumulo di mali... pare che la mente e il giudizio umano si smarriscano e si confondano, e forse nel cuore di più d'uno tra voi è sorto il terribile pensiero di dubbio che per avventura già, dinanzi alla morte dei due Apostoli, tentò o turbò alcuni cristiani meno fermi. Come può Dio permettere tutto questo? Come è possibile che un Dio onnipotente, infinitamente saggio e infinitamente buono permetta tanti mali a lui così facili a impedire? E sale alle labbra la parola di Pietro, ancora imperfetta, all'annunzio della passione: « Non sia mai vero, o Signore » (Radiomessaggio 29 giugno 1941).

A) *Il M. fisico non si oppone alla Provvidenza, ma è ad essa sottomesso.* Per chiarezza, distinguiamo tre specie di M. fisico: quello radicato nelle nature particolari che, essendo defettibili, possono di fatto venir meno (es., la morte); quello radicato nell'uomo e che dipende dal peccato di Adamo (es., il dolore); quello che ogni uomo suscita per abiti o atti cattivi personali (es., certe malattie, ingiusta distribuzione di ricchezze, guerre). Ebbene:

a) *La presenza di questi mali non è di ostacolo alla Provvidenza.* 1) Dio, infatti, bontà per essenza, non vuole per sè il M. neppure fisico e quindi non è egli causa efficiente per sè del M. (che anzi, non c'è del M. una causa per sè, come fu detto). 2) Dio è causa del M. *per accidens*, non nel senso che egli, agente, sia imperfetto o sia imperfetta la sua azione: è causa per accidens soltanto di quel M. « quod in corruptione rerum aliquarum consistit... » (*S. Theol.*, I, q. 49, a. 2); « malum naturalis defectus vel malum poenae Deus vult volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum » (ivi I, q. 19, a. 9). 3) La corruzione di cui sopra trova la sua immediata ragione o nella defettibilità stessa della natura particolare o nella libera volontà dell'uomo.

b) *Questi mali sono sottoposti all'azione provvidenziale di Dio.* 1) Il M. fisico inerente alla natura non è M. in ogni ordine, ma soltanto nell'ordine particolare. Può quindi il Provvisore universale permettere che ci sia qualche difetto particolare perchè non venga impedito l'ordine universale. Se si impedissero tutti i mali, mancherebbero molti beni nell'universo. La vita stessa è legata a questa economia: « corruptio unius est generatio alterius per quam species conservatur » (ivi I, q. 22, a. 2, ad 2[m]). « Un naturalista cristiano potrebbe scrivere un libro sul fine a cui serve il M. fisico nella natura, e cavarne conseguenze magnifiche a favore della Provvidenza » (Monsabré, *Conf.* 22). 2) Anche il M. fisico proveniente da colpa illumina la sapientissima Provvidenza divina. « Vedete fin dove giunge il nostro accecamento, e quanto siano ingiuste le nostre querele. Questa via del dolore non è Dio che l'ha scelta, siamo noi. Noi nella persona del nostro primo padre: noi in ciascuno dei falli che tirano sul nostro capo le folgori della divina giustizia » (Monsabré, *l. c.*). È per il dolore in quanto castigo che noi abbiamo sempre innanzi agli occhi l'offesa che abbiamo fatta a Dio; è per esso in quanto ha ragione di espiazione che noi ci purifichiamo; è per il dolore in quanto soprannaturalmente meritorio che noi pensiamo al premio; è per il dolore in quanto ha ragione di insegnamento che noi siamo convinti di non avere qui una dimora permanente; è per il dolore in quanto ha ragione di perfezionamento che noi ci sciogliamo quasi dalla materia, compiamo azioni grandi, evitiamo la mediocrità e ci stacchiamo dalla terra. È proprio i giusti hanno tanto ben capito la preziosità del dolore che non solo vi si sono rassegnati, ma l'hanno sempre cercato con bramosia, convinti che Dio ha fatto del dolore, entrato nel mondo per il peccato, il sovrano rimedio di correzione, e che i patimenti del tempo presente non hanno proporzione colla futura gloria che si manifesterà in noi (Rom VII 18). S. Paolo parlava ai sofferenti per Cristo così: « Chi ci dividerà dunque dalla carità di Cristo? forse la tribolazione, forse l'angustia, forse la fame, forse la nudità, forse il pericolo, forse la persecuzione, forse la spada?... Ma di tutte queste cose siamo più che vincitori per colui che ci ha amati » (Rom VIII 35 ss).

B) *L'esistenza del M. morale (peccato) non distrugge la Provvidenza ma entra nell'Ordine provvidenziale.*

a) *Non compromette la Provvidenza.* 1) Dio non vuole il peccato nè per sè nè per accidens, nè come fine, nè come mezzo, ma soltanto lo permette. 2) Questa permissione non è contraria ai divini attributi, perchè il peccato non consegue necessariamente a quanto Dio ha voluto, che anzi è contrario al suo volere. 3) Nè era tenuto a impedire questo M. da qualche divina perfezione come la giustizia, la santità, la onnipotenza, la sapienza.

b) *L'esistenza del peccato entra nell'ordine provvidenziale.* Afferma S. Agostino: « Neque Deus omnipotens... cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in opere suo, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo » (*Enchiridion*, 11, PL 40, 236). Il M. morale non potrebbe essere permesso da Dio se non vi fosse una ragione o non fosse possibile ricavare dal M. il bene. Ma questa ragione c'è, validissima sia da parte di Dio che da parte dell'uomo, nè manca a Dio la possibilità di ricavare dal M. il bene: 1) Dio è indipendente. Ma questa indipendenza naufragherebbe se la punizione del peccato l'avesse costretto a non creare; 2) Dio ha dato all'uomo la libertà. E l'uomo può abusarne. « Sicut perfectio universitatis rerum requirit ut non

solum sint entia incorruptibilia sed etiam corruptibilia, ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere» (*Summa Theol.*, I, q. 48, a. 2). Per conservare all'uomo questa «libertà di contrarietà» Dio ha permesso il peccato (v. LIBERTÀ). E colla libertà volle concedere la possibilità del MERITO (v.), permettendo la possibilità del demerito. 3) È ben vero che Dio avrebbe potuto crearci senza la libertà di contrarietà (dandoci soltanto la libertà di contraddizione e di specificazione) e quindi senza la spaventosa possibilità del peccato. Non l'ha voluto; e chi oserà per questo rimproverarlo? Anche posto l'ordine presente, brilla la sua Provvidenza, perchè egli sa ricavare il bene dal M. Questo bene non è la causa finale che muove Dio a permettere il peccato, ma la condizione senza la quale egli non potrebbe permetterlo. Gli attributi di Dio, specialmente la sapienza, la giustizia, la misericordia, brillano, posto questo ordine, di luce vivissima: se il giusto cade, si rialza con più forte amore verso Dio, con umiltà più profonda, cammina più cauto per l'avvenire, si assicura meglio la grazia divina coll'aiuto della quale perdura sino alla fine. «Percorrete la storia delle catastrofi e troverete il M. costantemente condannato a servire la causa del bene: gli errori spingono alla ricerca della verità, le eresie rischiarano i dogmi, le invasioni dei barbari ringiovaniscono il sangue e le virtù dei popoli, le rivoluzioni flagellano i grandi delitti e danno alla depravazione delle leggi, dei caratteri e dei costumi, dure e salutari lezioni, le persecuzioni generano le progenie gloriose dei martiri e il misfatto del Calvario compie la redenzione del mondo». (MONSABRÉ, *l. c.*).

Nel terribile problema del M. possono rimanere punti sordi o frange oscure. Ma si badi che per conoscere appieno i misteri della Provvidenza, bisognerebbe trovarci dal punto di vista di Dio «Etsi ipsae rerum naturae nobis essent cognitae, ordo tamen earum secundum quod a divina Providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur ad finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendum rationem divinae Providentiae non pertingimus» (*Contra Gent.*, IV, 1). In queste condizioni l'uomo, risolta la (apparente) contraddizione fra l'esistenza storica del M. e la Provvidenza, dovrà avere il coraggio di spingere più innanzi che gli sarà possibile la sua ansia di conoscere le leggi dell'universo, che sono anche i piani della Provvidenza, ma dovrà anche avere la saggezza e l'umiltà di riconoscere che vi sono infinite cose che ci sorpassano. Mancando della quale, meriterebbe il rimprovero di S. Agostino: «In officina non audet homo vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum» (*In Ps 148*, n. 12). — B. MATTEUCCI, *Teologia del dolore*, Milano 1950; cf. ID., *Si può parlare di «teologia del dolore»?*, in *Vita e Pens.* 33 (1950) 13-18. — BÉDA THUM, *Filosofia e teologia del dolore*, in *Responsabilità del sapere*, Roma 1947, fasc. III. — E. CASTELLI, *La fenomenologia del M.*, in *Esistenzialismo e cristianesimo*, Assisi 1952, p. 26-46. — J. HELLÍN, *Dios y la razón del mal en el mundo*, in *Pensamiento* 9 (1953) 5-27. — U. A. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano 1937, p. 68 ss, 195 ss. — K. JASPERS, *Le mal radical chez Kant*, vers. franc. di J. Hersch, in *Deucalion*, n. 4, ott. 1952, p. 227-52 (con riflessioni personali sul modo di liberarsi da questo M. e sul suo significato «per quella realtà ambigua che si chiama religione filosofica», p. 228).

V. **Filosofia e teologia del M.** Pur dopo queste chiarificazioni, bisogna aver l'onestà di riconoscere che il problema del M. è un mistero per la filosofia razionale, la quale *lo pone* ma *non lo può risolvere integralmente.*

A) La filosofia pone questo problema poichè: 1) rileva l'esistenza storica del M. nelle sue varie accezioni; ne avverte l'incompatibilità con solenni teoremi già conquistati (totalità e libertà della creazione, onnipotenza e bontà di Dio, finalità delle creature); 3) esige che sia tolta la contraddizione affinchè l'esperienza, in cui campeggia il M., possa essere determinatamente pensata, razionalizzata; 4) di fatto inizia lo scioglimento della contraddizione e la razionalizzazione dell'essere mostrando o dimostrando che il M.: è di natura privativa; che non è effetto, come M., di un'azione positiva di Dio; che, come M., è relativo a un essere particolare e rientra, come bene, nell'ordine provvidenziale universale.

B) Tali risultati sono preziose e dolci lame di luce che dissipano alcun poco le tenebrosità del mistero del M. Ma ognun vede che non valgono a sbendarne del tutto il volto pauroso. Pur considerando il M. nel suo aspetto più immediato, psicologico di «dolore» (M. caratteristico, che è il M. obiettivo nel momento in cui è «sentito» psicologicamente come il M. «mio»: M. esso stesso e insieme eco, segno ed effetto di un M. obiettivo), si deve dire che esso, nonostante i lumi filosofici sopra elogiati, rimane angustiosamente irrazionale. Quando sono in preda agli artigli grifagni della sofferenza, che mi giova sapere che il M. è *privativo* anzichè positivo? privativo o negativo, io continuo a soffrire e a ribellarmi alla sofferenza: quella distinzione basterà forse a placare l'esigenza della incontraddizione, ma non basta ad alleggerire la pressione del dolore. — Del M., si dice, non v'è *causa efficiens* ma soltanto *deficiens*; e Dio non lo vuole ma soltanto lo *permette*. Sia. Ma permissione o volizione, omissione o creazione, è sempre tal cosa che mi fa soffrire; e quella distinzione basterà forse a tutelare gli attributi di Dio, ma certamente non giova a tutelare me stesso e a placare la mia fame nativa di felicità. — Questo M., si dice, è *relativo* a me, al mio ordine particolare, ma è bene per l'ordine universale, e Dio fa servire il M. al trionfo del bene. Sia. Ma qual soddisfazione per me? quando un serpente mi avrà ingoiato, che mi giova sapere che la sua pelle servirà a ornare i piedini di una signorinetta se io non sarò più là per goderne?... Insomma, si prevede che, malgrado i soavi lampeggiamenti chiarificatori della filosofia, il dolore rimarrà sempre una intollerabile contraddizione se non riusciremo a capovolgerlo, a transnaturarlo, a fargli assumere la figura di bene, a renderlo mezzo di felicità e quindi oggetto di amore.

C) Pungolato da cosiffatta contraddizione (la quale non si può pensare, nella quale non si può vivere), pur giunto al fastigio della sua scalata verso il tempio santo di Dio, il filosofo non può star pago, ma *deve* riprendere piccozza e bisaccia, *deve continuare la ricerca* per scoprire, se mai esista, un'*altra* forma di conoscenza che gli consenta di risolvere la contraddizione del M.

E *supponiamo* che, cammina cammina, si imbatta finalmente nella Rivelazione cristiana consegnata nei libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento. In essa di fatto il M. viene progressivamente trasfigurato: è presentato dapprima come *castigo* di una colpa umana (e quindi come opera buona di giustizia), poi come *prova* provvisoria che si concluderà con la reduplicazione del bene, infine, soprattutto nel Nuovo Testamento, come *mezzo di santità* e quindi di *felicità*, dallo straordinario potere *illuminante* (in quanto richiama all'anima che « non habemus hic manentem civitatem »), *catartico* (coibendo e purgando le brame incomposte delle tre concupiscenze), *unitivo* (unendoci più perfettamente alla persona-emblema del Redentore). Con che il M., per un sublime paradosso del cristianesimo, diventa bene desiderabile.

D) Per intendere a dovere questi delicatissimi passaggi dalla filosofia alla fede, si deve badare:

1) Che il filosofo non sia pago alla soluzione filosofica del mistero del M. e si rimetta in cammino per cercare un'*altra* soluzione più completa e pacificante, è opera della filosofia stessa, che non può sostare nella contraddizione.

2) Che esista quest'*altra* soluzione, non è necessario e non è prevedibile in partenza, poichè, essendo appunto *altra* dalla soluzione fornita dalla filosofia razionale naturale, sarà una soluzione soprarazionale, soprannaturale, rivelata, e pertanto non deducibile con dimostrazioni razionali.

3) Che il filosofo *la trovi* e trovi quella cristiana fra le tante che si presentano come rivelate, non è opera nè della filosofia nè della teologia, ma delle circostanze storiche nelle quali quella soluzione fu notificata al ricercatore (e quindi, in definitiva, è opera imprevedibile della Provvidenza, ordinaria o raordinaria, che dispose all'uopo le dette circoanze storiche di ambiente, di educazione, ecc.)

4) Che egli *giudichi* quella soluzione come meritevole di una adesione *prudente* è opera della filosofia speciale che è l'Apologetica (v.), la quale appura la autenticità, la genuinità, la storicità, la veridicità dei libri in cui quella soluzione è consegnata e trova nel caso avverati i criteri di « credibilità » e di « credendità ».

5) Che egli di fatto *accetti* quella soluzione con interiore adesione e viva di conseguenza, è opera della Fede (v.) e di tutti i fattori della fede, primo fra i quali la Grazia di Dio (v.). A questo punto il « filosofo » è diventato il « fedele », il « credente »; la « filosofia », che si costruisce sull'evidenza interna, mediata o immediata, della verità, fa luogo alla « teologia », che si costruisce sull'autorità di Dio rivelante (v. Ragione e fede).

6) Sicchè il problema del M. ha questo straordinario *potere metodologico*: di mostrare le insufficienze della filosofia e quindi di orientare e di stimolare la filosofia verso un'*altra* forma di sapere, che poi, osservati i debiti passaggi, si configurerà come teologia. Il problema del M. è un caso tipico che ci rivela il « dinamismo » della filosofia verso la teologia.

7) « Dinamismo inefficace », peraltro (direbbe Blondel), poichè la ragione *non ci fa trovare la fede*, ma soltanto *ci apre verso la possibilità della fede*. Ragione e fede saranno sempre atteggiamenti eterogenei, discontinui. Per questa discontinuità la *teologia del M.* non potrà mai essere dedotta nella chiarezza di una *filosofia razionale del M.*, ma conserverà sempre la chiarezza-oscurità del mistero rivelato, fino a quando non ci sarà consentito di vedere « facie ad faciem » Dio e la ragione dell'operare di Dio nel mondo e dunque le ragioni del M. nel mondo.

VI. Il M. nel Vangelo (v. Dolore, IV). Il Vangelo compendia e completa la Rivelazione circa le origini e le ragioni del M. fisico nel mondo. Come tutto il monoteismo del Vecchio Test., scartato ogni dualismo teologico e ogni panteismo, il Vangelo considera la qualsiasi realtà del dolore come proveniente dall'unico Dio, il quale lo ammette nel mondo non già come M., ma semmai come mezzo a un fine superiore. L'episodio del cieco nato (Giov IX 3) documenta chiaramente questo principio. Nella storia umana compaiono anche i Demoni (v.): ma sono del tutto sottomessi a Dio e niente di M. possono fare agli uomini senza il consenso di Dio: punto di dottrina già chiaramente rivelato nel Vecchio Test. (prologo del libro di Giobbe, v.).

E quali sono i fini superiori o le ragioni di bontà in vista dei quali Dio, somma bontà, può permettere il M.? Tre principali ne assegna il Vangelo: castigo, prova, espiazione redentrice.

A) Il *M. castigo* compare nel mondo in seguito al peccato (cf. Gen III 16-19, Rom V 12 s). Anche nel Vangelo si trova interpretato, in casi particolari, come sanzione per peccati personali. Al paralitico che fu fatto scendere ai piedi di Cristo, il Salvatore rimise anzitutto i peccati e poi concesse la guarigione (Mc II 3 s e parall.): segno che i suoi dolori erano stati meritati dalla colpa. Chiaramente Gesù espresse questa relazione fra M. fisico e peccato all'infermo guarito presso la piscina di Betaida (Giov IV 14) e nella parabola del figlio prodigo (Lc XV 11-32). Egli ci insinua che per castigo le 18 persone perirono nel crollo della torre. E minaccia ai giudei, per le loro infedeltà, le spedizioni militari punitive, che distruggeranno poi Gerusalemme (Lc XIII 1-5, Mt XXIV 33-38). Cf. B. Bartmann, *La nostra fede nella Provvidenza*, Brescia 1932, p. 143.

Tuttavia si deve badare con cura che il Vangelo, pur dandoci esempi di associazione immediata tra peccato e castigo (Lc I 20; cf. nell'A. Test., Deut V, 9; II Re XII 14 s), nega una legge assoluta generale di associazione immediata meccanica. Cristo stesso sfata questo pregiudizio, che ha le sue radici nel popolo dell'A. Test. (cf. Giobbe IV 7 ss) e che si manifesta anche fra i discepoli di Gesù (Giov IX 2). Il peccato sarà punito. Quando e come nessuno può dire. Per l'uomo che disprezza la misericordia regnerà la giustizia, non tanto attraverso un castigo immediato e temporale quanto attraverso un castigo eterno (Lc XVI 19-31).

B) Prevalente sulla figura del M. castigo, appare nel Vangelo il *M.-prova*. Il mutismo di Zaccaria (Lc I 20) come la triste sterilità di Elisabetta (Lc I 25), i dolori di Maria (Lc II 35), di Giuseppe (Lc II 48), il pianto delle madri di Betlemme (Mt II 18), l'accoramento del regolo (Giov IV 49), del padre dell'epilettico (Mc IX 42), della cananea (Mt XV 21 s), l'infermità del cieco nato, il pianto delle sorelle di Lazzaro e la stessa malattia dell'amico (Giov XI 4, 33), le persecuzioni promesse ai discepoli (Mt XXIV 9-13; Lc XXI 16-19; Giov XV 20; XVI 2-3), la loro tristezza (Mt IX 15-17; Giov XVI 20), lo sconforto della Maddalena al sepolcro (Giov XX 11), la tristezza dei disce-

poli di Emmaus (Lc XXIV 17)... sono alcuni esempi noti di questo M.–prova.

Perchè queste prove? Per aumentare la fede e la santità, per la manifestazione della gloria di Dio, per motivi misteriosi della volontà divina. Quest'ultima ragione già compare nell'A. Test. come spiegazione del dolore-prova nei giusti (Giobbe, Salmo 38). Circa la durata di questo dolore, il N. Test. afferma decisamente quanto già si dichiara nell'immediata vigilia dei tempi messianici (Sap III-V): questo dolore troverà certamente il suo termine nella vita beata, premio per i vincitori della prova (Mt V 12). Anche per questa categoria di M. il N. Test. rifiuta di porre, come regola generale, una scadenza immediata definitiva nella vita terrena (cf. la concezione che si insinua nei libri di Giobbe e di Tobia), ma nella vita futura.

C) La vera rivelazione originale del N. Test. circa il M. è che tanto il dolore–castigo quanto il dolore–prova può e deve diventare *dolore espiatorio e redentore*. Qualsiasi dolore di quaggiù ci può redimere, ci rinobilita, ci rende degni di felicità e di gloria. Cristo è mirabile esemplare di questa trasfigurazione del M. Nell'A. Test. poco si parla del dolore come mezzo di riconciliazione con Dio: ordinariamente si espiano i peccati per mezzo di vittime animali. Le affermazioni dei profeti (Is LIII) non sono state comprese dagli ebrei. Cristo invece colloca la ragione del peccato in fondo alla coscienza ed in essa colloca anche ciò che lo ripara. Insistendo sul concetto di redenzione, che troviamo già agli albori del N. Test. (cf. i cantici di Zaccaria e Simeone e le parole dell'Angelo a Giuseppe), afferma di essere venuto a dar la vita in redenzione per molti (Mt XX 28), si manifesta sotto la figura del buon pastore che dà la vita per le pecorelle (Giov X 11), nell'ultima cena afferma che il suo corpo è dato per gli uomini e il suo sangue versato per essi (Lc XXII 19 ss e par.; cf. Giov VI 52), che egli si dispone come vittima al sacrificio (Gio XVII 19). Il suo dolore è più nobile e sublime perchè egli soffre non per sè ma per gli altri (Mt VIII 17; cf. Mt XI 2 ss; Lc IV 18); egli è l'agnello che toglie i peccati del mondo (Giov I 29). Dal suo dolore e dalla sua morte sgorgheranno gli effetti della redenzione: glorificazione di Dio (Giov XVII 1, 4), ripacificazione tra Dio e gli uomini (Giov XIV 27). Questo suo dolore è redentivo perchè liberamente accettato e pazientemente sopportato (Giov X 15–18), per cui nel regno di Dio il « fiat voluntas tua » è e rimane la suprema regola della vita.

VII. Il M. e l'uomo. Dalle considerazioni precedenti e dal modo di soffrire di Cristo troviamo risposta alla domanda: come comportarci di fronte al dolore? Di fronte al *M. metafisico* l'atteggiamento logico è quello dell'*umiltà*, che riconosce la nostra finitezza, implica il riconoscimento della totale nostra dipendenza da Dio (*religione*) e il riconoscimento della infinita bontà di Dio, che con un atto di amore ci ha creati destinandoci al godimento di lui stesso e che quindi non mancherà di guidarci al fine (*fiducia*). Cf. Rom VIII 28 ss. Di fronte al *M. fisico* e al dolore dobbiamo ricordare che esso è *malum poenae* col quale ci è concesso ristabilire l'ordine violato soddisfacendo alla giustizia divina, è *purificazione* e ci rende migliori liberandoci dalle scorie terrene, è *prova* e cimenta la nostra fedeltà e il nostro amore a Dio (cf. A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, la conclusione). Di fronte al *M. morale* dobbiamo riconoscerlo per il massimo dei mali, provandone, se è già commesso, quel dolore spirituale che fa mutar rotta (*pentimento*, penitenza, μετάνοια), eliminando per mezzo dei *sacramenti* (battesimo e penitenza) l'abituale disordine originato dall'atto peccaminoso, allontanandone la possibilità col *proponimento* del bene e coi sussidi della grazia.

A) Siamo stati creati per la felicità e il M. fisico in sè considerato ci ripugna. È lecito perciò *pregare perchè ci venga allontanato*. Ciò fece Gesù (Mt XXVI 38 s e par.; Giov XII 27). Ciò possiamo fare ancor noi (Mt VI 13 e par.). Egli ha accolto le preghiere degli afflitti e le ha esaudite.

B) *Lenire il M.* è compito del cristiano. Gesù ne ha dato l'esempio. Predetto come l'alleviatore del dolore, lo alleviò e lo tolse (Mt IV 23; XI 28–30) misericordiosamente (Mc IX 22; Lc VII 13, XIX 41; Giov XI 35 s), prendendo su di sè tutte le nostre infermità per alleviarle (Mt VIII 17), immolandosi per nostro amore (Giov XV 13). Per questo ci ha comandato di essere misericordiosi (Lc X 36 ss) e di aiutarci a vicenda (Mt X 42; XXV 35–40; Mc IX 41; Lc IX 1).

C) Ma siccome il M. sempre regnerà quaggiù, è necessario che lo *accettiamo dalle mani di Dio con rassegnazione* (Mt VI 10), come Cristo (Lc XXII 42 e par.), anzi *con gioia* sino al punto di benedire coloro che ci fanno del male (Lc VI 28 s), di nascondere il nostro tormento (Mt VI 16 s), di gioire per questo come gli Apostoli (Atti V 41).

Se avremo raggiunto la perfezione della vita cristiana, *andremo in cerca del dolore con desiderio*, come Cristo, che ha desiderato con tanta veemenza di essere battezzato nel suo sangue (Lc XII 50). Nella mirabile prospettiva cristiana il dolore finisce col divenire fonte di gioia, un prezioso dono di Dio, mezzo per raggiungere l'unione con Dio, la pace e la gioia perfetta. Unendoci a Gesù, servendoci di tutti i mezzi soprannaturali che egli con divina munificenza ci ha elargiti, il dolore ci sarà leggero (Mt XI 28). Soffrendo dolori e persecuzioni per Cristo, ci mostreremo veramente suoi discepoli (Mt X 38; XXIV 9 13; Lc XIV 27, 33; XXI 16–19; Giov XV 20; XXI 2–3). Il dolore ci terrà lontani dal peccato (Mt X 28; Mc IX 43 s; Lc IX 23–25; XII 4 s), ci purificherà se peccatori (Lc VII 38 s; XXII 62), sarà strumento di meriti e di altri ottimi frutti (Giov XII 24 s) e finalmente via alla gloria e alla beatitudine (Mt V 5–11; Lc VI 20–23; XXIV 26, 46; Giov XVI 20).

Se soffriremo con Cristo saremo glorificati con lui. « Gli uomini, portati, per l'edonismo che informa ed affascina la vita, a giudicare come mali e mali assoluti tutte le sventure fisiche di questa terra, hanno dimenticato che il dolore sta all'albore della vita umana come via ai sorrisi della culla; hanno dimenticato che il più delle volte esso è una proiezione della croce del Calvario sul sentiero della risurrezione; hanno dimenticato che la croce è spesso un dono di Dio, dono necessario per offrire alla divina giustizia anche la nostra parte di espiazione; hanno dimenticato che il solo vero male è la colpa; hanno dimenticato ciò che dice l'Apostolo: « I patimenti del tempo presente non hanno proporzione colla futura gloria che si manifesterà in noi » (Rom VIII 18); che dobbiamo mirare all'autore e consumatore della fede, Gesù,

il quale «propostosi il gaudio, sostenne la croce» (Pio XII, messaggio 29-VI-1941). — Cf. P. Th. Dehau, *Joie et tristesse*, Paris, Ed. du Cerf, conferenze. — P. R. Régamey, *A quoi bon?* in *Vie spirit.* 83 (1950) 451-71: la croce è la sola risposta valida alla radicale disperazione dell'uomo. — A. Brunner, *Souffrance rédemptrice*, ivi 84 (1951) 115-28. — A. Feuillet, *L'énigme de la souffrance et la réponse de Dieu*, in *Dieu vivant* XVII, p. 77-91: nel libro di Giobbe Dio prepara l'uomo alla fiducia silenziosa nella prova, mentre nel Vangelo e in Gesù è data una significazione positiva del dolore. — S. Rob. Bellarmino, *La tribolazione*, Siena 1951.

Bibl. — v. Provvidenza, Dolore, Peccato, Penitenza. — Trattati di dogmatica *De Deo uno*, *De Deo creante et elevante* (ad es., P. Parente, *De creatione universali*, Torino 1946, p. 32 ss; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore*, Torino 1948, p. 311 ss). — E. Masson in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1679-1704. — J. de Bonniot, *Le problème du mal*, Paris 1911. — X. Moisant, *Le prob. du m.*, ivi 1907. — E. Lasbax, *Le prob. du m.*, ivi 1919. — L. di Rosa, *Il problema del M.*, Palermo 1929. — H. Germond, *Le problème du mal*, in *Rev. théol. philos.* 36 (1948) 1-23. — C. Ottaviano, *Intorno al problema del M.*, in *Sophia* 20 (1952) 16-25: difende la dottrina cristiana del M. come imperfezione, contro Dom. Scoleri, *Sul problema del M.*, in *Ricerche filos.* 18 (1949) dic. p. 14-27. — A. Bassières, *Le procès de Dieu*, Paris 1950, dialogo a Lourdes sul problema del M. — D. von Hildebrand, *The nature of good a. evil*, New-York 1952. — Wlad. Jankélévitch, *Le mal*, in *Cahiers du Collège philos.* II, Grenoble-Paris 1948. — P. Fontan, *Adhésion et depassement. Le paradoxe du fini. Le paradoxe du mal*, Louvain 1952. — A. D. Sertillanges, *Le problème du mal. L'histoire. La solution*, 2 voll., Paris 1949-1951; vers. it., Brescia 1951. — G. Soleri, *Il problema metafisico del M.*, in *Sapienza* 5 (1952) 289-306 (riflessioni sull'opera del Sertillanges). — B. d'Amore, *La natura del M.*, ivi, p. 858-80 (esposizione della dottrina tomistica e critica delle posizioni del Soleri). — L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Paris 1940. — T. Deman, *Le mal et Dieu*, Paris 1943. — G. Ravaglia, *Perchè il dolore?*, Torino 1944. — *Le mal est parmi nous*, Paris 1948, di vari autori. — W. Jankelevitch, *Le mal*, Grenoble-Paris 1948 — E. G Salmon, *The good in existential metaphysics*, Milwaukee 1953. — V. Ottazzi, *Dal dolore alla gioia. Il problema del dolore di fronte alla ragione e alla fede*, Vicenza 1952. — P. Siwek, *The philosophy of evil*, New-York 1951.

MALE minore. A) Se sia *moralmente lecito consigliare un M. m.*, è questione discussa fra i teologi. Si danno tre sentenze principali:

1) Non è mai lecito in nessun caso consigliare un M. m., perchè un tale consiglio equivale a persuadere il male stesso, e quindi a causarlo direttamente. Cf. per questa tesi L. Bender, *Consulere minus malum*, in *Ephem. theol. Lovanienses*, 8 (1931) 592-614, con testi e autori.

2) È lecito consigliare un M. m., a patto che si verifichino queste due condizioni: *a*) che si tratti di un M. della stessa specie di quello che si vuole evitare (come, per es., consigliare di percuotere invece di uccidere); *b*) che colui al quale si consiglia il M. m. non si possa in nessun altro modo distogliere dal causare il M. maggiore. A queste condizioni il consiglio è lecito perchè l'azione di colui che, fra due mali inevitabili, fa scegliere il minore, è veramente buona. Se invece il M. consigliato fosse di specie diversa (come l'adulterio consigliato in luogo dell'omicidio), il consiglio, secondo i sostenitori di questa sentenza, non sarebbe lecito, perchè si risolverebbe nel determinare, almeno soggettivamente, un M. maggiore: infatti si determinerebbe colui che già è reo di un peccato interno (di omicidio nel nostro caso), a commettere un altro peccato (di adulterio nel nostro esempio). Cf. Noldin, *Summa theologiae moralis*, II, n. 113.

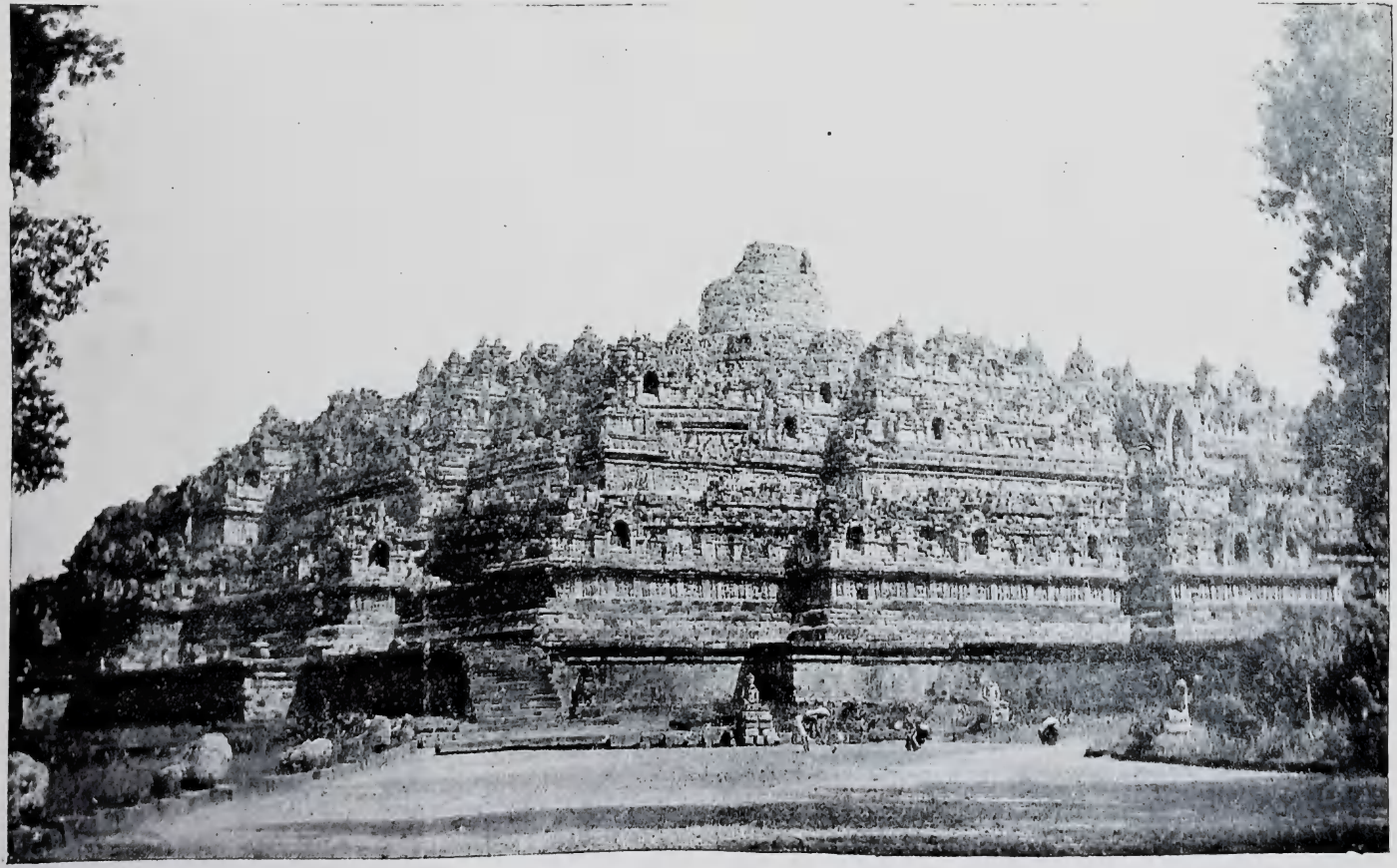
3) Parecchi autori ritengono lecito consigliare un M. m. anche nel caso che questo sia di specie diversa da quello maggiore dal quale si vuole distogliere il peccatore. La ragione giustificativa è quella suaccennata: consigliare la scelta del M. m., tra due mali inevitabili, è azione buona. Cf. S. Alfonso, *Theologia moralis*, II, n. 57.

Per molti è lecito consigliare il M. m. (quando sia inevitabile, beninteso) anche nei seguenti casi: quando si consiglia di causare un M. a individui indeterminati piuttosto che ad una determinata persona; ovvero ad una persona determinata che da quel M. soffrirebbe meno (per es., ad un ricco), piuttosto che ad un'altra che ne soffrirebbe di più (per es., a un povero). Sono favorevoli a questa sentenza: Vasquez, Sanchez, Tamburini, Ballerini, Loiano,.. Cf. Fabregas, in *Periodica de re morali*, ecc., 1932, dove sono citati moltissimi autori favorevoli alla sentenza 2) e 3); vi sono efficacemente confutati, con prove di ragione e di autorità, gli argomenti addotti da p. Bender in favore della prima sentenza. v. anche ivi 40 (1951) 256-64.

B) Nei casi in cui è lecito consigliare il M. m., è anche lecito cooperare, con azione indifferente, ad impedire il M. maggiore.

C) È importante distinguere bene tra il *consigliare* un M. m. a chi è determinato a compiere un M. maggiore, e il *causare* un M. m. per distogliere da uno maggiore. Nel primo caso, come si è detto, il consiglio è lecito; nel secondo, invece, l'azione del causare un M. m. è illecita, perchè è veramente un produrre direttamente il M., il che equivale a usare un mezzo cattivo per ottenere un fine buono. In questo senso va intesa la condanna del «principio del M. m.» pronunciata dall'autorità ecclesiastica contro coloro che, ad es., ritengono lecito, per quel principio, dare spettacoli non moralmente sicuri per distogliere il pubblico da spettacoli peggiori. — E. T. Hannigan, *Is it ever lawful to advise the lesser of two evils?* in *Gregorianum* 30 (1949) 104-30: sono consultati 48 autori dei secc. XVI-XVIII e 51 autori dei secc. XIX-XX, che danno risposte diverse. — Ambrogio di S. G. Fumagalli, *Del consigliare il M. m.*, Monza 1948. — C. F. Savio, *Minus malum utrum liceat consulere*, Torino 1950.

MALE Emilio, critico d'arte, n. a Commentry nel 1862. Insegnò a Saint-Etienne, a Tolosa, a Parigi. Ha al suo attivo molti lavori di storia e di critica. Il M. è specialmente noto per i suoi studi sull'arte sacra medievale francese e tedesca. In essi si dimostra sagace indagatore e intelligente estimatore di tempi e di uomini, guidato forse talvolta da criteri soggettivi, come quando chiude la sua opera sull'*Arte religiosa della fine del medio evo* (Paris 1908) così: «A partire dal concilio di

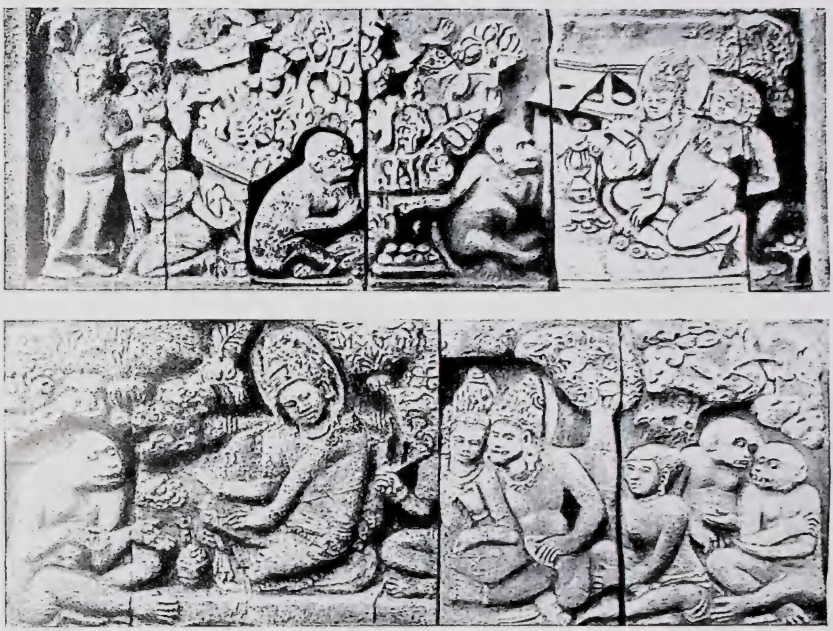


Il tempio di Boro-Bodur a Giava. Per lungo tempo rimase interamente sepolto sotto la foresta, e gli stessi abitanti dei villaggi circonvicini lo ritenevano un colle. Un fregio di squisita scultura in altorilievo per la lunghezza di tre miglia attornia questo edificio: v. saggi nelle illustrazioni seguenti. (Fotografia Perceval Landon, Esq.).

D. F. V.

Bassorilievi del tempio di Boro-Bodur: 1) Budda in grembo al padre; 2) Budda riceve la veste monacale; 3) Budda s'incontra col frate mendicante; 4) Assalto di Mara e dei demoni. Gessi del Museo Etnografico di Berlino.

D. F. V.



Episodi della leggenda di Rama e Hanumat. Bassorilievi del tempio di Siva a Tjandi Singasari (Giava).

Ganeça, il dio delle scienze. Scultura nel tempio di Tjandi Singasari (Giava). (Mus. Etnogr., Londra).

La dea Kâlî o Durga. Scultura nel tempio di Tjandi Singasari (Giava). (Museo Etnografico, Londra).

Tomba malese presso i Klemantan.

Veicolo malese usato per la sfilata dei candidati, alla cerimonia d'iniziazione.

Tempio di Sewoe (Giava). Statua del guardiano degli idoli.

Socrabaja (Giava). Danza giavanese «Wagang», delle grandi feste.

Trento l'arte del medio evo è finita. Vi saranno ancora grandi artisti cristiani, ma non vi sarà più arte religiosa ».

Il M. fu direttore della « École française » di Roma (1925), membro dell'« Académie des inscriptions » (1918), dell'« Académie française » (1927). — Enc. It., XXII, 4.

MALEBRANCA v. Malabranca.

MALEBRANCHE Nicola (1638–1715), n. e m. a Parigi. Di complessione debole e malformata, fu educato in famiglia fino a 16 anni. Indi, deciso a entrare nello stato ecclesiastico, seguì (in verità senza soddisfazione e senza gran profitto) i corsi di filosofia presso il collegio della Marche e di teologia alla Sorbona. Condizioni favorevoli al suo temperamento meditativo trovò nella Congregazione dell'Oratorio, dove entrò il 18–I–1660 e divenne sacerdote nel 1664. Notevole influsso esercitò sul suo pensiero lo studio del platonismo agostiniano, tradizionale nelle scuole dell'Oratorio, contemperato dalla ricevuta formazione scolastica (in senso tomista) e dal contatto con le correnti moderne: il cartesianismo (pur esso largamente accolto nell'Oratorio), il Giansenismo (v.), la scuola francese di spiritualità (rappresentata particolarmente dai superiori dell'Oratorio: De Berulle, De Condren, Bourgoing, v.), benchè sia difficile individuare la rispettiva importanza di tali influssi. Si accentuò in M. l'avversione all'erudizione degli studi linguistici, esegetici, storici e l'amore alla speculazione metafisica, che da un lato appare singolarmente *sistematica* e consequenziaria, dall'altro aperta all'esperienza religiosa mistica che la rende singolarmente *complessa* ed *eterogenea*. Il suo incontro con Cartesio, iniziato (1664) attraverso il *Traité de l'homme*, l'aveva spinto ad approfondire le matematiche e le scienze, che hanno tanto posto nelle opere di Cartesio e che lasciarono profonda traccia nella formazione dello stile mentale di M.

Nella casa di via Saint-Honoré, nella quale aveva passato quasi tutta la sua vita religiosa, si spense tranquillamente, ammirato e rimpianto non solo per la sua genialità metafisica e la sua competenza scientifica, ma anche per l'esemplarità della sua vita cristiana e sacerdotale.

Opere. Nella sua ricca produzione non si stanca di riprendere, da nuovi punti di vista e con nuovi sviluppi, il suo pensiero sistematico, complesso, eterogeneo (v. Wehrlé in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1802), dove sono fusi, talvolta addirittura confusi, filosofia e ragione, teologia e fede, mistica ed esperienza religiosa. Le opere principali di M. sono (in ordine di tempo): 1) *De la recherche de la vérité ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences*, Paris 1674-75, 2 voll., seguiti da *Eclaircissements sur la recherche de la vérité*, Paris 1678; nuova ediz., con testo stabilito e introduz. a cura di Genev. Lewis, Paris, J. Vrin 1945 (sulla copertina, 1946), 3 voll. (il III vol. contiene gli *Eclaircissements*), che riproduce il testo della 6ª ediz (1712), l'ultima curata dal M., con le varianti della 1ª ediz. sopra citata. M., denunciate le 5 fonti di errori: i sensi, l'immaginazione, l'intendimento, le inclinazioni, le passioni, suggerisce il metodo generale per la conquista della verità, dove è data singolare importanza al metodo geometrico cartesiano delle idee chiare e distinte. In *Oeuvres complètes de M.*, ediz. critica a cura di D. Roustan e P. Schrecker, arrestatasi al I vol. (Paris 1938), si comprendono i primi 2 libri di quest'opera capitale; — 2) *Conversations chrétiennes*, Paris 1676: 10 trattenimenti di apologetica religiosa, dove M. espone le proprie idee sulla giustizia originale, sul peccato di Adamo e le sue conseguenze, sulla Redenzione di Cristo. L'Incarnazione è per M. la causa finale di tutta l'opera creatrice di Dio; — 3) *Traité de la nature et de la grâce*, 3 discorsi, Amsterdam 1680: M., presupposta la perfetta simmetria tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, applica a quest'ultimo la sua dottrina sulle cause occasionali, studia la distribuzione della « grazia di sentimento » (o « grazia del Redentore ») e della « grazia di luce » (o « grazia del Creatore »), e tenta di accordare la libertà umana con l'efficacia della grazia; — 4) *Méditations chrétiennes*, Cologne 1683: 20 meditazioni in forma di dialogo (come i libri III e IV dell'*Imitazione*) tra l'uomo, che cerca la verità sia filosofica sia teologica, e il Verbo incarnato che risponde e insegna (anche dottrine che ci aspetteremmo meglio dalla bocca di un professore cartesiano); — 5) *Traité de morale*, Rotterdam 1684: tentativo di fondare razionalmente (anche razionalisticamente) la morale cristiana (l'unica vera morale: sono esclusi lo stoicismo, il giansenismo) e di dare ad essa unità sistematica scientifica. Tutta la morale è compendiata nel principio: « rispetta l'ordine » (nuova ediz. a cura di Joly, Paris 1882); — 6) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rotterdam 1688; ediz. crit. con introduz. e note a cura di A. Cuvillier, 2 voll., Paris 1945-47 (sulla copertina, 1948), riproduce l'ediz. del 1711 (l'ultima curata da M.), con le varianti delle altre edizioni; è riprodotta all'inizio anche l'importante analisi che M. ne fece in *Journal de savants* 1697, e, alla fine (II, p. 198-281), sono riprodotti i 3 *Entretiens sur la mort*. I 14 *Entretiens sur la métaph.* sono il capolavoro di M. e, se si eccettua il *Traité de l'amour de Dieu*, l'ultima delle sue opere essenziali. Sotto la forma di discussione, M. presenta un compendio completo e definitivo del suo pensiero filosofico e teologico; — 7) l'intervento del benedettino Lamy (v.) nella querela di Bossuet (v.) e Fénelon (v.) circa l'amore disinteressato, provocò l'intervento di M., chiamato in causa dal Lamy. Così ebbero origine il *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon 1697; nuova ediz. a cura di Roustan, Paris 1922), le *Trois lettres au p. Lamy* (1699) e la *Reponse générale* (1699–1700). I critici in generale fanno minimo caso di questi interventi di M., cui si suol negare la qualifica di teologo. Yves de Montcheuil (v. bibl.), al contrario, crede che l'animosità di M. contro i teologi non gli impedì di prendere sul serio la questione del Quietismo (v.), che toccava intimamente la vita religiosa. Del resto M. aveva del metodo teologico un'idea più precisa che molti specialisti suoi contemporanei. In particolare, M. sostiene che « l'amore indipendente dal desiderio di essere felici è una contraddizione ». M. appare più equilibrato, più filosoficamente e teologicamente sicuro delle parti contendenti. Bossuet restò conquistato dal suo buon senso e gli divenne amico. Per tutta la questione, v. L. Labbas, *La grâce... dans M.*, Paris 1931; Yves de Montcheuil, *Amour désintéressé de Dieu et désir du bonheur selon M.*, in *Deucalion* 1 (1946) 255–69 : Id., *M. et le quiétisme*, Paris 1947

(rielaborazione di una tesi di laurea sostenuta a Roma nel 1936): si esaminano i rapporti di M. con Lamy O.S.B., di M. e Lamy con Bossuet e Fénelon a proposito dell'« amore disinteressato »; in margine all'opera del de Montcheuil, H. Leclère, *Fénelon critique de M.*, in *Rev. thom.* 53 (1953) 347-66; — 8) *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence de Dieu*, Paris 1708 (nuova ediz. e cura di Le Moine, Paris 1908): M., protestando contro le concezioni antropomorfiche di Dio e riaffermata la semplicità delle dimostrazioni di Dio, ripresenta e difende l'argomento Ontologico (v.). I giornalisti di Trévoux trovarono inaccettabile la sua opinione che i Cinesi fossero ateî, e gli rinnovarono l'accusa di spinozismo per aver ammesso l'estensione in Dio (v. Spinoza). M. si difese. Gli avversari replicarono. Il p. Hardouin si industriò di provare che M. era addirittura un atèo; — 9) *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris 1715, contro l'opera: *L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique* (1713) pubblicata da Lor. Boursier (v. Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1396, nota), il quale con metodo matematico riproponeva le tesi giansenistiche sulla grazia, pur condividendo l'ontologismo di M. Questi illustra di nuovo l'equilibrio fra libertà e grazia (già esposto nel discorso III del *Traité de la nature et de la grâce*). Forse la parte più importante del trattatello è la finissima descrizione dell'atto volitivo libero « immanente » (la parola è sua) e la nuova completa discussione circa i fini dell'Incarnazione. — 10) Per la conoscenza della spiritualità di M. sono molto utili e anche oggi suggestive le *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, a cura di A. Cuvillier, Paris 1944, il quale fa seguire l'edizione del *Traité de l'adoration en esprit et en vérité et des diverses opuscules* [precisamente: *Considérations de piété pour tous les jours de la semaine*, e *Prières avant et après la Sainte Messe*], avec un *Essai sur la mystique de M.* — 11) Della sua concezione meccanica M. diede una esposizione più corretta, rispetto a quella contenuta in *De la recherche*, nel *Traité de la communication des mouvements*, Paris 1692, del quale ci interessano qui i presupposti filosofici. Le leggi della comunicazione dei movimenti (le « leggi dell'urto dei corpi ») regolano, secondo la volontà di Dio, l'azione delle cause occasionali, manifestano l'efficacia di Dio e i decreti divini relativi al mondo materiale. « Dio con la prima delle leggi naturali [legge d'inerzia] vuole positivamente e quindi opera l'urto dei corpi...; si serve quindi di questo urto, che lo obbliga a variare la sua azione stante la impenetrabilità dei corpi, come di una occasione per stabilire la seconda legge naturale [legge naturale dell'urto] che regola la comunicazione dei movimenti... Di conseguenza l'urto attuale è causa naturale od occasionale dei movimenti, per la quale Dio, senza mutare condotta, produce un'infinità di opere mirabili (15° eclaircissement, 4ª prova). Le leggi dell'urto sono i fondamenti della fisica e la fisica è un sistema di idee chiare e distinte, come la voleva Cartesio, applicate alla natura. La miglior preparazione alla fisica è dunque la geometria. Ma M., più saggio di Cartesio, riconosce che la geometria non è tutta la fisica, che la natura non è interamente riducibile alla geometria e contiene aspetti reali raggiungibili non già con le deduzioni matematiche bensì soltanto con la esperienza. La geometria è « talvolta occasione di errore in quanto, occupandoci fortemente delle dimostrazioni evidenti e piacevoli della geometria, non consideriamo abbastanza la natura... La natura non è astratta: le leve e le ruote dei meccanismi non sono figure e cerchi matematici... Nella meccanica si suppone che le leve e le ruote siano perfettamente duri e simili a linee, a cerchi matematici... » (*De la recherche*, l. VI, parte I, cap. 4). Da questo punto di vista, la dottrina fisica di M. è più completa e più solida della dottrina cartesiana: infatti in essa il matematismo e il meccanicismo s'allea con l'empirismo e il finalismo. Negli sviluppi particolari M. cadde talvolta in errori. Ma, richiamato e suggerito dal grande Leibniz (v.), ebbe la magnifica umiltà di riconoscerli e di correggerli (2 volte, nel 1692 e nel 1698). Peraltro spetta a M. il merito di aver determinato la parte essenziale definitiva nella teoria meccanica (di Cartesio, e anche di Newton, di Leibniz) circa la materia. P. Duhem (*L'optique de M.*, in *Revue de métaphys. et de morale*, 1916, p. 37-91) gli attribuisce il merito di aver scoperto, un secolo avanti Fresnel, la teoria della luce e dei colori che trionfò nel sec. XIX. Cf. P. Mouy, *Les lois du choc des corps d'après M.*, Paris, Vrin 1927. — 12) Della sua *Corrispondenza* segnaliamo quella col matematico J. J. Dortous de Mairan a proposito dello spinozismo (*Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, con introduz. su « *M. et le spinozisme* », a cura di J. Moreau, Paris 1947). Per la corrispondenza con Leibniz circa la meccanica, l'occasionalismo e l'armonia prestabilita, v. l'edizione di Leibniz (v.) curata dal Gebhardt, *Philos. Schriften*.

Più lunga, aspra e, in definitiva, sterile fu la polemica con Ant. Arnauld (v.), la quale impegnava le basi stesse del sistema di M. Arnauld, dopo la pubblicazione della *Recherche*, si era scandalizzato delle opinioni di M. sulla distribuzione della grazia. Quesnel (v.), amico comune, per pacificarli, propose loro un incontro. Il quale si svolse (maggio 1679) nel palazzo del marchese di Roucy senza risultato. Si lasciarono col patto che M. avrebbe esposto il suo pensiero in un libro e ch il libro sarebbe stato sottoposto al giudizio di Arnauld prima della pubblicazione. Arnauld, allora esiliato in Olanda, ricevuto il ms., ne diede un rapido giudizio sfavorevole in una lettera che, divenuta pubblica, offese l'oratoriano. Questi, ritenendosi sciolto dal patto, stampò in Olanda il *Traité de la nature et de la grâce*. Bossuet, ricevutone un esemplare in omaggio, vi trovò, tra l'altro, pelagianesimo, negazione dei miracoli del V. Test. (vi scrisse sopra: *pulchra*, *nova*, *falsa*) e, non potendo venire a colloquio con M. per la riluttanza di questo, stimolò l'Arnauld a combatterlo apertamente. Si svolse fra i due poderosi atleti del pensiero una gigantesca lotta di scritti, non immune da spiacevoli intemperanze polemiche. Arnauld rimproverava a M. errori capitali di filosofia e teologia, in generale la novità sospetta del sistema, l'uso smoderato della ragion naturale nel campo proprio della fede; come presupposto a una controversia più vasta (implicante i dogmi della Provvidenza, della predestinazione, della grazia, dei miracoli, della personalità unica di Cristo in due nature..., che sembravano compromessi nella dottrina di M.), attaccò la questione delle idee e della vi-

sione delle idee in Dio. Per lui le idee non erano che modalità dell'anima, rappresentative delle cose: dalla tesi ontologistica di M. inferiva conseguenze assurde e ridicole, tra cui l'attribuzione di estensione materiale a Dio. M. con pari potenza oratoria e più fresca abilità dialettica, ribadì la sua concezione più cara, mediana fra l'Innatismo (v.) cartesiano e l'Empirismo (v.) lockiano: siccome gli uomini si intendono tra di loro e quindi hanno idee uguali, scartata la spiegazione empiristica e innatistica, bisogna ammettere che le idee umane hanno modelli comuni, « archetipi » eterni, i quali non possono trovarsi se non in Dio; del resto, la nostra idea di infinito non può nascere dalle modificazioni impresse in noi dalle sostanze finite, ma può essere fornita soltanto da una realtà infinita, cioè da Dio stesso (v. Cartesio, *Meditaz.* III). È, dunque, Dio il luogo delle nostre idee, che noi vediamo in lui. Tale dottrina non è nuova, potendosi valere del patrocinio di Cartesio e di S. Agostino.

La contesa verso il 1687 si placò senza risolversi: i due si rinfacciavano di non comprendersi tra loro. Il giudizio della Chiesa, senza dar ragione ad Arnauld, diede torto a M. mettendo all'Indice (decr. 21-XI-1689) i suoi scritti al riguardo (*Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation de mr. De la Ville; Lettres à un de ses amis dans lesquels il répond aux réflexions philos. et théologiques de mr. Arnauld sur le Traité de la nature et de la grâce*; *Lettres touchant celles de mr. Arnauld*; *Traité de la nature et de la grâce*). La stessa sorte toccò ad altre opere di M.: *De la recherche* (decr. 17-1-1707), *Entretiens sur la métaphysique* (decr. 12-1-1712), *Traité de morale* (decr 17-IX-1712).

La polemica si riaccese fugacemente nel 1699 a proposito di una risposta di M. al cartesiano H. Régis (sulla grandezza apparente della luna e del sole, sul modo di vedere gli oggetti, sul senso del piacere), della quale Arnauld stese una critica. Questa venne in mano a M. dopo la morte di Arnauld. E M. non si trattenne dal replicare e dall'attaccare l'avversario. v. *Recueil de toutes les reponses à mr. Arnauld*, Paris 1709, 4 voll.; cf. anche G. Lewis, *L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et M., d'après des lettres inédites*, in *Rev. philos. de la France et de l'Etranger* 75 (1950) 483-506.

Le opere di M., ancor vivente l'autore, furono raccolte in 11 voll. (Paris 1712). Troncata al 1 vol. la monumentale ediz. critica di Roustan-Schrecker, mancano a tutt'oggi le ediz. complete di M. L'ediz. curata da de Genoude-de Lourdoueix, *Oeuvres de M.*, Paris 1837, 2 voll., è ancora la migliore, benchè lacunosa e abbastanza mediocre. Jules Simon, *Oeuvres de M.*, Paris 1842, 2 voll., ha dato una larga antologia.

Fra le versioni italiane più recenti, ricordiamo le antologie di M. Novaro, *M., pensieri metafisici*, Lanciano 1911; G. Colombo, *M.*, Milano 1944; Ferd. Tartaglia, *Meditazioni cristiane e metafisiche* e *Trattato dell'amor di Dio*, Modena 1944.

La filosofia di M. è solitamente riportata alla corrente postcartesiana. In realtà essa ha un suo spiccato carattere originale che la differenzia da Cartesio; e si può parlare anche di un anticartesianismo di M. Il metodo di M. è bensì deduttivo e spesso accentuatamente razionalista, tuttavia tiene costantemente presente la luce della fede alla quale attinge direttamente nel cammino della ragione. Con ciò vengono allargate le prospettive del pensiero di M., che vi comprende anche la teologia.

L'intuizione iniziale di M. è affine al « *Cogito* » di Cartesio. Ma originale ne è lo sviluppo. Le idee non hanno soltanto valore gnoseologico in ordine alla conoscenza ch'esse rendono possibile, ma sono anche il punto di arrivo del conoscere stesso (fenomenismo) e insieme la realtà medesima come si trova in Dio, cioè nel suo più perfetto « esemplare » (ontologismo). L'idea immutabile, eterna, necessaria, infinita, trova la sua sede in Dio che non solo ne garantisce il valore (come presso Cartesio, v. *Meditaz.* IV), ma ne fonda l'esistenza e la conoscibilità. L'idea infatti non può essere prodotta dai corpi, incapaci di agire sopra di noi e di modificarci, nè può essere originata dal soggetto, neppure può considerarsi innata.

Gli oggetti non vengono conosciuti in se stessi, bensì mediante le idee conosciute in Dio. Viene così bruciato ogni documento che provi l'esistenza dei corpi. M. afferma la realtà del mondo corporeo, ma l'appoggia soltanto sulla Rivelazione. Pretende ritrovare in S. Agostino (v.) la visione in Dio delle idee (v. Illuminazione divina). Il Verbo di Dio illumina il nostro spirito mediante le idee intelligibili che racchiude in sè. Questa visione non è soprannaturale, ma naturale. D'altra parte non implica la visione diretta della sostanza divina: questa infatti è vista solo nella partecipabilità sua mediante le idee. L'idea « ontologica » o « archetipa » di M. non ha per oggetto l'anima, conosciuta piuttosto per sentimento interiore, nè Dio, conosciuto come « luogo degli spiriti » piuttosto che in una idea rappresentativa, ma ha per oggetto l'« estensione intelligibile »: la visione delle cose in Dio si riconduce alla visione dell'estensione intelligibile in Dio.

Resta il problema dell'esistenza stessa di Dio e per risolverlo M. ricorre all'argomento Ontologico (v.), da lui rielaborato: l'infinito stesso è implicato nelle idee d'infinito e « se si pensa a Dio o all'infinito, occorre che esso sia, poichè nulla di finito può rappresentare l'infinito ». M. proclama l'assoluta grandezza di Dio di fronte all'assoluta insufficienza e dipendenza delle creature. L'Intuizione (v.) di Dio è condizione della nostra conoscenza: è l'Ontologismo (v.), tipico in M., per quanto trovi un punto di partenza in Cartesio.

Benchè le idee delle cose siano vedute in Dio, M. ammette che dalle cose stesse derivino dei sentimenti capaci di avvertirci dell'esistenza dei corpi, anche se incapaci di fornirne l'idea. I corpi infatti non possiedono alcuna causalità, essendo, come vuole Cartesio, estensione inerte. L'effetto, legato all'impressione del cervello che essi sembrano produrre nella nostra anima, è dovuto alle leggi stabilite da Dio, unica causa capace di esteriorizzare l'energia produttrice mediante leggi generali e semplicissime, o mediante leggi particolari. Anche in queste ultime, è Dio che agisce come causa naturale: le creature, specialmente i corpi, costituiscono soltanto delle cause occasionali, cioè occasioni all'esplicarsi della causalità divina. L'Occasionalismo (v.) di M. si può ritenere fondato o sulla sua concezione metafisica o sulla sua soluzione del problema della conoscenza. Storicamente risulta originato dalla presupposta inerzia dell' estensione,

propria delle cose corporee, e dalla nota tesi cartesiana circa la separazione tra anima e corpo.

L'occasionalismo dovrebbe condurlo logicamente ad un determinismo teologico (v. Libertà). Nullameno M. si sforza di salvaguardare la libertà umana, giovandosi della distinzione tra la mozione generale divina e le mozioni particolari. Di fronte al bene particolare l'uomo conserva la libertà di sospendere la propria scelta; quindi non si può neppure parlare di premozione fisica.

La teodicea di M. insiste sull'efficacia e sull'onnipotenza di Dio, resa più evidente dalla soppressione di ogni causalità efficace nelle cose naturali che è ridotta allo stato di mera occasione. È interessante notare che coll'affermazione della necessità delle leggi di natura, M. cerca di sfuggire al carattere irrazionale che rivestirebbe un mondo unicamente legato ad un arbitrario potere divino.

Le conseguenze della filosofia di M. nel campo propriamente teologico si scostano gravemente dalla dottrina tradizionale della Chiesa, che pose all'Indice diverse sue opere. Peraltro le intenzioni di M. erano sinceramente ortodosse; anzi, egli si era illuso di ritrovare nella propria dottrina un'apologetica capace di convincere e di elevare lo spirito dei suoi contemporanei. Si è insistito sull'esperienza religiosa che avrebbe permesso a M. di raccogliere i più diversi aspetti della sua cultura. È evidente il teocentrismo della sua filosofia, così affine a quello della scuola francese di spiritualità; ma sarebbe errato assimilare ad essa una dottrina filosofica che di tanto ne varca le premesse. Piuttosto è vero che lo sviluppo in senso razionalistico di una intuizione inizialmente e autenticamente religiosa ha portato M. ad un sistema che per diversi lati diminuisce la funzione della conoscenza, ridotta a mera passività, annulla ogni capacità d'azione, trasferita in Dio, e tende a negare il carattere « umanistico » o meglio « personalistico » della filosofia perenne.

Il problema del rapporto tra fede e ragione viene risolto con una apparente subordinazione della ragione alla fede; in realtà è la ragione che conserva la prevalenza nella tendenza sistematizzante e unificatrice così spiccata in M. (eppure M. ebbe la singolare ventura di essere spesso accusato di « dogmatismo » da parte dell'illuminismo e del criticismo).

Particolare rilievo acquista nella spiritualità di M., quale risulta specialmente dalle *Méditations chrétiennes*, il Verbo di Dio, il maestro interiore, per ogni anima sollecita di elevazione e di ascesi, e insieme salvatore, nell'opera di riparazione e liberazione dal peccato e nella vita rinnovata dalla grazia.

Metafisico di razza e insieme temperamento mistico, scienziato e insieme grande scrittore, semplice e dolce di carattere, godette ai suoi tempi fama straordinaria. I più illustri personaggi che passavano per Parigi non omettevano di fargli visita. Ebbe fieri oppositori, ma anche ardenti sostenitori, imitatori e seguaci pur quando le sue opere furono colpite dalla condanna ecclesiastica. Ed è strano che dopo la morte egli decadde nella stima, eclissato dall'astro più accessibile e tollerante di Locke; gli si riconobbe sempre il merito dello stile, ma per il resto passò come il « grande sognatore dell'Oratorio » e si ripeteva contro di lui il maligno detto di Faydit: « Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou ». Al suo discredito contribuì non poco anche la pubblicazione pseudonima del *Traité de l'infini créé* (1769, cui seguono un trattatello *de la confession et de la Communion*), dove si vuol provare che il mondo, sia come *res extensa* sia come *res cogitans*, è attualmente e positivamente infinito nel numero e nella durata; ma l'editore dai principii di M. deduceva conseguenze assurde.

Nullameno M. appartiene alla rosa dei grandi nomi della filosofia moderna, nella quale egli si inserisce come momento particolarmente significativo. Tentò di risolvere i problemi lasciati aperti da Cartesio, superando le posizioni cartesiane, e preparò la soluzione humiana e idealistica, che pure supera le intenzioni di Cartesio e di M. Ad es., Dio, che in Cartesio è mallevadore dei poteri conoscitivi, in M. diventa addirittura il luogo comune delle idee umane; ed è breve il passo alla posizione di Berkeley (v.), anche se i due si erano trovati in disaccordo in una animosa disputa avvenuta pochi giorni prima della morte di M. Il fenomenismo di Cartesio tentava di sanarsi col ricorso a Dio, ma si irretiva nel circolo vizioso. M. evita il circolo facendo di Dio una intuizione coesistente con la vita dell'anima (v. Ontologismo).

Ma neppur egli evita l'accusa di « dogmatismo » che Kant (v.) muoverà al Razionalismo (v.). Cartesio aveva impoverito il reale riducendolo a due sole sostanze, spirito e corpo, e riducendo i corpi a pura *res extensa* e qualità primarie; ma credeva di avere razionalmente « dimostrata » l'esistenza del mondo (sia pur appoggiandosi alla veracità di Dio), e conservava al mondo la sua causalità naturale (anche se non seppe spiegarla nel caso particolare dei rapporti tra anima e corpo). M., evitando gli imbarazzi cartesiani (v. *Meditaz.* V e VI) e assecondando il suo temperamento mistico incline a far tacere la realtà del finito per far meglio brillare la realtà dell'infinito, spogliò ulteriormente il mondo, svuotandolo di ogni causalità (quindi, propriamente, di ogni essenza) e trasferendo in Dio ogni causalità naturale: M. vuol conservare al mondo la funzione di « occasione » agli interventi di Dio, e vuole teorizzare i fenomeni con rigorose leggi scientifiche, ma, in verità, il mondo diventa un evanescente fantasma, al quale solo per la testimonianza della Rivelazione e solo per non contrastare la fede M. riconosce l'esistenza. Ma chi non aveva per la fede cristiana il rispetto che aveva M., poteva ben negare la realtà separata di questo mondo morto e trasferire le categorie del mondo nell'unica sostanza divina (v. Spinoza) o addirittura fare del mondo un puro « fenomeno » ricevuto (v. Hume) o creato (v. Kant) dalla conoscenza.

Bibl. — S. Gerdil, *Défense du sentiment du p. M.*, Turin 1748 — L. Olle-Laprune, *La philosophie de M.*, Paris 1870, 2 voll. — *Rev. de métaphysique et de morale*, 1916, numero dedicato a M.; segnaliamo l'importante articolo di M. Blondel, *L'anticartésianisme de M.* — Jos. Vidgrain, *Le christianisme dans la philos. de M.*, Paris 1923. — V. Delbos, *Etude sur la philos. de M.*, Paris 1924. — H. Gouhier, *La philos. de M. et son expérience religieuse*, Paris 1926, 1948². — Id., *M. Textes et commentaire*, Paris 1929. — *M nel III centenario della nascita*, Milano, Vita e Pens. 1938. — M. Guerault, *Etendue et psychologie chez M.*, Paris 1939. — J. Moreau, *Le réalisme de M. et la fonction de l'idée*, in *Rev. de mé-*

taphys et de morale 51 (1946) 97-141. — G. Dreyfus, *Les différents aspects de la liberté humaine chez M.*, ivi 51 (1946) 142-65, 289-58. — E. Callot, *Y-a-t-il chez M. une nouvelle preuve de l'existence de Dieu?*, in *Giornate di metafis.* 5 (1950) 503-09. — K. Oedingen, *Vernunft und Erfahrung in der Philos. des N. M.*, in *Zeitschr f. philos. Forschung* 6 (1951-52) 416-25. — P. Blanchard, *L'attention dans la philos. de M.*, in *Année théol. aug.* 12 (1952) 205-13. — Id., *L'intuition et le système dans la philos. de M.*, in *Dix-sept-siècle* 1952, p. 519-26. — Id., *La vérité de M.*, in *Actes* dell'XI Congr. intern. di filos. XIII (Louvain 1953) 25-9. — P. Mesnard, *L'esprit cartésien est-il compatible avec le sens de l'histoire?*, Bossuet, M., Fontenelle, in *L'homme et l'histoire*, Paris, 1952, p. 273-80. — A. Decourtrai, *Foi et raison chez M.*, in *Mél. de sc. relig.* 10 (1953) 67-86.

Per alcune relazioni di M. con altri pensatori: M. Hamm, *Pope and M.*, in *Philolog. Quarterly* 24 (1945) 65 ss. — A. Dunlevy Fritz, *M. and the immaterialism of Berkeley*, in *Rev. of metaphysics* 3 (1949) num. 9, p. 59-80. — P. Siwek, *Optimismo do mundo em Leibniz e M.*, in *Verbum* 3 (Rio de Janeiro 1946) 488-503. — Id., *Optimism in philosophy*, in *New Scholasticism* 22 (1948) 417-39 (l'ottimismo di Leibniz e M.). — J. Larguier des Bancals, *Sur un malebranchiste peu connu*, Claude Brunet, in *Rev. philos de la France et de l'Etranger* 76 (1951) 566. — M. Colombo, *La dottrina delle cause occasionali in N. M. e in G. B. Vico*, in *Sophia* 18 (1950) 338-47. — M. F. Sciacca, *Rosmini e M.*, in *Riv. Rosminiana di filos. e di cultura* 40 (Pallanza 1946) 33 s. — Jaime Echarri, *Descartes y M. en las concepciones espacio-extensionales de Balmes*, in *Pensamiento* 3 (1947) numero straordinario, p. 185*-248*. — P. Blanchard, *Berulle et M. L'attention a Jésus-Christ*, in *Rev. d'ascét. et myst.* 29 (1953) 44-57.

MALEDIZIONE. v. Imprecazione. Per le MM. divine nella Bibbia, v. M. de Tuya, *El problema bíblico de las « imprecaciones »: principios de solución*, in *Ciencia tomista* 78 (1951) 171-92, 79 (1952) 3-29: per comprendere le imprecazioni bibliche, occorre tener conto del genere letterario, della psicologia semitica, della condiscendenza divina allo imperfezioni umane: che gli agiografi abbiano invocate sui nemici di Dio pene temporali, può dipendere dalla severità della legge mosaica, dall'ignoranza della vita futura, dalle abitudini letterarie orientali.

MALEFICIO. v. Magia.

MALEINOS o *Malino*. v. Michele M.

MALERMI (*Malerbi*, *Manerbi*) **Niccolò**, camaldolese (c. 1422-1481), n. e m. a Venezia. Entrò tardi nell'Ordine (c. 1470), a 48 anni. Fu abbate di S. Michele di Lemo, di Classe presso Ravenna (1480), nuovamente a Murano (1481). Scrisse una *Historia* del monastero di S. Mattia di Murano (perduta) e *Le vite di tutti li Santi* (volgarizzate, alcune composte dallo stesso M., in collaborazione col fiorentino Girol. Squarciafico, Venezia 1475). Ma il M. è noto per aver dato il primo volgarizzamento completo della Bibbia in italiano (*Bibbia dignamente vulgarizzata...*, Venezia 1471, 2 voll. in folio) che ebbe non meno di 10 edizioni (con varie modifiche) prima della fine del secolo (eppure Lutero verrà poco dopo ad accusare la Chiesa di aver impedito ai fedeli la lettura della Bibbia!). Il M. utilizzò allo scopo volgarizzamenti trecenteschi adattandoli, uniformandone lo stile (e sacrificandone le caratteristiche letterarie). — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI-1 (Venezia 1795) 287-89, con indicazioni di fonti. — Zambrini, *Le opere volgari a stampa dei secc. XIII e XIV*, Bologna 1861, p. 32.

MALESIA. Geograficamente ed etnologicamente, per M. s'intendono le terre occupate prevalentemente da popolazioni di razza malese, ossia 1) la M. britannica (Stati malesi e Stabilimenti degli Stretti), 2) le Filippine, 3) l'arcipelago malese o Indonesia. Oltre il nucleo malese, questi territori sono abitati da immigrati asiatici, soprattutto Indiani, Cinesi e Giapponesi, con alcune decine di migliaia di Arabi. — Nelle regioni della M. sono musulmani gli Arabi, i Cinesi confuciani, gli Indiani induisti, i Nipponici shintoisti, e gli aborigeni (nell'arcipelago) animisti. Popolazione totale approssim. 65.000.000 ab., di cui c. 5 milioni negli Stretti e Stati malesi e c. c. 60 milioni nell'Indonesia.

I. **Gli Stati e gli Stretti** comprendono: *a*) l'attuale diocesi di ***Malacca***, la cui creazione come diocesi risale al 1558, per divisione da Goa, della quale fu suffraganea. Primi evangelizzatori erano stati i Domenicani, subito dopo l'occupazione portoghese (1511). Colla venuta degli Olandesi (1641), la missione subì il furore protestantico. Nei secoli successivi si stabilirono nella penisola alcuni pochi missionari della Società di Parigi (a Penang, 1787; a Singapore, 1838). A Penang, anzi, nel 1808 vi avevano già trasferito il collegio da loro fondato al Siam nel 1665, per la formazione del clero indigeno. Dal 1783 al 1838 la missione venne amministrata da un vicario generale dell'arcivescovo di Goa. In seguito fu soppressa e provvisoriamente incorporata prima al vicariato di Ava e Pegù (Birmania) e poi a quello del Siam. Quando fu ricostituita a sè (come vicariato apostolico) nel 1841, fu ristretta, di fatto, alla penisola di Malacca, Singapore e Penang, sino al 1875 quando gli Inglesi aprirono gli Stati malesi ai missionari, i quali, però, non ottennero conversioni che tra gli Indiani e specialmente tra i Cinesi, mostrandosi refrattari i Malesi. Ricostituita come diocesi nel 1888, fu affidata alle Missioni Estere di Parigi e l'anno dopo fatta suffrag. di Pondichéry, in India. Malacca vide S. Francesco Sav. nel 1545 e nel 1549. Attualmente (1951) conta: 92.929 catt., 33 miss. esteri e 36 sac. indigeni. La diocesi ha la sua sede a ***Singapore***, che, avendo costituzione autonoma, non fa più parte della Federazione malese. Una chiesa a Singapore ed una a Malacca sono soggette alla giurisdizione eccles. di Macao (v.);

b) le due prefetture apostoliche di ***Borneo sett.*** e di ***Sarawak*** (isola Borneo, parte inglese), originate dalla primitiva prefettura di Labuan e Borneo, (fond. 1855), affidata alla Soc. Miss. Est. di Mill-Hill (1880), col nome di Borneo sett., da cui poi si staccò Sarawak (1927), pure diretta dai medesimi missionari. Oltre che tra i Cinesi, si ottengono conversioni tra i Dayak del Sarawak e tra i Dusun del Borneo sett. — Statistica di Borneo sett. (1951): catt. 13.617, missionari 27 (e 3 indigeni), suore 19 (e 23 indig.), scuole 40 con 4.288 allievi. Per Sarawak: catt. 10.734, padri 27, suore 39, scuole 58 con 5.400 alunni.

II. **Le Filippine** (v.).

III. **L'arcipelago malese** comprende le isole della Grande Sonda (Sumatra, Giava, Borneo) e della Piccola Sonda, le Molucche e Celebes.

a) L'evangelizzazione della ***Gr. Sonda*** cominciò durante il sec. XVI per opera di Francescani, Ago-

stiniani, Carmelitani a Sumatra, di Gesuiti e Teatini a Borneo, di Gesuiti e Domenicani a Giava. Alle difficoltà locali (islamismo imperante) si aggiunse, nel sec. XVI, la persecuzione dei nuovi occupanti, gli Olandesi, che fece anche martiri (nel 1638 due Carmelitani a Sumatra, nel 1693 il p. Ventimiglia, teatino, a Borneo, ecc.): è il periodo della porta chiusa. La porta si aperse nel 1807 con Luigi Bonaparte, che permise ai sacerdoti catt. di accompagnare gli emigrati olandesi. La S. Sede eresse allora la prefettura apostolica di *Batavia* (1807), innalzata a vicariato nel 1842. Ma l'attività missionaria restava limitata quasi esclusivamente agli europei, sia per mancanza di missionari, sia per le vessazioni della legge coloniale olandese vietante l'entrata dei missionari in certi territori dell' impero coloniale. La situazione rimase invariata anche dopo che la prefettura fu affidata ai Gesuiti (1859).

La prima divisione dell'immensa missione — se si astrae da Borneo sett. — avvenne solo nel 1911, col passaggio di tutta Sumatra ai Cappuccini olandesi. La parte sud di Sumatra formò poi (1923) la prefettura di Benkoelen, curata dai padri di S. Quintino, mentre Sumatra diventava *Padang*, vicariato apostolico dal 1932. Benkoelen fu poi elevato a vicariato (1939) col nome di *Palembang*. Del primitivo vicariato di Batavia facevano pure parte, fino al 1911 quando fu eretta la prefettura di Sumatra (poi detta Padang), le isole di Banka e Billiton, che furono incorporate a questa missione. Nel 1923 furono staccate e formarono una prefettura separata col nome appunto di *Banka e Billiton* e comprendente anche, oltre dette isole, l'estrema punta sud-est dell'isola di Sumatra. Essa fu affidata ai Picpusiani.

Giava, compresa essa pure nell' antica grande missione di Batavia, cominciò ad essere smembrata nel 1927, collo stacco di *Malang* (dal 1939 vicariato) affidato ai Carmelitani, poi (1928) con lo stacco di *Surabaia* (vicariato dal 1941) curato dai Lazzaristi, inoltre nel 1932 colla formazione di *Bandung* (1941 vicariato; affidato ai Crocigeri) e *Purwokerto* (vicariato nel 1941, affidato ai missionari del S. Cuore). Batavia fu poi (1940) diviso in due vicariati: *Batavia* e *Semarang*. Da Batavia (1948) fu formata la nuova prefettura apost. di *Sakabumi*; dal 1950 il vic. ap. di Batavia ha preso il nome di *Djakarta*.

La parte oland. di Borneo (centro e sud) ebbe la sua prima stazione nel 1885; nel 1905 fu creata la prefettura apostolica del Borneo oland., eretta (1918) in vicariato e affidata ai Cappuccini oland. Nel 1938 la missione fu suddivisa: cessò il nome antico e si formarono il vicariato di *Pontianak*, rimasto ai Cappuccini, e la prefettura di *Bandjermasin*, affidata ai missionari della S. Famiglia. Da Pontianak, nel 1948, venne staccata la nuova prefettura apost. di *Sintang*, corrispondente alla omonima provincia civile passata alla repubblica indonesiana.

b) L'evangelizzazione delle is della *Piccola Sonda* comincia essa pure nel sec. XVI, per merito dei Domenicani. Anche qui il fanatismo musulmano e poi quello protestantico degli Olandesi annientarono la missione, che s' era sviluppata discretamente (25.000 catt. alla fine sec. XVI). Incorporate nella prima missione di Batavia, nel 1913 formarono la prefettura delle *Isole della Piccola Sonda* (vicariato dal 1922) affidata ai padri di Steyl. È la perla delle missioni dell'arcipelago, contando 425.125 catt. Alla missione fu (1914) aggiunta l'isola di Flores. Nel 1950 ne furono staccate le isole di Boli e Lombok, che costituirono la prefettura apost. di *Den Pasar*, affidata essa pure alla Soc. del Verbo Divino. Di questa miss. faceva parte anche l'is. di Timor, la quale nel 1936, col nome di *Timor Olandese*, costituì un vicariato a sè. Dal 1948 il vic. si chiama di *Atambua*. La parte portoghese dell'is., fino all' accordo tra la S. Sede e il Portogallo (1940), dipendeva dalla diocesi di Macao; in seguito fu eretta in diocesi col nome di *Dili*, e fatta suffraganea di Goa e Damaun.

c) Le *isole Molucche* furono evangelizzate con successo nella prima metà del sec. XVI da preti secolari portoghesi, poi da Gesuiti (a cominciare da S. Francesco Sav.), da Francescani e Agostiniani. Abbandonate a poco a poco in seguito al ritiro della Spagna (1666), le missioni non si ripresero che al sec. XIX, incorporate prima a Batavia, insieme colla Nuova Guinea oland., poi, dal 1902, alla nuova prefettura della *Guinea Oland.*, che è vicariato dal 1920 e dal 1949 ha preso il nome di *Amboina*: la parte sett. (1949) fu eretta in prefettura apost. di *Hollandia*: la parte sud-occid. (1950) in vicariato apost. di *Merauke*.

d) Le *isole Celebes*, evangelizzate da Gesuiti, Francescani, Agostiniani dal sec. XVI, furono abbandonate per l'opposizione musulmana e olandese. L'apostolato vi riprese al sec. XIX. Dapprima parte di Batavia, nel 1919 furono erette in prefettura a sè, poi (1934) in vicariato, affidato ai padri di Issoudun. Nel 1937 ne fu staccata la prefettura di *Makassar* (padri belgi di Scheut) e il vic. mutò il nome in quello di *Manado*.

Queste missioni restarono finora arretrate per le cause dette, aggravate dalla guerra 1939–45 e poi dalla rivoluzione scoppiata per la indipendenza dagli Olandesi. v. Indonesia.

Nel 1947 fu creata la delegazione apostolica dell'arcipelago indonesiano, comprendente le isole dette « Indie olandesi » a parte di Borneo: AAS 39 (1947) 618-19.

IV. Attualità. Oggi queste missioni sono in promettente ripresa come mostrano le statistiche pubblicate (fine 1951) dall'internunziatura apostolica per le regioni da essa dipendenti (la repubblica Indonesiana, due circoscrizioni ecclesiastiche nella regione nord-occidentale di Borneo, colonia inglese, e la parte nord-orientale di Timor colla diocesi di Dili, colonia portoghese). Le circoscrizioni ecclesiastiche dell'arcipelago sono 26: 1 diocesi, 19 vicariati e 6 prefetture apost., cui bisogna aggiungere un ordinariato militare riconosciuto dal ministero della difesa nazionale. L'arcipelago ha una popolazione di 76 milioni d'abitanti, di cui 911.072 cattolici (nel 1949 erano 839.666, 880.765 nel 1950). Durante l'esercizio 1950-51 il numero dei battesimi di adulti, esclusi quelli « in articulo mortis », s' è levato a 22.219. Due dei 26 capi di missione e 99 dei 903 sacerdoti dell'arcipelago sono indonesiani; il clero nazionale, ancora in piccol numero, promette d'accrescersi rapidamente nei prossimi anni, poichè i tre Seminari maggiori dell' Indonesia hanno 78 alunni, mentre i 19 minori ne contano 670.

Alle opere caritative ed educative provvedono 484 fratelli, di cui 68 indigeni e 2.097 suore, delle quali 403 indonesiane. Particolarmente sviluppate, in tutto l'arcipelago sono le scuole cattoliche: 1264

elementari, 30 normali, 75 professionali o speciali e 30 collegi secondari; il complesso degli alunni assomma a 227.221. Sono affidati alle missioni cattoliche 46 ospedali ed 89 dispensari perfettamente attrezzati, diretti da suore competenti, e 59 orfanotrofi che educano 4539 orfanelli d'ambo i sessi; scuole, ospedali ed orfanotrofi sono sussidiati dal governo.

Finora in tutto l'arcipelago indonesiano la Chiesa gode della più ampia libertà religiosa e costituisce, nell'Asia meridionale, un elemento di stabilità, d'ordine e di pace che il governo tiene in molta considerazione. Il partito cattolico ha 12 deputati al parlamento ed un ministro nel gabinetto. Cf. *L'Osserv. Rom.*, 29–XII–1951.

Dopo il trapasso della sovranità (Amsterdam, 27 dic. 1949), l'Indonesia è uno Stato indipendente e sovrano, congiunto col regno dei Paesi Bassi dal solo vincolo di una Unione. Negli statuti di questa, redatti durante la conferenza della Tavola Rotonda (agosto-nov. 1949) e ratificati dai parlamenti olandese ed indonesiano, fu garantita in linea di principio, la libertà di culto, d'insegnamento, d' attività sociale e caritativa; contemporaneamente fu stesa per il nuovo Stato indonesiano una costituzione provvisoria in cui queste libertà son richiamate quasi alla lettera.

Già molto tempo prima della conferenza ricordata la missione cattolica aveva presentato alle autorità ciò che la missione crédeva di potere e di dovere esigere come minimo di diritti: 1) la libertà di culto, di insegnamento e d'attività sociale e caritativa, che di fatto è stata riconosciuta in misura soddisfacente; 2) l'eguaglianza dei diritti in virtù della quale la religione cattolica e le attività della Chiesa godrebbero dello stesso riconoscimento e trattamento fatto alle altre religioni (ad es., all'Islam), per cui la missione potrebbe pretendere, per le sue scuole, gli ospedali e le opere di pubblica utilità gli stessi aiuti finanziari che si concedessero alle altre confessioni. Tale eguaglianza di diritti non è garantita né dagli statuti dell'Unione, né dalla costituzione provvisoria degli Stati uniti d'Indonesia. I paragrafi degli statuti dell'Unione riferentisi alla religione, d'altra parte, non sono inspirati al programma minimo sottoposto dalla missione, ma, in gran parte, alla carta delle Nazioni Unite ed al testo provvisorio della nuova costituzione quale fu redatto da un gruppo d'Indonesiani quasi tutti acattolici (fra i 300 membri indonesiani della Tavola Rotonda non c'erano che 4 cattolici). La questione dell'eguaglianza dei diritti è rimasta pendente. Peraltro molti Indonesiani non cattolici, ed anche musulmani, hanno mostrato grande interessamento per le opere scolastiche, caritative e sociali delle missioni, vedendoci un prezioso ausilio per il progresso del paese e la lotta anticomunista. Dalle visite da loro fatte a organizzazioni cattoliche dell'Olanda, hanno riportato profonda impressione. E si può sperare che la questione dell'eguaglianza dei diritti si potrà regolare in maniera giusta. v. *L'Osserv. Rom.*, 25–II–1950.

Bibl. — In generale: Ch. Robequain, *Le monde malais*, Paris 1946.

I. Per la Malacca: Launay. *Hist. génér. de la Soc. des Missions Etrang.*, Paris 1894, 3 voll. (v. indice alla fine del vol. III). — *Comptes rendus* annuali della stessa Società. — R O. Winstedt, *Malaya a. its history*. London 1948. — Id., *The Malays. A cultural history*, Singapore 1947. — V. Purcell. *The Chinese in Malaya*, London 1948 — F. Swettenham, *British Malaya. An account of the origin a. progress of british influence in Malaya*, London 1949². — Cronache e articoli in *L'Osservatore Rom.*, come: 7-II-1951 (fattori della situazione malese, art. di V. Purcell in *The spectator*); 2-V-1951 (la situazione negli Stati malesi, da *Chronique de l'empire*); 10-VI-1951 (il terrorismo comunista in M.); 20-VI-1951 (lo sviluppo dell'economia malese, art. di Ch. D. Hollend in *Great Britain a. the East*); 16-I-1952 (bilancio della situaz. in M., art. di H. Carlton-Green in *As i see it*).

II. Per l'Arcipelago. v. Indonesia. — G. B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, I (Milano 1950) cap. 15° (p. 233-55). — *Kath. Missionen* 1887, p. 201-08, 225-30. 250-55. — Van der Velden, *De Roomsch-kath Missie in Nederlandsch Oost-Indië* (1808-1909), Nijmegen 1908. — Numero unico della *Koloniaal Missië–Tijdschrift van de Indische Missië Vereeniging*, 9 sett. 1922. — Wessels, *Hist de la mission d'Amboine (1546-1605)*, Louvain 1934, con bibl. completa. — P. B. Means, *The religious backgrounds of Indonesian nationalism*. in *The Church history* 16 (1947) 234–47 — R. A. Kern, *De Islam in Indonesië*, L'Aja 1947 — G. M. Bousquet, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, Paris 1938. — C. W. Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, *De protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië*, il suo sviluppo dal 1620 al 1939, L'Aja 1947. — Gregorius von Breda. *Die kath. Missionen in Indonesien (1940–47)*, in *Neue Zeitschrift f. Missionswiss.* 3 (1947) 205-15. — R. L. Mellema, *De Islam in Indonesië*, Amsterdam 1948. — Sukarno, *Il pantja-sila, filosofia base dello Stato indonesiano*, Roma (legazione d'Indonesia presso la S. Sede) 1951. — L. Boddeke, *Freiheit der Kirche in Indonesien*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss* 7 (1951) 91-104. — J. Cuisinier, *La danse sacrée en Indochine et en Indonésie*, Paris 1951 — J. L. Swellengrebel, *Kerk en tempel op Bali*, La Aja 1948. — H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, Leida 1946. — Husein Rofé, *L'évolution de la psycol. javanaise*, in *Rev. da psych. des peuples* 7 (1952) 378-87. — *Clero e missioni* 1952, p. 44, 202-06, 277, 358 s; 1953, p. 57. — Articoli e cronache in *L'Illustraz. Vatic.*, come: 1932, n. 1, p. 43-45, e n. 5, p.248-50 (scene di vita missionaria a Borneo); 1933, n. 16, p. 648-45 (il cattolicesimo nell'isola di Sumatra); 1935, n. 2, p. 96-98 (attività missionaria a Giava): 1935, n. 3, p. 145-49 (religioni, leggi e costumi a Giava); 1935, n. 13, p. 738–40 (la missione di Pontianak a Borneo); 1936, n. 7, p. 316–19 (le colonie olandesi); 1936, n. 8, p. 389-92 (i Carmelitani a Malang); 1936, n. 10, p. 486–90 (missioni a Benkoelen)... Cf. anche *L'Illustraz. Romana*, 1940, n. 9, p. 23-25 (attività missionaria nelle Indie olandesi). — Innumerevoli cronache e articoli di *L'Osservatore Rom.*, come: 27–XI–1949 (il congresso interindonesiano della scuola svoltosi il 15-20 ottobre 1949; federazione degli Stati Indonesiani in « Acta diurna »); 26-IV-1951 (situazione religiosa nell'Indonesia; il Carmelo a Giava); 29-VI-1951 (Indonesia, missione recente); 12-VII-1951 (il clero indonesiano); 2–IX–1951 (i disastri dell'uragano in Giamaica). — *Indonesia*, rassegna economica, Roma 1952.

MALHERBE (*de*) **Benedetto**, O.S.B. (1880–1953), n. nel castello di S. Uberto (Tours) dalla famiglia dei conti di M., a 18 anni entrò nella abbazia di Solesmes. Sotto la guida del p. Pothier, prese passione alle ricerche paleografiche. Girò le biblioteche di Francia e di Germania, per scoprire e fotogra-

fare gli antichi codici delle scuole benedettine del medio evo. Dotato di intelligenza aperta, vivace, non si assoggettò alle direttive segnate da don Mocquereaux, al quale il M. attribuiva il torto di seguire altra via da quella tracciata dal defunto Pothier. Per queste divergenze lasciò Solesmes ed entrò nella Congregazione benedettina di Monte Oliveto.

Chiusosi in operoso silenzio, maturò i fondamenti teorici e le regole di una nuova teoria ritmica, che cominciò a far conoscere con conferenze alla Sorbona, all'univer. di Grenoble, al conservatorio di Lione e di Ginevra, a Losanna, a Roma. Un primo suo scritto teorico apparve nella *Revue musicale* del gennaio 1933. Un anno dopo dava alle stampe *La musique retrouvée*, *La musique rytmique*, ove spiega e sviluppa le linee del suo sistema ritmico. Per offrire esempi pratici di canto ritmico, con la « Cappella dei crociati », poderoso coro di cantori russi, incise una ventina di dischi. La melodia gregoriana è quella pura e semplice della edizione Vaticana, senza l'aggiunta di alcun segno, ma sostenuta spesso da un accompagnamento polifonico di squisita fattura. Per confessione degli stessi avversari della teoria malherbiana queste esecuzioni sono eccellenti e costituiscono originale opera d'arte. Nel 1946 consegnò alle stampe due libri di notevole valore per lo sviluppo dei suoi studi paleografici e per la ricchezza di cultura. Col primo, *Ecole néosolesmienne de chant grégorien*, criticando la teoria ritmica e i criteri paleografici della scuola neo-solesmense, non seppe evitare toni esageratamente acri. Con l'altro per la prima volta espose le regole ed i principi della sua interpretazione della musica liturgica.

Le sue conferenze e i suoi concerti destavano larghi elogi. Romain Rolland gli scriveva: « Di quelle linee che mi ispiravano i poemi popolari di un grande indiano, di cui sognavo la musica attorno alle parole, il de Malherbe mi ha fatto gustare il sogno avverato in questi ammirabili canti di S. Gregorio, a cui ha reso le ali che Solesmes aveva tarpate ».

L'ultima serie di conferenze si svolse all'accademia Chigiana di Siena nell'agosto del 1947. Insegnanti ed alunni presero viva parte alle discussioni che la sua esposizione aveva suscitato.

Già nel 1934 avvertiva che suo scopo « in effetto, non era tanto di offrire una nuova interpretazione del canto liturgico della Chiesa latina, quanto di far rivivere una formula musicale obliata, non solamente nella pratica, ma nei suoi principii stessi; una musica puramente ritmica, nel senso originale della parola, vale a dire che esclude ogni misura assolutamente, anche nella polifonia ». Citava in suo favore il Dumesnil: « La musica prima di essere misurata fu, e durante più secoli, unicamente ritmica »; citava Pothier, il quale nella prefazione al *Graduale* mostra che il canto gregoriano deve essere eseguito secondo le regole del ritmo libero o naturale. Esse rappresentano, diceva un grande maestro russo, la fraseologia naturale della musica, che si era dimenticata da secoli, e alle cui leggi contraddice tutto quello che si scrive e si eseguisce nella musica figurata. Alcuno disse che assistendo ai concerti del M. « si ha l'impressione di ascoltare non una musica, ma la musica stessa ». v. Canto sacro; Solesmes. — *L'Oss. Rom.* 27-28 apr. 1953.

MALIKITI v. Islam V G 2.

MALINES: 1) Conversazioni di M. v. Conversazioni di M.

2) Codice di M. Per risolvere i problemi sociali alla luce della morale cattolica, a imitazione e a continuazione della Unione sociale di Friburgo (v. Mermillod), nel 1920 venne fondata a M. l'*Unione internazionale di studi sociali*, diretta fino al 1926 dal card. Mercier (v.), che rispondeva a mature aspirazioni gia espresse da sociologi francesi e belgi ed ebbe adesioni da tutti i paesi del mondo. Dopo la sessione annuale di studio emana dichiarazioni importanti, che presentano le soluzioni cristiane ai problemi esaminati.

Nella sessione del 1924 delibero di redigere una « sintesi sociale dal punto di vista cristiano cattolico », e ne affidò il compito a un comitato di specialisti. L'opera, presentata nella sessione del 1925, perfezionata nel 1926, apparve l'anno seguente (vers. ital., Rovigo 1927), tradotta in parecchie lingue, successivamente riveduta e aggiornata (Roma 1933², Roma 1950³), conosciuta sotto il nome di *Codice di M.* È un testo ormai classico della Sociologia cristiana (v.), compendiata nella introduzione e in 7 capitoli. Là dove è concessa libertà di opinione la formulazione è larga, generica, quanto basta per l'affermazione del principio. A documentare le idee espresse nel Codice l'Unione pubblicò inoltre *La hiérarchie cath. et le problème social depuis l'encyclique « Rerum novarum »* (1891-1931), Paris 1931.

Nel 1937 l'Unione divulgò anche un *Codice di morale internazionale* (nuova ediz. aggiornata, Roma 1950), che sviluppa un capitolo del Codice precedente. L'iniziativa di M. fu imitata in Italia dal *Codice di Camaldoli* redatto nel 1943-45 da sociologi cattolici italiani sotto la direzione di Adr. Bernareggi vescovo di Bergamo, dalla *Dichiarazione* (1946) promossa dalla « Rural life conference » degli Stati Uniti sottoscritta da cattolici, protestanti ed ebrei, dalla *Dichiarazione* elaborata nella conferenza di S. Sebastiano (9-14 sett. 1948) da teologi, filosofi, giuristi europei e sud-americani (v. Libertà civili).

3) Per la Scuola di M. (la cui dottrina avversava sia il sistema della religione di Stato sia il regime di separazione, e intendeva « mantenere l'unione tra Chiesa e Stato trovando nella libertà costituzionale dei culti e in un concordato le garanzie che Lamennais pensava di ottenere con la separazione », A. Simon, p. 356), v. A. Simon, *L'ecole da M.* (1826-30), in *Collect. Mechlin.* 22 (1952) 349-64. La costituzione del 1830, che proclamava la separazione, fu uno scacco per la scuola di M., ma l'arcivescovo Sterckx (v.) si applicò a far trionfare, se non le idee, almeno lo spirito della scuola.

MALLERSDORF, abbazia benedettina nella Baviera, fondata nel 1109 dai conti di Kirchberg. Alcuni dei suoi primi abbati furono ritenuti come Beati. Nel 1595 il monastero doveva languire se si dovettero chiamare da fuori monaci per ripopolarlo. Nel sec. XVII divenne casa di studi e di noviziato della Congregazione benedettina bavarese, arrivando a un certo splendore anche nel culto dell'arte. Fu secolarizzato nel 1803.

Dal 1869 è casa madre delle *Povere Francescane*, dette anche « Suore di M. », che si dedicano alla cura degli ammalati e all'educazione e all'assistenza dell'infanzia e della gioventù maschile e femminile. Sono state fondate nel 1855 in Pirma-

La madonna regina di Giava. Quadro del giavanese Aldullah.

Monumento in stile indigeno al S. Cuore, al quale è dedicata l'isola di Giava.

D. F. V.

Antica votazione capitolare nell'Ordine.

Messale dell'Ordine (Edizione Giuntina del 1553).

Una goletta dei Cavalieri di Malta

La presa di Ascalona.

sens, dal parroco **Nardini Paolo Giuseppe**. La benemerita Congregazione si sviluppò rapidamente e oggi conta c. 3500 suore distribuite in c. 400 case in Germania e in Romania. — COTTINEAU, II, 1719.

MALLINCKRODT (*von*) **Ermanno** (1821–1874), n. a Minden, m. a Berlino. Benchè il padre fosse protestante, fu dalla madre cattolica educato nella religione cattolica. Studiò ad Aquisgrana, dove il padre si trovava per uffici politici, poi a Berlino e a Bonn. Nella vita pubblica, in cui entrò nel 1844, percorse una brillante carriera. Fu deputato del Parlamento prussiano (1849–1872) e dell'impero (1852–1863, 1868–1874). Era uno dei più grandi capi del partito cattolico e poi del Centro. Combattè per la libertà della Chiesa cattolica e per la parità dei diritti. Si oppose fin dal primo Reichstag (1871) alla politica del KULTURKAMPF (v.), non nascondendo mai il suo franco conservatorismo e confessionalismo. — O. PFÜLF, *H. v. M. Die Gesch. seines Lebens*, Freib. i Br. 1901[2].

MALLINCKRODT (*von*) **Paolina** (1817–1881), sorella di Ermanno M. (v. sopra), n. a Minden, m. a Paderborn. Quivi visse, e nel 1849 fondò le *Suore della carità cristiana della B. V. Immacolata*. La lotta del Kulturkampf fu per la M. una buona occasione per diffondere il proprio istituto in Liechtenstein, Boemia, America, Belgio. L'1 maggio 1926 si è aperto il processo di beatificazione, introdotto a Roma nel 1933.

La *Statistica* riedita nel 1942 dalla S. Congregazione dei Religiosi dà per la Congregazione della M. queste cifre: 120 case di cui 5 di noviziato, con 2192 membri di cui 145 novizie. — *Kurzer Lebensabriss*, note autobiografiche (fino al 1857) e personali, Paderborn 1889. — A. HÜFFER, *P. v. M.*, Munster i. W. 1902[2]. — P. W. MAYER, *P. v. M.*, ivi 1924. — A. SCHMITTDIEL, *P. v M.*, Paderborn 1949. — M. E. PIETROMARCHI, *Madre P. di M.*, Roma 1951 (in appendice florilegio di massime spirituali della serva di Dio).

MALLIO Pietro (sec. XII), canonico di S. Pietro in Roma, dedicò un'opera ad Alessandro III, con la descrizione della basilica Vaticana. Da questa opera estrasse il Mabillon gli *Excerpta* che aggiunse all'*Ordo Rom.* XI di Benedetto canonico (MABILLON, *Museum ital.*, II, Parigi 1724, p. 158; P L 78, 1057-62).

MALLON Alessio (1875–1934), orientalista francese, n. a La Chapelle Bertin (Alta Loira), m. a Betlemme. Compiuti gli studi filosofici e teologici nei collegi dei Gesuiti, fu mandato a Beirut ad insegnare copto ed egiziano nell'università di S. Giuseppe. Nel 1910 fu chiamato a Roma nel Pont. Istituto Biblico, dove insegnò le stesse materie fino al 1914, quando fu mandato a Gerusalemme a prepararvi il terreno per la costruzione della *Domus Hierosolymitana* del medesimo istituto. Egli ne fu poi il primo direttore (1927). Nel 1929 incominciò gli scavi di *Teleilāt Ghassūl*, un piccolo colle a nord-est del Mar Morto, riprendendoli ogni anno fino al 1932: vi fece importanti scoperte che gettarono luci nuove su tutto il periodo del calcolitico palestinese. Quando lo sorprese la morte, aveva appena condotto a termine l'opera illustrativa degli scavi: *Teleilāt Ghassūl. I, Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical 1929–1932* (Roma 1934), di cui non vide la pubblicazione. Altre sue opere sono: *Les Hébreux en Egypte*, Paris 1922; *Grammaire copte*, Beirut 1926[3]; *La religion des Egyptiens*, in J. HUBY, *Christus*, Paris 1916, p. 604–87; *The religion of ancient Egypt*, London 1934.

Molti sono anche i suoi articoli sparsi in varie riviste, specialmente *Biblica, Verbum Domini, Syria:* v. l'elenco completo in *Verb. Dom.* 14 (1934) 158–160. — R. NEUVILLE, *Le rév. Père A. M.*, in *Journal of the Palestine oriental society*, 14 (1934) 237–42.

MALMEDY, lat. *Malmundarium* (**SS. Pietro e Paolo** di M.), abbazia O.S.B. in dioc. di Colonia, fondata verso il 650 da S. REMACLO (v.), grazie alla liberalità di Sigisberto III di Austrasia. M. e Stavelot, che le sorgeva vicina, erano rette da un unico abbate. Le due abbazie diedero poi il nome alle rispettive borgate. Unita alla Congregazione di Bursfeld nel 1654, M. venne soppressa nel 1796. — L. H. COTTINEAU, II, col. 1719 s. — J. RODERIQUE, *Disceptationes de abbatibus* . . . , Wirceburgi 1727, 186 s. — LINDNER in *Bened. Monast.*, 1930, 518. — F. BAIX, *St. Remacle et les abbayes de Solignac et de Stavelot-M.*, in *Rev. bénéd.* 61 (1951) 167–207. — ID., *Le souvenir de St. Sigebert à Stavelot-M.*, in *Folklore Stav.–M.* 14 (1950) 5-27.

MALMESBURY (**SS. Pietro e Paolo** di M.), monastero O.S.B. in dioc. di Salisbury. Verso il 669 Eleuterio, vesc. di Winchester, dona all'abbate Aldelmo, discepolo dell'eremita Maidulfo, il terreno per la costruzione del monastero del quale diventa l abbate nel 672. Dalle file dei monaci di M. uscì lo storico GUGLIELMO di M. (v.). Il monastero, favorito dai re inglesi, conobbe grandi splendori, ma si estinse nel 1539. — L. H. COTTINEAU, II, col. 1720. — R. H. LUCE, *Pages from the history of M.*, Devizes 1930.

MALON DE CHAIDE Pietro, agostiniano (c. 1530-1589), nato a Cascante (Navarra). Professò a Salamanca il 27 ottobre 1557; ivi iniziò il suo corso letterario e scientifico. Professore in parecchie università come a Saragozza, ebbe lode di distinto scritturista e di efficacissimo predicatore. Soprattutto viene celebrato come letterato e poeta, degno discepolo di Luigi de LEÒN (v.). Morì a Barcellona, priore di quel convento.

Il suo *Libro de la conversiòn de la Magdalena* (Alcalà 1593 e moltissime edizioni) è tra i capolavori della letteratura divota iberica: tutto lirismo e splendore (ediz. F. GARCIA in *Clasicos castellanos* CIV e CV, Madrid 1930). — OSSINGER, *Bibliotheca August.*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 537 s. — LANTERI, *Addimenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) 741. — DE SANTIAGO VELA, *Biblioteca Ibero–Americana de la Orden de San Agustin*, V (Madrid 1920) 91–106. — J. MONASTERIO, *Misticos agustinos españoles*, I (Madrid 1929). — R. DEL ARCO, *El padre M. de Ch.*, in *Arch. histor. Hispano-Agustiniano*, 15 (1920). — HATZFELD, *Mysteriennähe u. Mysterienferne*, S. Giov. della Croce e M. de Ch., in *Vom christl. Mysterium* in onore di O. Casel, Düsseldorf 1951, p. 303–14.

MALOU Giovanni Batt. (1809-1864), n. a Ypres, m. a Bruges. Decisa a Roma (1831) la sua vocazione ecclesiastica, entrò nell'Accademia dei Nobili, indi (1832) nel Collegio Germanico. Raggiunto il dottorato (1835), ritornò in patria. Tenne per 12 anni (dal 1836) la cattedra di dommatica all'università di Lovanio. La poderosa opera *La lecture de la S. Bible en langue vulgaire* contro i prin-

cipii delle società bibliche (Louvain 1846, 2 voll., con la storia critica del canone del V. Test., delle versioni bibliche protestanti e delle missioni protestanti fra i pagani) gli meritò di essere nominato membro dell'Accademia Romana. Belle prove della sua erudizione diede anche con: *Chronique* del monastero di Oudenbourg (Bruges 1840), *Recherches historiques et critiques* sull'autore della « Imitazione di Cristo », che egli rivendica a Tommaso da Kempis (Bruxelles 1848, Tournai 1858³), *Bibliotheca ascetica* (Lovanio 1847–50, voll. 19, che raccolgono opuscoli patristici, ad uso del clero), *Algeri de sacram. corporis et sanguinis dominici* (Lovanio 1847, ediz. e note), *Du culte du St. Saing de Jésus Christ* (Bruges 1851, 1869²).

Eletto alla sede vescovile di Bruges (10-XII-1848), tutto si prodigò con mirabile prudenza e apostolico zelo nel promuovere la formazione del clero, la istruzione catechistica dei fanciulli e dei giovinetti, nel fomentare scuole, seminari, congregazioni religiose, associazioni pie, nel restaurare l'osservanza religiosa e monastica, nell'alimentare e tutelare la fede e i costumi del popolo, nel difendere i diritti della Chiesa e della religione. Pio IX, scrivendo al vescovo di Liegi (8-VI-1864), ne fece amplissimo elogio come di ottimo pastore, di lui segnalando, tra l'altro, la diligenza nel visitare la diocesi, l'applicazione al ministero della parola e della stampa, la benignità e la misericordia. Del suo zelo pastorale sono luminosi testimoni le lettere pastorali e i vari atti vescovili raccolti in 5 voll. (Bruges 1849–64).

Non dismise la penna neanche quando una lunga malattia lo costrinse a letto, e ci diede: *Iconographie de l'Immaculée Conception* (Bruxelles 1856), *L'Immaculée Conception de la Bienh. Vierge Marie considerée comme dogme de foi* (ivi 1857, 2 voll.), *La fausseté du protestantisme démontrée* (ivi 1857, 1861³, tradotto in varie lingue), l'edizione di 6 inediti di Suarez (ivi 1859), *Règles pour le choix d'un état de vie* indirizzate alla gioventù cristiana (ivi 1860), *De traditionalismi . . . falsitate intrinseca*, lettera a Pio IX (ivi 1860), l'edizione di meditazioni di S. Anselmo (Liegi 1859) e del *De bono paupertatis* di Ruggero di Londra (ivi 1863). — Th. de Montpellier, Bruxelles 1864. — *Annuaire de l'univ. cath. de Louvain* 1865, p. 257-72. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1155-59. — Bittremieux, *La théologie dogmatique à Louvain*, in *Ephem. theol. Lovan.* 9 (1932) 635 s. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX s.*, II (Bruxelles–Paris 1952). v. indice dei nomi.

MALTA (*Iperia*, *Ogygia*, *Melita*), arcipelago costituito dalle isole di M., Gozo, Comino, Cominotto, Filfola e da alcuni scogli. Colonia britannica, retta da un governatore e da una assemblea legislativa di 40 membri. Le lingue ufficiali sono l'inglese e il maltese. Questo nel 1934 fu sostituito all'italiano, il quale tuttavia rimane la lingua più diffusa e la più colta. — Superficie 316 kmq. Popolaz 306.996 (cens. giugno 1948) valut. (al dic. 1950) 312.400 Capitale La Valletta.

Dai Cartaginesi M. passò ai Romani (218 a. C.), indi ai Bizantini (sec. IV, e di nuovo nel 533 dopo le effimere dominazioni dei Vandali e dei Goti), in seguito ai Saraceni (sec. IX), ai Normanni di Sicilia (1090), e seguì le vicende politiche di Sicilia, finchè Carlo V la donò ai Cavalieri di S. Giov. di Gerusalemme (1530). v. articolo seguente. Occupata da Napoleone (1798), fu riconquistata dagli Inglesi (4-IX-1800), i quali, non tenendo conto nè dei diritti del re di Napoli nè del trattato di Amiens (1802) che sanciva il ritorno dell'isola ai Cavalieri di M., vi confermarono la propria sovranità (trattato di Parigi, maggio 1814, e trattato di Vienna 1815) e svolsero politica di repressione dei movimenti nazionalistici, dell'italiano e della religione cattolica.

Il cristianesimo a M. si fa risalire allo stesso S. Paolo, che, naufrago, vi fu accolto con grande umanità; i « barbari » isolani lo credettero un Dio poichè si era liberato senza danno da una vipera e aveva guarito il padre di Publio, capo dell'isola (*Atti* XXVIII 1–10). L'approdo di Paolo vi è celebrato il 10 febbraio. Il nome dell'Apostolo, patrono di M., rimase a un'insenatura a nord-est dell'isola, dove avvenne il naufragio, a una statua e a una cappella presso il canale che divide la terraferma dall'isolotto di Salmonetta.

Dei primi vescovi si hanno scarsissime e insicure notizie. Il primo vescovo *S. Publio* è una confusione di Adone e degli interpreti di Adone con un omonimo vesc. di Atene (v. Lanzoni, II, 652). Un *Giuliano* o *Luciano* sottoscrisse il « constitutum » del 16-V-553 di papa Vigilio (Hefele-Leclercq, III-1,94). Gregorio I nel 598 depone un *Lucillo*, cui succede *Traiano* già abbate di Siracusa. Dopo la riconquista normanna, riprende la serie dei vescovi, assoggettati al Papa, indi (dal 1154) all'arciv. di Palermo. Cedendo l'isola ai Cavalieri di M. (1530), Carlo V si riservò il diritto di eleggere il vescovo fra tre nomi proposti dai Cavalieri stessi. Fra i vescovi e i Cavalieri furono frequenti le contese circa le competenze giurisdizionali, regolate poi da Benedetto XIV (1746). Nel 1780 Pio VI al vescovato di M. unì la sede titolare arcivescovile di Rodi.

I Francesi invasori, tradendo le promesse di libertà, soppressero gli Ordini religiosi, abolirono il tribunale dell'Inquisizione (istituito da Gregorio XIII verso il 1574), proibirono le relazioni della diocesi col Papa. Non meno vessatoria fu la politica degli Inglesi, contro i quali si schierarono i Maltesi sostenuti dalla Chiesa. Il conflitto raggiunse la fase più acuta per la politica anticattolica di Strickland, che fu apertamente denunciata e condannata dai vescovi di M. e di Gozo, dopo l'inchiesta condotta dall'inglese mons. Robinson per ordine della S. Sede (1929). Abrogati da Gregorio XVI i diritti metropolitani di Palermo, la diocesi di M. era stata direttamente assoggettata alla S. Sede. Nel 1834, con una permuta di beni, veniva abolito ogni legame di M. col re di Napoli.

Con la costituzione *Melitensem Ecclesiam* (1-I-1944) la chiesa di M. veniva innalzata alla dignità di metropolitana (AAS 36 [1944] 161-63). La sede vescovile di Gozo (istituita nel 1864) diventava suffraganea di M. — La dioc. di M. conta 280.000 ab., di cui 278.000 cattolici, in 50 parrocchie, con 402 sacerdoti secolari e 384 regolari, un Seminario, 45 comunità religiose maschili e 76 femminili (nel 1950). — Per alcune attualità cattoliche, v. *L'Osserv. Rom.* 14-III-1952 (M. isola cattolica), 8-X-1952 (Francescane a M.), 2-X-1952 (il venticinquennio del *Leben ie Lewwa* = « Voce della verità », giornale cattolico di M.).

Bibl. — A. Mifsud, *Origine della sovranità inglese su M.*. Malta 1907. — F. W. Ryan, *M.*,

London 1910. — R. Paribeni, *M., un piccolo paese dalla grande storia*, Roma 1925. — T. Zammit, *M. the islands a. their history*, Malta 1926 — P. Pieri, *La questione maltese e il governo napoletano*, Malta 1929. — *Esposizione documentata della questione maltese*, Città del Vaticano 1930; cf. AAS 22(1930) 301 s. — B. Cellini, *M. e la politica stricklandiana*, Livorno 1931. — A. Sicluna Sorge, *M., visione storica, sintesi politica*, Livorno 1932. — Enc. It., XXII, 34-46. — M. Rossi, *La dominazione inglese a M. fino al 1860*, Portici 1935. — L. Viviani, *Storia di M.*, Torino s. a. — T. Guarnaschelli-E. Valenziani, *Saggio di una bibliografia di M. e del Sov. Mil. Ordine di S. Giov. di Ger.*, Roma 1938. — R. Valentini, *Funzione storica e dispersione del patrimonio demaniale di M.*, in *Arch. stor. di M.*, 13 (1942) 1–39. — F. Lacroix, *Historia de M. y el Gozo*, Barcellona 1940. — D. Dinacci, *La questione di M. (1798-1814)*, S. Maria C. V. 1942. — J. Godechot, *Histoire de Malte*, Paris 1952.

G. F. Abela, *Descrizione di M.*, Malta 1649, 1772-80². — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X–I, col. 1318–42. — Fr. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, II (Faenza 1927) 651-54. — Cappelletti, XXI, 647–57. — A. Mayr, *Zur Gesch. der älteren Kirche von M.*, in *Hist. Jahrbuch* 1895, p. 475-96. — Id., *Die Insel M. im Altertum*, München 1909. — A. Mercieca, *Stato e Chiesa in M. Nomina dei vescovi*, in *Arch. stor. di M.* 6 (1935) 87–92. — A. Mizzi da Valletta, *L'apostolato maltese nei secoli passati con speciale riguardo all'azione missionaria svolta nel bacino mediterraneo*, Malta 1937, 2 voll.

Per le iscrizioni e i sepolcreti di M., che non sono anteriori a Costantino: E. Becker, *M. sotterranea*, Strasburgo 1913. — Zammit, *I triclini funebri nelle catacombe di M.*, in *Riv. di Archeol. crist.* 17 (1940) 293-97. — A. Ferrua, *Antichità cristiane. Le catacombe di M.*, in *Civ. Catt.*, 1949-III, p. 505-15. — *I monumenti architettonici di M.*, in *L'Osserv. Rom.*, 2–II–1951. v. anche *Archivio storico di M.* (Roma dal 1929), *Archivum Melitense* (Malta 1910–31, 8 voll.), *M. letteraria* (Malta 1926–32).

MALTA (Ordine di): *Ordine religioso cavalleresco di S. Giovanni di Gerusalemme*, cosiddetto perchè a Gerusalemme sorse il primo ospizio, dedicato a S. Giovanni. I suoi membri furono anche chiamati *Ospedalieri* o *Giovanniti*. Il titolo attuale completo è *Sacro Sovrano Militare Ordine Gerosolimitano di Malta*.

I. Le ***vicende*** dell'Ordine vengono narrate diversamente. E le informazioni in nostro possesso non ci permettono di superare la zona d'ombra di cui s'è impadronita la leggenda. Sembra indubitato che quando i crociati entrarono in Gerusalemme, vi trovarono un ospizio: di S. Maria Latina per gli uomini, e di S. Maria Maddalena per le donne, che doveva essere stato fondato probabilmente dai Franchi e restaurato dagli Amalfitani. L'ospizio era retto dai Benedettini, a capo dei quali era un **Gerardo** del Sasso della Scala (provenzale o italiano?). Favorito dai cristiani per i servigi da esso resi durante la guerra, si allargò e diede luogo a una terza fondazione dedicata a S. Giovanni Battista. Il sopravvenire dei saraceni costrinse i monaci ad essere soldati. La trasformazione, che forse non fu vista da fra Gerardo († 1120), è in atto sotto il successore fra **Raimondo du Puy**, provenzale; con lui l'ospizio partecipò alla difesa di Beit Gibrin (1137), alla presa d'Ascalona (1153) e alla disperata resistenza di Nur-ad-Din. Nel 1125 il carattere cavalleresco dell'Ordine risulta certo, anche dall'approvazione pontificia. Dalla *Domus hospitalis S. Joannis Jerosolymitani*, si estese in tutta Europa, imponendosi con gloriose ed eroiche azioni sostenute per il nome cristiano. Nel 1187 Gerusalemme è perduta, ma l'Ordine resiste ancora per oltre un secolo in Terra Santa, finchè nel 1291 deve sgombrare anche l'ultimo rifugio di S. Giovanni d'Acri.

Fra **Giovanni de Villiers** si ritira coi suoi a Cipro, dove resistono qualche anno. Circa il 1308 fra **Folco di Villaret** conquista Rodi, benchè contrastato dall'impero bizantino. Indimenticabili restano le imprese dei « cavalieri di Rodi » pressochè soli a contrastare l'avanzata dei Turchi nel crescente disinteresse degli occidentali. In questo periodo l'Ordine vede riconosciuti i suoi diritti a sovranità e organizza una sua marina, temuta dai Turchi e dai pirati. La permanenza dei cavalieri a Rodi, come più tardi a Malta, costituisce per l'isola un periodo di florida sicurezza e di civiltà. Dovettero abbandonarla, dopo una resistenza quasi favolosa: per sei mesi 300 cavalieri con 5.000 soldati ressero all'urto dei 200.000 armati di Solimano appoggiati a una flotta di 700 navi. La capitolazione avvenne il 18 dicembre 1522.

Carlo V concesse loro Malta (1530). È la terza fase dell'Ordine, la più gloriosa (è celebre l'inutile assedio del 1565) che servì a stroncare le audacie dei Turchi, i quali, ormai padroni dell'Oriente, non ponevano limiti alle loro azioni di guerra. Napoleone occupò l'isola (11 giugno 1798): fra **Ferdinando von Hompesch** dovette cedere: il gran Maestro, sbarcato a Trieste, inviò a tutte le potenze una protesta contro l'usurpazione sofferta ed abdicò (6 luglio 1799).

Comincia la decadenza. Da Trieste la sede è trasferita a Messina, poi a Catania, poi, perduta ogni speranza col passar dell'isola di Malta agli Inglesi, a Ferrara, a Roma (1834). Dalla morte del Tommasi (1810) fino a Ceschi di S. Croce (1872) l'Ordine fu privo di gran Maestro.

Oggi non ha le funzioni militari di un tempo; ma a provare che non si esaurisce in funzioni decorative, stanno le molte e insigni opere ospedaliere e di assistenza organizzate specialmente nei periodi postbellici, ora più che mai in attuazione.

II. ***Ordinamento***. La Regola religiosa è quella agostiniana, che conserva ancor oggi, quasi immutata, la sua forma originaria. L'ultima approvazione pontificia è del 1854 sotto Pio IX. L'Ordine era costituito da: *Frati Cavalieri* (Fratres Milites), di stirpe cavalleresca destinati alle dignità, *Frati Servienti* (Fratres Servientes) ora scomparsi, di libera condizione, e *Frati Cappellani* incaricati dell'assistenza religiosa; i *Confratelli* costituiscono una specie di terz'ordine; i *Donati* sono aspiranti Cavalieri.

I Cavalieri poi si dividevano in: *Cavalieri di Giustizia*, nobili, con voti solenni: una volta professi, diventano « Commendatori » o « Balì »; e *Cavalieri di Grazia*, senza prove di nobiltà, senza voti. Questi ora si dicono *di Devozione e Onore*: devono essere nobili, salvo eccezioni rare, son senza voti e possono diventare « Balì »; ai non nobili è aperta la possibilità di ottenere altri titoli.

I beni son distribuiti in « Balie » e « Commende ». Un raggruppamento di Commende forma il « Prio-

rato ». Al di sopra dei « Priori » sta il « *Magister* », detto poi « *Magnus Magister* » che si chiamava *Servus pauperum Christi et custos hospitalis Hierusalem*: per privilegio pontificio e imperiale ha rango di cardinale e principe con titolo di « Altezza eminentissima ». Sostituito dal Luogotenente in caso di malattia o morte, è assistito dal Consiglio e da lui dipendono i grandi ufficiali: il gran Commendatore, il Maresciallo, l'Ospedaliere, l'Ammiraglio, il gran Conservatore, il gran Cancelliere, il Turcopiliere, il gran Balì Ciascuna di queste cariche spettava prima di diritto alle diverse « Lingue » (secondo l'antica divisione per nazioni, che oggi le vicende hanno reso impossibile: prima della seconda guerra mondiale esistevano solo le lingue Italiana, di Spagna, di Alemagna e in più 11 Associazioni in luogo delle Lingue disciolte), cioè ai loro Pilieri o Capi. Il gran Commendatore era di Provenza, il Maresciallo d'Alvernia; per le cariche nominate sopra seguivano la Francia, l'Italia, Aragona e Navarra, Castiglia e Portogallo, Inghilterra, Alemagna.

I Cappellani son distinti in *conventuali* e *di obbedienza*.

L'insegna fu anticamente una semplice croce ottagona bianca (la caratteristica croce di M.) cucita sull'abito: oggi è la stessa croce bianca in campo rosso. Il gran Maestro la inquadra col suo stemma, mentre gli altri membri la mettono sopra l'insegna familiare.

L'eresia protestante provocò scissioni anche nell'Ordine di M., rappresentate dall'*Order of Saint John* inglese e dall'*Johanniter Orden* tedesco.

Sono note, oltre a quella militare, le benemerenze mediche e chirurgiche dell'Ordine: a Malta istituirono corsi di medicina nell'ospedale e nell'università.

In questi ultimi anni (dal 1932) la sezione italiana dell'Ordine ha dato vita ad una propria « associazione missionaria » che ha promosse parecchie iniziative (come il lebbrosario a Gondar), fra cui quelle di una « scuola missionaria di medicina e chirurgia d'urgenza » pei missionari e suore, iniziativa intonata ai tempi nuovi e insieme ritorno alle antiche benemerenze dell'Ordine per lo studio delle discipline medico-chirurgiche cf. *L'Osserv. Rom.* 4-XI-1951.

Promossa dalla nobiltà e sotto il patronato dell'Ordine, che mise a disposizione la villa del priorato di M. sull'Aventino, sorse in Roma (gennaio 1948) un centro dell'« Opera di Nazaret », cioè un laboratorio-scuola per l'assistenza ai ragazzi apprendisti e commessi e per la loro formazione professionale.

Attualmente quello di M. è il più importante degli Ordini militari. Ha sede a Roma. Ha rappresentanze diplomatiche presso la S. Sede ed altri governi (Argentina, Haiti, Spagna, S. Marino, Portogallo, Panama, El Salvador, Belgio, Bolivia, Cile, Cuba, Filippine, Francia, Germania, Giappone, Libano, Perù, Rep. Domenicana, Svizzera, Uruguay, Rodi). Conta c. 4000 cavalieri in tutto il mondo, dei quali poco più di una trentina sono caval. di giustizia » o « professi », veri religiosi coi tre voti.

Negli ultimi anni del governo del LXXVI gran Maestro (dal 30-V-1931) principe fra Ludovico Chigi Albani della Rovere († 14-XI-1951; cf. *L'Osserv. Rom.* 16-XI-1951) si riaccennò un conflitto fra l'Ordine che, forte della sua « sovranità », mal sopportava il diritto della Chiesa al controllo della istituzione, e la S. Sede che esigeva dall'Ordine per il suo aspetto di « Ordine religioso », la soggezione alla S. Congr dei Religiosi. Un chirografo di Pio XII (10-I-1952) sospendeva i preparativi per la nomina del nuovo gran Maestro e costituiva un tribunale di 5 cardinali per giudicare il carattere religioso dell'Ordine e quindi i limiti della sua sovranità. La sentenza conciliava la sovranità con la dipendenza dell'Ordine dalla S. Sede.

Bibl. — F. Hellwald, *Bibl. méthodique de l'Ordre souv. de Saint Jean de Jérus.*, Roma 1885; E. Rossi, *Aggiunta alla « Bibliographie... »*, Roma 1924. — Rileviamo qui alcune pubblicazioni più recenti. — M. C. Faure-M. G. Guigne, *L'inventaire sommaire des Archives départementales antérieures à 1790. Rhône. Arch. ecclés. Série H. Ordre de M. Langue d'Auvergne*, 3 voll, Lione 1895, 1932, 1945. — E. Rossi, *Storia della marina del S. M. O. di S. Giov. di Gerus., di Rodi e di M.*, Roma 1926. — *L'Illustr. Vat.*, 1931, n. 11, p. 26-32. — R. Serra Tincaroli, *Ricordi dell'O. di S. Giov. di Gerus., di Rodi e di M. in Roma*, Roma 1939². — E. E. Hume, *Med cal work of the Knights hospitallers of St John of Jerusalm*, Baltimora 1940. — G. Bottarelli-M. Monterisi, *Storia politica e mil. del Sov. Ord. di S. Giov. di Ger. detto di M.*, Milano 1940, voll. — M. Monterisi, *L'Ordine a M., Tripoli e in Italia. Storia politica e militare del S. O. di S. Giov. in Gerus., detto di M.*, Milano 1940. — G. C. Bascapè, *L'Ord. sovr. di M. e gli Ordini equestri nella storia e nel diritto*, Milano 1940. — E. Nasalli Rocca di Corneliano, *Istituzioni dell'Ord. geros. di Rodi e di M nell'Emilia e nella Romagna. Contributo alla storia del diritto ospedaliero*, in *Riv. di st. del dir. ital.* 14 (1941) 63-103. — Id., *Le commende ital. dell'Ord. di M. alla fine del sec. XVI*, in *Archivio stor. di M.*, nuova serie 11 (1940) 204-26. — B. Brunelli, *L'Ord. di M. a Padova nei secc. XVI e XVII*, in *Riv. del Sovr. Mil. Ord. di M.*, 1940, n. 11-12, p. 9-12. — Gal. Savastano, *L'Ord. di M. nella penisola sorrentina*, ivi 1941, p. 17-21. — V. Prunas-Tola, *Un'antica commenda dell'Ord. di M. in Sardegna. Il priorato di S. Leonardo di Sette Ponti*, ivi 1942, n. 7, p. 21-23 — M. de Visser, *I sigilli del Sovrano Militare Ordine di M.*, Milano 1942. — A. Visconti, *Della nobiltà e delle sue prove secondo il diritto comune con particolare riguardo alle prove per l'ammissione all'O. di M.*, in *Riv. di stor. del dir. it.*, 15 (1942) 259-327. — *Ecclesia*, 1943 n. 3, p. 41-46 (l'ospedale Principe di Piemonte a Roma). — J. Salvà, *La Orden de M. y las acciones navales españolas contra Turcos y Berberiscos en los s. XVI y XVII*, Madrid 1944. — C. Marinescu, *L'île de Rhodes en XV s. et l'O. de Saint-Jean de Jér. d'après des doc. inéd.*, in *Miscell. G. Mercati*, V (1946) 382-401. — M. P. Oubliac, *Les sauvetés du Comminges. Etude et doc. sur les villages fondés par les Hospitaliers dans la region des coteaux commingeois*, Parigi 1947. — J. Saint-Fort-Ichon, *Les établissements de l'Ordre des Chevaliers de Malte dans le grand prieuré de Toulouse*, Bordeaux 1948 (dattiloscritto). — M. Beguer Pinyol, *El monasterio de S. Maria de la Rapita de la sagr. y sober. Orden de S. Juan de Jerus.*, Tortosa 1948. — R. Prokopowski, *Ordre souv. et mil. jérosolymitain de Malte*, Città del Vaticano 1950 (in francese, ital., inglese, spagnuolo tedesco). — A. Foschini, *Le religiose Gerosolimitane dell'Ord. dei Cav. di M. e la chiesa di S. Giov. Batt. nella città di Penne*, in *Riv. abruzzese*, 2 (1949) 1-12. — M. Costarella, *I caval. di M. nella tradizione e nelle opere*, (testo ital.-francese), Roma 1952. — G. Barbera, *Note sulle immunità spettanti alla rappresentanza diplomatica*

presso la S. Sede del S. M. Ord. di M., in *Il dir. eccles.* 63 (1952) 574–85. — H. C. DE ZEININGER, *L'élection du grand-maître de l'Ordre de St.-Jean*, in *Zeitschr. f. schweiz. Kirchengesch.* 46 (1952) 43–54.

MALTHUS Tommaso Roberto (1766–1834), pastore protestante, economista e sociologo inglese, n. a Roockerry (contea di Surrey), m. a S. Caterina presso Bat. Secondogenito di un modesto proprietario terriero, Daniele M., fu indirizzato alla carriera ecclesiastica. Fece gli studi nell'università di Cambridge, dove nel 1878 prese i gradi accademici. Dopo un anno ottenne in cura una modesta parrocchia di campagna, Albury. Le occupazioni religiose non gl'impedirono di attendere allo studio e di ampliare, sotto l'influenza di Wallace, Townsend, Hume, la sua cultura intellettuale, viziata dai principi di Rousseau. La lettura della economia politica di Hume e soprattutto dell'opera dello Smith: *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, lo spinsero sulla via delle indagini economiche. A 32 anni pubblicò a Londra (1798) il suo capolavoro (un opuscolo): *An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society*. Tennero dietro altre monografie, come quella sulle leggi del grano (1814), sulla rendita (1815), sulla legge dei poveri (1817) e alcune di indole generale, come i *Principi d'economia politica considerati sotto il rispetto delle applicazioni pratiche* (1820) e le *Definizioni in economia politica* (1827).

I. Il Malthusianismo. A) L'attenzione pubblica si rivolse, pressochè esclusivamente, al primo lavoro, che accese grandi polemiche. M. intendeva opporsi a coloro che consideravano il disagio economico del tempo come una conseguenza della deficiente organizzazione sociale. Da buon conservatore respinge le riforme sociali: egli crede che le imperfezioni delle strutture sociali e politiche non hanno, sulle condizioni delle popolazioni, che tenui, superficiali, trascurabili influenze rispetto alle influenze profonde derivanti dalle leggi della natura umana e dalle passioni. D'altronde le riforme sociali, secondo il M., non solo non apportano alcun rimedio alle miserie del popolo, ma possono anche acuirle ed accrescerle, giacchè l'elevazione delle condizioni economiche causa l'aumento demografico: questo è la precipua sorgente dei disagi delle masse lavoratrici.

Siffatto aumento è dovuto alla legge della popolazione e alla eccessiva sessualità dell'uomo. Il ritmo, con cui la popolazione tende a svilupparsi, è tracciato secondo una progressione geometrica (1, 2, 4, 8, 16, 32 ...), mentre i mezzi di sussistenza non vanno di pari passo, e rimangono indietro seguendo una progressione aritmetica (1, 2, 3, 4, 5...). « Nel regno vegetale ed animale, scrive il M., la natura ha profuso i germi della vita, ma è stata comparativamente avara dello spazio e degli alimenti necessari al loro moltiplicarsi ». Da questa disproporzione fra il rapido incremento degli uomini e l'aumento lentissimo degli alimenti sorge la conseguenza che in capo a 50 anni, mentre la popolazione verrebbe quadruplicata, i mezzi della sussistenza sarebbero soltanto triplicati e quindi insufficienti. Questa discrepanza fatale è formulata dal M. nel *principio della popolazione*.

Siffatto *principio* o *legge della popolazione* non ebbe dal M. una giustificazione storica. Egli allora intraprese dei viaggi per raccogliere dati che servissero a puntellare la tesi. Dal 1799 al 1802 visitò la Danimarca, la Svezia, parte della Russia, la Svizzera e la Savoia. Dai fatti e dalle istituzioni che potè esaminare trasse materia per accrescere e riordinare sistematicamente il suo primo lavoro (seconda ediz. 1803, cui seguirono, ritoccate, le edizioni 1806, 1807, 1817, 1826).

Per quanto nelle ultime edizioni M. abbia attenuate alcune proposizioni più crude, i principi fondamentali rimasero immutati. I miglioramenti apportati riguardano la dottrina degli *ostacoli*, che si oppongono alla tendenza della popolazione di oltrepassare il limite delle sussistenze. Questi ostacoli sono classificati in due gruppi: gli ostacoli *preventivi* e gli ostacoli *repressivi*. I primi sono dovuti ai vizi o alla virtù dell'uomo; i secondi invece sono comuni a tutti gli esseri viventi, e possono essere rappresentati dalla triplice miseria: la peste, la fame e la guerra.

L'umanità adunque si trova di continuo nell'alternativa di adottare gli ostacoli *preventivi* contro l'aumento della popolazione, o soggiacere fatalmente agli ostacoli *repressivi*. Per parte sua, M. suggerisce la strada della *prevenzione*, non però quella viziosa, incompatibile con la morale, ma quella che egli denomina *moral restraint* = costrizione morale, cioè «l'astensione dal matrimonio conservando la castità».

Sintetizzando la dottrina degli ostacoli, il M. stabilisce queste tre leggi: 1) la popolazione è necessariamente limitata dai mezzi di sussistenza; 2) la popolazione immancabilmente si accresce, dove i mezzi per vivere aumentano, tranne quando non ne sia impedita da potenti ostacoli; 3) tali ostacoli, come tutti gli altri che reprimono e trattengono la popolazione al livello dei mezzi di sussistenza, si possono tutti ridurre alla costrizione morale, al vizio e al malessere. La prima proposizione non ha bisogno di prova. Le altre due sono dimostrate dal M. con una lunga corsa attraverso la storia antica e moderna, dopo la quale conclude che tutto è inutile per risolvere il problema della povertà: le tasse pei poveri, le opere di beneficienza, le riforme dei codici, degli istituti, dei sistemi, tutto è vano, poichè tutto ciò non vale a distruggere il prepotente impulso sessuale e quindi non vale a sanare il disquilibrio tra la popolazione, che si ostina a marciare a passo di levriero, e la sussistenza che procede a passo di lumaca.

B) Le teorie del M. hanno incontrato presso i critici diverse accoglienze: per alcuni sono verità evidenti ed indiscutibili come assiomi, mentre per altri non sono che vecchi errori riemersi per poca riflessione. Vero è che il sistema di M. è un intreccio di verità manifeste e insieme di argomentazioni sofistiche.

Avviene, nell'esaminare l'opera del M., quello che si osserva in certe figure: per un giuoco di ottica, guardate da una parte presentano una fisionomia determinata, mentre, osservate da un altro lato, presentano fisionomia tutta diversa. Da una parte, c'imbattiamo, leggendo il M., in verità che facilmente ci conquistano (ad. es.: la popolazione è necessariamente limitata dalle sussistenze; i troppi figli non sono per i poveri una fortuna; la carità inconsiderata fomenta il vizio e la pigrizia; è più facile generar figli che nutrirli...), ma le proposizioni principali, se ben si esaminano, risultano fragili, suggerite da infondato pessimismo. Darwin

ne rimase impressionato e trovò nella dottrina di M. nuovi argomenti per affermare la « lotta per l'esistenza » e quindi la « selezione naturale » e il Trasformismo (v.). Anche la tesi del fondo-salari, donde la ferrea legge del Salario (v.), è un'applicazione dei principii malthusiani.

Per altre considerazioni e per la critica al malthusianismo, v. Demografia, V ss.

II. Per il **Neomalthusianismo**, v. Demografia, VI ss; Onanismo; Matrimonio (in particolare: *Continenza periodica* nel M.); Eugenetica; Aborto; Chirurgia e morale...

Il problema della popolazione può essere affrontato da diversi punti di vista, biologico, statistico, storico, sociale, morale..., tanti quanti sono gli aspetti sotto i quali si può considerare quella speciale attività della persona umana che è l'attività riproduttiva.

a) Benchè non si abbiano dati attendibili sullo stato e l'andamento della popolazione del globo nel passato, si è d'accordo nell'ammettere che la natalità, come, per contrapposto, la mortalità, specialmente quella infantile, era nel passato assai più alta di oggi, e che la natalità non superava di molto la mortalità, donde derivava una certa uniformità nei movimenti numerici della popolazione. Non mancavano periodi di eccedenza delle morti sulle nascite (guerre, rivoluzioni, carestie, epidemie...), seguiti da periodi di eccedenza delle nascite sulle morti (periodi di relativo benessere); ma poichè i due tipi di andamento si susseguivano quasi regolarmente, l'equilibrio veniva facilmente ristabilito. Tale comportamento demografico (stabilità, prevalenza di giovani) viene chiamato « primitivo », « non controllato », « orientale ».

A partire dal '700 in Francia ed in Inghilterra, e dalla seconda metà dell'800 in Italia, si instaura un altro regime demografico, detto « razionale », « controllato », « occidentale », in cui l'andamento della popolazione viene sottoposto alla volontà dell'uomo, con conseguente abbassamento rapido, continuo della mortalità (specialmente infantile), e insieme della natalità, quindi uno spostamento dell'età media della popolazione in favore dell'età più adulta, e per un certo tempo forte espansione della popolazione. In questo regime « razionale », l'incremento non è sempre della medesima entità: in un primo tempo il declino della mortalità è più forte di quello della natalità, generando un'eccedenza positiva; in seguito i due fenomeni tendono ad equilibrarsi cancellando ogni eccedenza; in un terzo tempo infine la natalità decresce rispetto alla mortalità.

b) Il pensiero cattolico, pur dando il giusto peso agli altri aspetti del problema, fu sempre fermissimo nel difendere il carattere « morale » e « umano » del problema e quindi la necessità di conformarne la soluzione alle leggi della morale cristiana. Su questo concetto ritornava Pio XII nell'importante discorso alle ostetriche (29-X-1951): « Non si tratta qui di pure leggi fisiche, biologiche, alle quali necessariamente obbediscono agenti privi di ragione e forze cieche, ma di leggi, la cui esecuzione e i cui effetti son affidati alla volontaria e libera cooperazione dell'uomo ». Volontaria e libera e, dunque, responsabile.

Tutte le volte che la questione dei figli si proporrà all'uomo e alla donna da un punto di vista diverso da quello religioso morale, la risposta ordinaria sarà: « Niente figli! ». (Non bisogna far molto conto sulla forza persuasiva della scienza medica che denuncia i danni delle pratiche neo-malthusiane anticoncezionali: disordini dell'apparato genitale femminile, disturbi neuropsichici fino a vere nevropatie..., sia perchè quel parere non è concorde e neppure mostra significative prevalenze statistiche, sia perchè, quand'anche fosse uniforme, quel parere lascerebbe tra parentesi la dimensione principale, quella morale umana, dell'atto generativo). Occorre proporre agli sposi una speranza, un fine tale che la vita valga di essere vissuta, e allora varrà anche di essere perpetuata. Quella speranza e quel fine sono dell'ordine morale -religioso.

c) Perciò sono condannati senza riserva tutti i mezzi anticoncezionali proposti dal neo-malthusianesimo, che si possono ridurre a tre gruppi: 1) *mezzi fisici o chimici*, cioè strumenti protettivi che impediscono l'incontro fecondativo delle cellule sessuali, e sostanze chimiche che uccidono quelle cellule o le rendono incapaci di fecondazione; 2) *pratiche medico-chirurgiche* che provocano l'aborto o addirittura la sterilizzazione; 3) *atti coniugali interrotti o « riservati »*, per cui l'amplesso sia distolto dalla sua destinazione naturale (v. Matrimonio).

d) Eco della coscienza cristiana è anche il diritto che colpisce le pratiche del secondo gruppo (artt. 545, 551 Cod. Pen.) e chi fa propaganda dei mezzi antifecondativi del primo gruppo (art. 553 Cod. Pen.).

e) Beninteso, la coscienza cristiana, perfettamente sensibile alle reali preoccupazioni del problema della popolazione, non esclude ma talora impone una *virtuosa* « limitazione delle nascite ». Che condotta debbono tenere gli sposi cristiani nel caso che accettino il principio della limitazione delle nascite? Le numerose controversie sui fini del matrimonio hanno messo in luce l'importanza del mutuo arricchimento spirituale degli sposi e della procreazione-educazione dei figli. Il matrimonio conferisce perfezione fisica e morale alla coppia, l'uomo e la donna essendo esseri complementari rispetto ai fini del matrimonio. Il matrimonio (non meno del sacerdozio) è in ultima analisi rivolto al perfezionamento della persona, purchè esso comporti, oltre la donazione sessuale, anche ciò cui è naturalmente destinata l'attività sessuale, cioè la procreazione. Non si può tuttavia stabilire una connessione necessaria fra il numero dei figli e la moralità di una famiglia, quando tale famiglia non difetti di amore verso Dio e verso il prossimo, e rispetti la intera destinazione della facoltà sessuale, fatta anche per favorire l'unione spirituale.

f) Dobbiamo riconoscere che le condizioni economiche attuali e le necessità della vita moderna non sempre permettono la formazione di famiglie numerose; Pio XII non ha esitato a denunciare « condizioni che, volutamente o no, rendono ardua o praticamente impossibile una condotta di vita cristiana conformata ai precetti del sommo Legislatore ». Con ciò non si intende convalidare tutte le ragioni messe avanti da coloro, individui, associazioni e Stati, che predicano la limitazione delle nascite con qualsivoglia mezzo.

g) L'opinione degli autori cattolici sembra orientata verso un sistema di procreazione « riflessiva altruista »: « riflessiva, poichè intende oltrepassare lo stadio della pura istintività della carne, per raggiun-

gere lo stadio della ragione umana; altruista, poichè intende ispirare le sue iniziative a ragioni eminentemente altruiste, e cioè al sentimento del bene al quale anelano le diverse comunità concentriche formatesi spontaneamente attorno ad una coppia umana, attorno al « noi » coniugale: famiglia, vicinato, nazione o razza, ed infine comunità dei popoli. Ma appunto perchè riflessiva ed altruista, tale procreazione non misconoscerà il fatto che una scienza demografica onesta e indipendente possa indicare la via per arrivare ad un *optimum* oggettivo di popolazione » (DE LESTAPIS). Questa condotta « riflessiva » potrà adottare anche quegli accorgimenti che risultino conformi alle leggi naturali (come la *continenza periodica* secondo la teoria dei tempi infecondi di Ogino–Knaus; meno favorevoli sono gli autori cattolici all'*amplesso riservato*. v. MATRIMONIO). Essa suscita due problemi di non facile soluzione pratica: su quale quota si dovrà fissare la natalità per raggiungere l'*optimum* oggettivo? in quale modo dovranno comportarsi gli sposi nella vita intima? Alla soluzione del primo contribuiranno, come fattori decisivi ineliminabili, l'amore di Dio, del prossimo, della patria, della Chiesa, la concezione spiritualistica del mondo e ascetica della vita, la fiducia in Dio, la speranza delle sanzioni cristiane. La soluzione del secondo problema potrà essere cercata in un ragionevole autocontrollo dell'istinto sessuale, che, se non proprio alla continenza assoluta, non attuabile nè consigliabile nei casi normali, potrà assoggettarsi alla « continenza periodica » e soprattutto a quel processo di « sublimazione » che ne estenderà e ne perfezionerà la potenza di cementazione spirituale.

Va da sè che tutta la civiltà dovrà creare le condizioni favorevoli alla soluzione cristiana del gravissimo problema: aumento ed equa distribuzione dei mezzi di sussistenza mediante intensificazione quantitativa e qualitativa delle culture, delle industrie, incremento degli scambi e dell'emigrazione, riforme sociali atte a sanare il pauperismo.

h) Oggi un criminoso « birth control » dalla pratica individuale tende ad entrare nella legislazione di Stati extraeuropei ed europei, e trovò consensi anche presso l'O.N.U. (cf. *L'Osserv. Rom.*, 8-VI-1952: *Politica demografica all'O.N.U.*), come già presso la Società delle Nazioni (cf. la protesta delle donne cattoliche di tutto il mondo, in *L'Illustr. Vaticana* 1932, n 11, p. 570). La propaganda della Stopes in Inghilterra e della Sanger negli Stati Uniti — che fondarono nei rispettivi paesi le potenti *Lega per il controllo delle nascite* e *il progresso sociale* e *Lega per il controllo delle nascite*, diffusero centinaia di milioni di opuscoli, libri, foglietti, per illustrare i vantaggi economici, sociali, igienici, morali del « birth control », istituirono uffici e cliniche speciali per fornire informazioni gratuite e assistenza medica alle spose — ebbe larghissimo seguito in tutti i paesi e riuscì ad attutire le reazioni del senso cristiano già duramente provato dalle effettive difficoltà del problema. Ancor più nefasta influenza dovette esercitare sulla coscienza popolare l'approvazione data al « birth control » da alcune confessioni protestanti. Nella VII assemblea di Lambeth (1930), la maggioranza dei vescovi anglicani approvava questa decisione: « Qualora si manifesti in modo evidente l'obbligo morale di limitare o impedire la procreazione della prole, la scelta del mezzo deve essere conforme ai principii cristiani. Il primo mezzo è senza dubbio la completa astensione, secondo la necessità, dai rapporti coniugali, in una vita di autodisciplina con l'aiuto dello Spirito Santo. Nullameno, nei casi in cui l'obbligo morale di limitare o impedire la procreazione è chiaramente sentito e d'altronde v'è ragione moralmente grave di non conservare l'astinenza completa, l'Assemblea ammette che si può ricorrere ad altri mezzi purchè ciò si faccia alla luce dei principii cristiani. L'Assemblea insiste sulla condanna risoluta di ogni mezzo di restrizione ispirato dall'egoismo, dalla lussuria o da semplici ragioni di convenienza » (cf. *L' Illustr. Vat.*, 1931, n. 18, p. 51). La formula è ambigua, circospetta, condizionata, ma ammette chiaramente, in alcuni casi, la liceità di pratiche che la legge naturale e cristiana condanna come intrinsecamente disoneste. Più esplicitamente scandalosa è la decisione dell'americano concilio federale delle Chiese cristiane (1931): « La maggioranza della Commissione ritiene che l'uso prudente e ristretto dei mezzi per impedire la generazione della prole fatto dai coniugi è legittimo e morale. I coniugi ricorrono a questi mezzi perchè credono necessario frapporre un intervallo nelle nascite dei figli, di prendere i necessari provvedimenti per l'aumento della famiglia, per la protezione della madre e dei neonati, e perchè le relazioni sessuali fra gli sposi sono legittime in se stesse come espressione dell'unione delle loro anime e dei loro cuori. La Commissione crede che l'astinenza coniugale, tranne rarissimi casi, non può essere considerata come un mezzo di risolvere questi problemi e, nella maggioranza dei casi, non è nemmeno consigliabile » (cf. ivi).

Contro queste aberrazioni occorre riprendere viva coscienza che « qualsivoglia uso del matrimonio, in cui per l'umana malizia l'atto sia destituito della sua naturale virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura » (enc. *Casti connubii*).

BIBL. — JAMES BONAR, *M. and his works*, London 1885. — JOS. GARNIER, in *Bibliot. dell'economista*, II serie, voll. XI-XII, trattati speciali, in fine. — P. JANNACCONE, *Una lettera di M. a Sismondi*, in *Riv. di st. economica*, 7 (1942) 103-11. — A. LORIA, *M.*, Roma 1923. — G. T. GRIFFITH, *Population problems of the age of M.*, Cambridge 1926. — J. J SPENGLER, *French predecessors of M.*, Durham 1942. — W. P. ALBRECHT, *Hazlitt a. M.*, in *Modern language notes* 60 (1945) 215-26. — A. FANFANI, *Storia delle dotrine economiche*. II, *Il naturalismo*, Milano 1946², p. 171 ss. — L. SALLERON, E AMAURY, Y. SALAUN. DE VÉRICOURT, *M. a-t-il menti?*, Paris 1946. — *Marx a. Engels on M. Selections*, con introduz. e note di R. L. Meek, London 1953.

G. B. GUZZETTI, *Sguardo storico-morale ai problemi della popolazione*, con bibliogr., in *Scuola catt.* 79 (1951) 283-343. — B. COLOMBO, *Dinamica della popolazione mondiale*, ivi p. 344-56; cf. anche p. 357–61 (S. GOLZIO). — J. DE CASTRO, *La faim mondiale et le néo-malthusianisme*, in *Economie et humanisme* 2 (1949) 7-15. — A. P. CREW, *Ploughshares into swords*, New-York 1948. — W. VOGT, *La faim du monde*, Paris 1950: l'avvenire è disperato se l'uomo non cesserà dal devastare il suolo naturale e non restringerà d'urgenza la sua pericolosa fecondità (critica valevole per gli Stati Uniti e alcuni paesi coloniali, che l'autore estende a tutto il mondo; conclusione che non tiene conto dell'aspetto morale della generazione). — P. REBOUX, *Trop d'enfants?*, Paris, Denoëbel. — *Li-*

mitazione delle nascite, in *Aggiorn. sociali* 1950, p. 161-72. — *Limitation des naissances et conscience chrét.*, di vari autori, Paris 1950; cf. *Collect. Mechlin.* 21 (1951) 161-71. — A. Brucculeri, *Lo spettro del numero e la crociata malthusiana*, in *Civ. Catt.* 1950-III, p. 113-23. — A. Perego, *L'istanza malthusiana e le risorse naturali*, ivi 1951-II, p. 233-46; estratto, Chieri 1951. — S. Mc Loughlin, *The neo-malthusianism*, in *The Irish theol. Quarterly* 18 (1951) 281-88. — A. Janssen, *Limitation des naissances et conscience chrétienne*, in *Ephem. theol. Lovan.* 27 (1951) 114-27. — R. de Guchtenrere, *Limitation des naissances et conscience chrét.*, in *St. Luc médical* 23 (1951) 111-26. — S. de Estapis, *Problèmes de population et conscience chrét.*, in *Rev. de l'Action populaire* 1951, p. 543-56. — Id., *L'Eglise cath. et les problèmes de la population*, in *Population* 1952, p. 289-306. — C. Mertens, *Doctrine cathol. et problème de la population*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 1042-61. — J. Paquin, *Limitation et régulation des naissances*, in *Relations* (Montréal) luglio 1952. — R. Dittrich, *Konfession und Geburtenproblem*, Wien 1952. — A Messineo, *La propagazione della vita e la morale cristiana*, in *Civ. Catt.*, 1951-IV, p. 609-23. — F. Osborn, *Il pianeta sacchegiato*, vers. it., Milano 1950. — R. C. Cooli, *Human fertility. The modern dilemma*, London 1951 (favorevole a un neo-maltusianesimo selettivo). — R. Sigmond, « *Optimum populationis* » *et adaptatio procreationis*, in *Angelicum* 29 (1952) 141-53. — *Alimentazione e popolaz.*, « *problema mondiale*, in *Aggiorn. soc.*, luglio 1953, p. 241-56; *Conclusioni della XXVI Settim. soc. su* « *I problemi della popolaz.* », ivi, nov 1953, p. 389-96. — *Natalità e famiglia*, di vari autori, a cura del Mov. Laureati di Az. Catt., Roma 1953.

v. anche B. Colombo. *La recente inversione nella tendenza della natalità*, Padova 1951. — G. Pieraccini, *La natalità mondiale umana e la natura equilibratrice*, Roma 1952. — F. Houtlier, *La terre peut-elle nourrir l'humanité?*, in *Etudes*, févr. 1950, p. 171 ss.

MALUSELLI Girolamo († 1541), sacerdote. La B. Margherita di Ravenna († 1505) aveva fondata in quella città una confraternita del Buon Gesù, di cui scrisse la regola Serafino da Fermo. La sua discepola, Gentile da Ravenna, indusse (1526) il M. a fondare l'Ordine dei *Chierici regolari del Buon Gesù*, con la regola di S. Agostino. Giulio III e poi Paolo IV l'approvarono. L'Ordine ebbe vita assai stentata; nel 1651, non contando più che 10 membri, Innocenzo X lo soppresse.

MALVENDA Tommaso, O. P. (1566-1628), n. a Xátiva, m. a Valenza. Domenicano nel 1581, dopo aver per alcuni anni insegnato filosofia e teologia, nel 1601 fu chiamato a Roma dal generale G. Xavierre (dietro consiglio del celebre Baronio), che gli affidò la revisione del Messale, del Breviario e del Martirologio. La sua revisione fu approvata dal capitolo generale del 1605. Affidatagli dallo stesso generale (1605) la compilazione di una grande storia dell'Ordine, non potè, distratto da varie occupazioni, che raccogliere il molto materiale inviatogli da tutte le parti, senza poterlo né vagliare nè ordinare. Edita, contro suo volere, nel 1627 la *Annalium S. O. P. centuria prima* (fino al 1246), non incontrò il favore degli eruditi.

Collaborò ad una nuova edizione dei Padri di Margarine de La Bigne (v.), Parigi 1605. Curò una nuova traduzione, con commento, della S. Scrittura, che, però, per la eccessiva aderenza al testo, è spesso oscura; uscì postuma a Lione nel 1650 in 5 tomi e va fino ad Ezechiele XVI 16. Scrisse pure una grande opera sull'anticristo in 11 libri (Roma 1604; grandemente aumentata, Valenza 1621), un'altra *De paradiso voluptatis* (Roma 1605). Nel 1608 era ritornato in Spagna, ove rimase fino alla morte. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 454-57. — A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, VI, 62-65. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 703-07. — A. Papillon, *Le premier collège historique de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, in *Archivum Fr. Praed.*, 6 (1936) 5-38 (per il M., p. 7 s).

Per l'omonimo domenicano spagnuolo che partecipò alle dispute circa l'Interim di Augusta (v.), cf. Pastor, *Storia dei Papi*, V, p. 530 s, 615.

MAMA, S. v. Mamante.

MAMACHI Tommaso Maria, O. P. (1713-1792), n. a Chio (nell'Egeo), m. a Corneto, famoso storico e polemista. Domenicano a Chio dal 1728, studiò a Firenze. Incominciò ad insegnare al Collegio di Propaganda Fide a Roma nel 1740. Fu poi maestro in teologia e bibliotecario alla Casanatense (1746), presidente del « solitium » per la storia dell'Ordine verso il 1749, segretario della S. Congregazione dell'Indice (1779), maestro del S. Palazzo (1781).

Profondo conoscitore dell'antichità cristiana e della storia dell'Ordine, fecondissimo scrittore, prese parte alle controversie del suo tempo, dando sempre prova di gran dottrina, talvolta in forma troppo viva, e si conquistò la stima di Benedetto XIV e di tutti i contemporanei.

Papillon enumera di lui ben 35 opere a stampa, di inuguale estensione, e 27 mss. Tra le più importanti sono: *Originum et antiquitatum christianarum*, che doveva constare di 20 voll., ma ne uscirono solo 4, in 5 tomi, Roma 1749-55; *De' costumi de' primitivi cristiani*, 3 voll., ivi 1753-54 (Adolfo v. Harnack si servì molto di queste due opere per la sua *Mission und Ausbreitung des Christentums*); *Annales O. P.*, compilati in collaborazione con 3 confratelli (uscì solo il 1° vol. che va dal 1170 al 1221, ivi 1756); *De ratione temporum Athanasianorum*, contro il Mansi, ivi 1748; *Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere*, 3 voll. in 5 tomi, ivi 1769-70; *Epistula de ratione regendae christ. reipublicae* contro il Febronio, 3 voll., ivi 1776-77. Curò pure, col p. Remedelli, l'edizione della *Morale* di S. Antonino, 2 voll. Firenze 1741-46. Per gli altri scritti vedi Papillon. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.* IX, col. 1807-08. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X, col. 1342-47. — A Papillon, *Le premier collège historique de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, in *Archivum Fr. Praed.* 38 (1936) 5-38 (per M. e collaboratori, p. 12-38). — Id., *Opera omnia Th. M. Mamachi*, ivi, 5 (1935) 241-260. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 469-74; cf. col. 132, 133, 335.

MAMANTE (anche *Mammete* o *Mamma*), Santo. Della sua vita non si hanno sicure notizie; in una *Passio*, edita in *Analecta Bolland.*, LVIII (1940) 126-141, è trasformato in figura mitica molto simile a Orfeo. Sembra che venisse martirizzato sotto Aureliano (fine del sec. III), in Cesarea di Cappadocia. Qui la sua festa è la principale della città e sulla sua tomba Giuliano e Gallo gli eressero una grande basilica. Anche a Nazianzo era una

chiesa a lui dedicata. Probabilmente sotto il regno di Leone I, cominciò a esser venerato anche a Costantinopoli, dove gli fu dedicata una chiesa. Verso il 1075 un braccio del Santo fu concesso in reliquia alla cattedrale di Langres sulla Marna. Festa 2 settembre; anche 12 e 13 luglio presso i Greci; 17 agosto presso i Latini.

Bibl. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 17, p. 423-446. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 2 *Sept*, col. 5-7; anche 12 e 13 *Jul.*, col. 817 s. — S. Basilio, *Homilia XXIII*, PG 31, 589-600. — S. Gregorio Naz., *Oratio XLIV*, PG 36, 620 s. — Simeone Metafraste, PG 115, 565-574. — H. Delehaye, *Les origines...*, Bruxelles 1933², p. 44, 168, 174 s, 239, 240 — *Analecta Bolland*, XLVI (1928) 78-80, circa la reliquia di Langres: LV (1937) 21 s., circa l'iconografia: M. è rappresentato con bastone in mano, tunica corta e leggero mantello, forse perchè la leggenda dice che, sfuggito dapprima ai tormenti per opera d'un angelo, si trattenne qualche tempo sulle montagne tra le bestie selvagge; LVI (1938) 153. — Nel museo civ. Correr di Venezia un quadro di Michele Giambono rappresenta il martirio del Santo. — Su *Les chanceliers de St-Mammès de Langres*, v. G. Drioux in *Mém. de la Soc. pour l'hist. du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, 11 (1946-47) 149-53

MAMBRE. — 1) Nome di un querceto dove Abramo (v.), che vi si era accampato, elevò un altare al Signore, e ricevette la nuova della prigionia di Lot, della nascita d'Isacco e del castigo di Sodoma (Gen XIII 18, XVIII). Da alcuni passi (XIII 18) appare situato nel territorio di Hebron (v.); in altri (XXIII 19, XXXV 27) è addirittura identificato con Hebron. Nei pressi di Hebron si mostrava ancora al tempo di Gius. Flavio (*Guerra Giud.*, IV, 533) un terebinto risalente all'epoca della « creazione » (!), adibito a riti superstiziosi. Costantino tentò di ovviare a tale degenerazione cultuale con la distruzione dell'altare o del relativo terebinto, erigendovi al suo posto una chiesa, che va identificata con *Ramet el Khalil* (a c. 4 Km. da Hebron). Nei pressi sussisteva una caverna doppia, detta Macpela, che, comperata da Abramo, servì di sepoltura a lui, a Isacco, Giacobbe, Sara, Rebecca e Lia (XXIII 17 ss).

2) Forse da tale luogo ebbe nome il capo amorrita M., che aiutò Abramo nel liberare Lot (Gen XIV, 13, 24). — L. Hennequin, *Fouilles en Palestine*, in *Dict. de la Bible. Suppl.* III, col. 344-350. — F.-M. Abel, *Mambre*, in *Conférences de Saint-Etiennes*, 1909-1910, Paris 1910, p. 156 ss. — Id., *Géographie de la Palest.*, II, Paris 1938, p. 375 s. — A. E. Mader, *La basilica costantiniana di M. presso Hebron, secondo la tradizione e gli ultimi scavi della Goerres Gesellschaft*, in *Riv. d'archeologia cristiana*, 6 (1929) 249-312 — Id., *Le M. biblique de la tradition primitive*, in *Revue Bibl.*, 39 (1930) 87-117).

3) v. Janne.

MAMERTINO (Carcere). Si trova attiguo alle « scalae gemoniae » che conducono all'« arx capitolina ». Costruito in grandi massi di peperino, consta di due celle sovrapposte. Il vero carcere è la cella superiore, di forma trapezoidale, prigione di stato dell'antica Roma. Ancora non se ne conosce la precisa etimologia. Il cubicolo inferiore è il « tullianum », cosiddetto da « tullos » (polla d'acqua), perchè pare che in origine fosse una conserva d'acqua, come se ne trovano di simili nelle antiche città etrusche. Ne sarebbe una prova la sua costruzione a grossi blocchi disposti in circolo che si restringono verso l'alto dove pare terminassero a volta. Lo si fa risalire al VI-III sec. a. C. Anche questa cella, dopo essere stata congiunta con la superiore, fu adibita a carcere per i malfattori o nemici politici condannati a morte. Vi giacque Giugurta, Vercingetorige, i complici di Catilina e, secondo una tradizione antichissima, l'apostolo Pietro (v.) per nove mesi. Già papa Silvestro consacrò oratorio il M., e nel sec. XVI Giacomo della Porta, per commissione della confraternita dei falegnami, vi edificò sopra una chiesa dedicata a San Giuseppe. La tradizione popolare attribuisce a S. Pietro l'origine della polla d'acqua del « tullianum », nella quale per mano dell'Apostolo sarebbero stati battezzati i suoi carcerieri Processo e Martiniano (v.).

MAMERTO (*Mamerco*), S., arciv. di Vienne in Francia tra il 461 e il 475, fratello del poeta Claudiano Mamerto (v.). La questione tra Vienne e Arles, sulla primazia, era stata risolta da S. Leone M. che aveva assegnato 4 città episcopali suffraganee a Vienne e 9 a Arles (Jaffè, *Regesta*, I, Lipsia 1885, n. 446 [2 e 450; S. Leone, *Epist.* 66, PL 54, 883 s; Jaffé, n. 446, si riferisce, come sembra, a una lettera falsa, PL 54, 1237). M. fu accusato di abuso di potere nella consacrazione del vescovo di Die. Ilario papa lo chiamò (463) a scolparsi davanti a Leonzio vescovo di Arles, perdonandogli, su richiesta dei vescovi della provincia, ma minacciandolo di togliergli i suffraganei se avesse ancora violato i diritti del metropolitano di Arles (Jaffè, n. 556 s; Ilario, *Epist. 9* e *11*, PL 58, 27 e 29).

Il nome di M. è legato alla Litania minor (v.) o Rogazioni, di cui è, in certo senso, istitutore. Il motivo dell'istituzione è diversamente raccontato da Sidonio Apollinare (*Epist 5*, 14; PL 58, 544), che la riconnette col desiderio del vescovo di sopprimere certe *supplicationes* (= litanie) che già si praticavano per impetrare la protezione divina sulle campagne, ma che si facevano male, e da S. Avito (*Homil. de rogat.*, PL 59, 288), che le vuole istituite in occasione di speciali turbamenti atmosferici e tellurici.

M. fu dei 30 vescovi del sinodo di Arles che ricevettero la professione di fede del prete Lucido (v.) Il suo corpo portato da Vienne a S. Croce di Orléans, fu bruciato nel 1563 dai calvinisti. Festa 11 maggio. — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 11, p. 629-32. — Tillemont, XVI, 104-26.

MAMERTO di Guzman. v. Mannes di G.

MAMERTO Claudiano. v. Claudiano M.

MAMMA, MAMMETE. v. Mamante.

MAMMONA, personificazione retorica della ricchezza materiale, usata da Gesù (Mt VI 24; Lc XVI 9, 11, 13). Il termine aramaico *māmōnā* significa « confidato, depositato ». Un analogo termine fenicio significa « ricchezza », come nota S. Agostino: (« il denaro in punico si dice M. », PL 34, 1290).

MAMMOTHREPTUS (= nutrito al seno?), o *Mammotractus*, *Mammotrectus*: libro di scuola contenente l'ortografia, l' accentuazione, la spiegazione etimologica e grammaticale, talora con notizie archeologiche, di tutte le parole difficili che s'incontrano nella Bibbia latina, nei prologhi di S. Girolamo, nelle ore canoniche, nelle leggende dei Santi.

L'autore, il minorita Giovanni Marchesito di Reggio, che nel 1300 apparteneva alla custodia di Ferrara (WADDING, *Script.*, Roma 1650, 247), così spiega il titolo nella prefazione: *Quia morem geret talis decursus paedagogi qui gressus dirigit parvulorum, Mammotrectus poterit appellari.* Pare che questa strana parola sia la corruzione di altra adoperata da S. Agostino (*adhuc lacte vis nutriri et fies mammotreptus, quales dicuntur pueri qui diu sugunt, quod non decet, Serm 2*, in Ps. XXX, PL 36, 246) e divenne anche *Mammotretus, Mammetractus, Marmotret, Malmotretto*... (da essa deriva forse il dialettale *marmocchio* per indicare un fanciullo inesperto). La prima edizione a stampa apparve nel novembre 1470 a Beromünster e a Magonza. Al 1521 si contavano già 32 edizioni. Altre edizioni presso FABRICIUS, *Biblioth. lat.*, V (Padova 1754) 11. — TIRABOSCHI, *Bibliot. modenese*, Modena 1781, III, 153; VI, 135. — BERGER, *De glossariis et compendiis exegeticis medii aevi*, Parigi 1879, p. 31 ss.

MANA, vocabolo originario del Pacifico, comune a molte lingue melanesiane e polinesiane, designante la qualità, temporanea o permanente, di un oggetto qualsiasi, animato o inanimato, per la quale l'oggetto produce effetti inabituali strani, che destano stupore. Il M. non sopprime le doti essenziali dell'oggetto, ma le sovresalta, per cui la persona o la cosa che ne è fornita produce, sia nel bene che nel male, gli stessi suoi effetti specifici naturali ma in grado eccellente, straordinario, che suscita meraviglia. Il concetto del M. è comune ai popoli PRIMITIVI (v.), presente anche presso popoli non primitivi, sotto diverso nome: l'*orenda* per gli Irochesi, il *manitù* per gli Algonchini, il *wakan* o la *wakonda* per i Sioux... (v. MAGIA). Per fare qualche esempio, « è M. » o « ha del M. » l'uomo che è più forte, più ingegnoso, più bello, più fortunato degli altri, la radice di una pianta potentemente velenosa, una bevanda inebriante, un uccello che costruisce un nido strano, lo strumento musicale o meccanico che, manovrato da un individuo, dà effetti insoliti (ha del M. lo strumento, ma può avere del M. lo stesso individuo che usa lo strumento con abilità straordinaria e anche l'individuo che l'ha costruito con abilità non comune), una pianta particolarmente frutifera, un'arma particolarmente micidiale, un oggetto usato per il compimento di un rito sacro...

Il M, per se stesso come virtù naturale, non è personale, non è spirito, non ha nè intelligenza, nè volontà. Richiama quelle « qualità occulte » cui si appella la credenza nella MAGIA (v.); ma si distingue dalle « qualità occulte » e dalle « forme sostanziali » schernite dagli antiscolastici dei secc. XVI e ss. perchè queste erano postulate a spiegare il comportamento « normale » o « ordinario » delle nature.

La credenza nel M. si inserisce nei sistemi religiosi dei popoli. Ora è considerato un dono degli dei o degli spiriti (con che si intende spiegare le stranezze del « caso » o della « fortuna », come si dice tra noi); ora si crede trasferito o indotto da un oggetto a un altro (ad es., dal costruttore dello strumento allo strumento stesso), con o senza intervento di appositi riti; ora è visto semplicemente come virtù naturale intrinseca dell'oggetto in cui si manifesta. Solitamente la credenza nel M. assume aspetto religioso superstizioso, generando un sentimento numinoso dell'invisibile sopranormale e regolando la condotta dell'individuo. — R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891. — R. R. MARETT, *The tabu-mana formula as a minimum definition of religion*, in *Archiv f. Religionswiss.* 1909, p. 186-92. — Cf. ivi 1929, p. 92-112 (R. TURNWALD), 1931, p. 293-394 (*M. u. Seele*, di R. ARBMANN). — P. SAINTYVES, *La force magique: du M. des primitifs au dynamisme scientifique*, Paris 1914. — J. RÖHR, *Das Wesen des M.*, in *Anthropos* 14-15 (1919-20) 97-124. — F. R. LEHMANN, *M., der Begriff der « ausserordentlich Wirkungsvollen » bei Südseevölker*, Leipzig 1922. — W. HOWELLS, *Les païens*, vers. di R. de Saint-Seine, Paris 1950, p. 33 ss. — G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence*, ediz. franc., Paris 1948 (v. tavola analitica, *Mana*).

MANAHEM (ebr. *Menaḥēm*), re d'Israele, che governò per 5 anni a Samaria (742-737 a. C.). Era figlio di Gadi da Tirsa. Quando Sellum usurpò il regno, si rivolse contro di lui e, occupatane la capitale Samaria, lo uccise dopo un solo mese di governo. D'animo crudele, mise a ferro e fuoco Tapsa (Tifsaḥ), perchè s'era opposta al suo passaggio. Dal profeta OSEA (v.) conosciamo le torbide condizioni del tempo, pieno di dissensi, violenze ed immoralità. Nel 738, quando l'esercito del re Ful (Tiglatpilesar III) ne invase il regno, egli dovette sborsare un tributo di 1.000 talenti argentei (= circa 1 800.000 dollari). Probabilmente egli stesso lo aveva chiamato perchè lo aiutasse a tenere lo scettro in pugno (IV Re XV 19); era costume dei re assiri di far pagare cari i loro interventi.

In una iscrizione Tiglatpilesar si vanta di aver riscosso « da Kuštaspi di Kummuh, da Rasūnu di Damasco (= Rasin, cf. IV Re XV 37), *da Menihimme* di Samaria. . » un tributo in oro, argento, avorio, ecc., confermando così il racconto biblico — Cf. A. POHL, *Historia populi Israël a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933, p. 98-102. — G. RICCIOTTI, *Storia d' Israele*, Torino 1934, p. 417-19.

MANANET Y VIVES Giuseppe, n. il 7-I-1833 a Tremp (Spagna), m. il 17-XII-1901 a Barcellona, fondatore (a Tremp, 19-III-1864) dei *Figli della S. Famiglia* (v. RELIGIOSI VI 46) e delle *Figlie della S Casa di Nazareth*.

Dodicesimo ed ultimo figlio di piissimi genitori, respirò in famiglia la devozione alla S. Famiglia, « la perla delle devozioni » (Benedetto XV), di cui sarà l'apostolo. La povertà non gli consentì di pagar le spese degli studi: compì il ginnasio nel collegio scolopio di Barbastro prestandosi come cameriere; fece il corso di filosofia nel Seminario di Lerida allogandosi come servitore presso due famiglie del luogo; attese alla teologia nel Seminario della sua diocesi, Seo de Urgel, ospitato in un pensionato di giovani poveri e poi nel palazzo vescovile come domestico personale del vescovo Caixal Estradé.

Ordinato sacerdote (9-IV-1859), fu trattenuto da quel vescovo, che ne aveva conosciute le eccezionali virtù, e nominato maggiordomo, bibliotecario, segretario della S. Visita. Si consacrò anche alla predicazione e alla confessione, con grande frutto per le anime. E sognava di realizzare una Congregazione religiosa per l'educazione della gioventù e per la restaurazione della famiglia cristiana sul modello della S. Famiglia.

Dopo 5 anni di ministero intenso, comperata coi pochi risparmi una casa nella nativa Tremp, vi andò

ad abitare, benedetto dal suo vescovo, insieme con alcuni sacerdoti e studenti del Seminario di Seo de Urgel, che egli aveva guadagnato al suo ideale. Là dove è l'odierno Collegio S. Giuseppe nasceva (1864) la Congregazione dei « Figli della Sacra Famiglia ». Il 2 febbr. 1870, M. pronunciò i voti religiosi insieme ai primi quattro confratelli. Lavorava tanto per la causa di Dio che il suo vescovo gli scriveva: « So che ti stai ammazzando col troppo lavoro per l'incremento della tua Congregazione e per la predicazione e la scuola... Ti consiglio di moderarti un poco, altrimenti perderai la salute ».

Nel settembre 1868 scoppiava la rivoluzione e la persecuzione religiosa, particolarmente sentita nella Catalogna. Fuggito coi suoi collaboratori il parroco di Tremp, al M., rimasto solo il vescovo affidava la reggenza della parrocchia. Si profuse per tutti con eroica carità. Cercato a morte e sentendosi mal sicuro a Tremp, si ritirò a Barcellona. Qui, senza fondi, travestito, riuscì ad aprire una scuola. Nel 1873 era di nuovo a Tremp, dove fece rifiorire il collegio di S. Giuseppe. L'imperversare della guerra civile lo costrinse a riprendere la via di Barcellona. Vi fondò diverse scuole, un collegio d'insegnamento primario e secondario, presso S. Andrés de Palomar, dopo aver predicato una missione prodigiosamente fruttuosa. Nel 1877 il collegio divenne la casa madre, donde germogliarono numerose altre istituzioni.

La S. Sede, il 30 aprile 1887, gli inviava il « decretum laudis » per la Congregazione dei Figli della S. Famiglia. Il 7 agosto 1887 la fondazione di M. otteneva il riconoscimento giuridico civile per decreto reale. E moltissimi persecutori si tramutavano in ammiratori.

Per gratitudine a Dio il M. volle pellegrinare a Roma, a Loreto ed a Lourdes. Ne tornò infiammato di nuova zelo e riprese a fondare case, scuole, collegi ed a propagare la divozione alla Sacra Famiglia, convinto « che in breve sarà la divozione più popolare, più cara a tutti i buoni, che ristaurerà i costumi del domestico focolare non appena i popoli e le famiglie la conosceranno e l'ameranno ».

Nel 1900 il M. a Roma ebbe dal Papa il cardinale Vives y Tuto come protettore: era l'anticipazione della definitiva approvazione canonica, che fu concessa il 22 giugno 1901. Ricevendola il M. esclamò: « *Nunc dimittis!* Son più soddisfatto, vedendoci approvati dal Papa, che se un Angelo mi avesse assicurato la mia opera; poichè nell'assicurazione angelica potrebbesi sospettare illusione: l'approvazione del Vicario di Cristo, invece, è reale e per tutto il mondo! »

Intensificò la sua attività. A chi gli diceva di non gravarsi di debiti, rispondeva sorridendo: « Pagheremo tutto: quando si lavora per la S. Famiglia, S. Giuseppe, il capo, è colui che paga ». Il 15 ottobre 1901 aveva la consolazione di riaprire la culla della sua Congregazione a Tremp, dopo altri 15 anni di chiusura. Fece l'ultima visita alla Madonna di Valle de Flores, la patrona della sua città natale. Lasciata Tremp, si ritirò a Barcellona per prepararsi alla festa dell'Immacolata. Dopo le funzioni religiose, si mise a letto peggiorando rapidamente. Il 17 dicembre 1901, invocando la S. Famiglia, spirava santamente.

La divozione alla S. Famiglia da lui promossa ebbe un meraviglioso incremento con la bolla *Neminem fugit* di Leone XIII (1892). Pio X, con breve del 15 dic. 1909, nominava i religiosi del M. promotori e zelatori perpetui del culto alla S. Famiglia. Si deve al loro zelo se Benedetto XV ne ha esteso la festa alla Chiesa universale. Nel 1928 alla Congregazione del M. fu affidato il segretariato mondiale dell'associazione della S. Famiglia, eretta da Leone XIII nel 1892.

Il M. lasciava ai suoi figli le *Regole*, nelle quali inculca « che si promuovano dai suoi con tutte le loro forze il culto, l'imitazione e la gloria della S. Famiglia »; ai fedeli, il *Trisagio* da lui composto in onore della triade terrena, la rivista da lui fondata *La Sagrada Familia:* e molti scritti che celebrano quella devozione, fra cui *La escuela de Nazareth*. In onore della S. Famiglia il M. aveva realizzato anche un maestoso tempio a Barcellona.

La sua causa di beatificazione è stata introdotta a Roma. La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942[2]) porta per i preti e coadiutori Figli della S. Famiglia: 76 membri (di cui 5 novizi) in 13 case e 1 di noviziato. — L. Acquistapace in *L'Osserv. Rom.*, 9-10 genn. 1950.

MAÑARA Idelfonso (1653–1726), di Milano, oratore, generale dei Barnabiti, dal 1716 vescovo di Bobbio. Insegnò filosofia a Lodi e a Udine, teologia a Macerata e a Montù Beccaria. Applicatosi alla predicazione, tenne quaresimali a Bologna, a Milano in S. Alessandro e in duomo, dove attrasse tanta folla quanta non si era mai vista, a Vienna nella cappella imperiale, a Venezia, a Torino, ecc. Eletto due volte generale dei Barnabiti (1704–10 e 1716–17), portò nel governo intuizione, prontezza, prudenza, zelo straordinari. Curò l'osservanza religiosa, il bene delle anime e il fiorire degli studi. Presiedeva più coll'esempio e coll'affabilità che col comando o col rigore, favoriva i buoni e si faceva temere dai trascurati. Non risparmiava fatica, scritti, esortazioni, conferenze in pubblico e in privato, viaggi e visite per incitare o correggere, rendendo accette le sue attenzioni. A Bobbio fondò il Seminario, ricostruì il palazzo vescovile, rinnovò la decorazione della cattedrale con bei dipinti e l'arredò di degne suppellettili, fondò nuove parrocchie. Il suo zelo fu infaticabile; si portò di persona nei luoghi della diocesi più sperduti tra i monti, dove da sessanta anni non si vedeva il vescovo: derelitti, poveri, infermi trovavano in lui una carità inesauribile. Promosse la riforma del popolo e del clero, inculcando la frequente predicazione. Fino a morte sostenne questa attività pastorale troppo gravosa ai suoi anni avanzati.

Egli era stato incaricato di iniziare a Como i processi per la beatificazione di papa Innocenzo XI. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 392–394. — O. Premoli, *Stor. dei Barnab. dal 1700 al 1825*, Roma 1925, p. 11-19, 33–36. — L. Levati, *Vescovi barnabiti liguri*, Genova 1910, p. 337–435.

MAÑARA (*de*) **Miguel** (c. 1626-1679), n. e m. a Siviglia. Il celebre *Don Juan*, tanto noto come maschera teatrale e mito letterario, fu un personaggio reale, che non morì impenitente, ma si convertì. Cuore generoso, assetato di espiazione e di amor di Dio, il M. terminò i suoi giorni come priore dell'ospedale di Siviglia, in concetto di santità, per cui già nel 1680 si iniziò il processo informativo per la sua beatificazione (negli archivi della Caridad di Siviglia). — Esther Van Loo,

Le vrai Don Juan : Don M. de M., Paris 1950. — A. Garcia Figar, *Un asceta desconocido: M. de M. Vicentelo de Leca, caballero de la Orden de Calatrava*, in *Rev. de espiritualidad* 10 (1951) 301–14.

MANASSE. — 1) Primogenito che Giuseppe l'ebreo ebbe dalla moglie Asenat, figlia di Potifare, un sacerdote di On, ed in cui perciò, come nel fratello Efraim, confluirono le due razze egizia ed ebrea. Il nonno Giacobbe nel benedire i due fratelli, incrociò le braccia, in modo che la destra si ponesse sul prediletto Efraim posto alla sua sinistra e la sinistra sul maggiore M., quasi a simboleggiare la preminenza che Efraim avrebbe avuto sul fratello (Gen XLI 50 s, XLVIII 8-21).

La sua posterità raggruppata in 7 famiglie, di cui una era oriunda dal figlio Machir e le altre 6 dal nipote Galaad, costituì una delle 12 tribù israelitiche, che si sistemò parte ad oriente e parte ad occidente del Giordano (Gen L 23; Gios XVII 1 s). Nel primo censimento del deserto contava 32.000 maschi e nel secondo 52.700 (Num I 34 s, XXVI 34). I manassiti, dopo la sconfitta di Sehon e di Og, si stabilirono, per metà, nel territorio di Galaad e di Basan, pur assicurando la propria collaborazione nella conquista della Cisgiordania (Num XXXII 33–42; Gios I 12–18). L'altipiano orientale da essi occupato risulta tuttora il granaio di gran parte della Siria, e mostra i resti di antiche città, segno della fertilità e della vita che vi pulsava. A mezzogiorno i manassiti si spinsero sin verso Mahanaim (Gios XIII 29–33). L'altra metà della tribù di M. si stanziò ad occidente del Giordano, a settentrione di Sichem nella Palestina centrale, spingendosi sino al Mediterraneo e confinando a nord con la tribù di Aser e di Issacar. I cananei che abitavano le importanti città della regione, non essendo stati totalmente distrutti, furono sottomessi al loro dominio (Gios XVII 12 s; Giud I 27 s).

Il giudice Gedeone era un manassita (Giud VI 15). Alcuni manassiti aderirono a Davide esiliato a Siceleg (I Par XII 19 s), mentre altri, in numero di 18.000, gli resero omaggio e sudditanza mentr'egli regnava a Hebron (ivi XII 31). Parecchi di loro, dopo la separazione delle tribù, passarono ad Asa appena s'accorsero che il Signore era con lui (II Par XV 9), così come molti d'essi parteciparono alle grandi Pasque indette da Ezechia e Giosia (ivi XXX 1, XXXI 1, XXXIV 6,9). I manassiti orientali spintisi contro gli agareni presero possesso della loro contrada, ma furono poi portati in esilio da Tiglatpilesar (I Par V 18–26). Cf. A. Bergman, *The israelite tribe of half-Manasseh*, in *Journal of Palest. orient. Society*, 16 (1936) 224-254. — A. Fernandez, *Problemas de topografia palestinense*, Barcellona 1936, p. 45–71.

2) Figlio e successore del re Ezechia, governò la Giudea dal 690 al 642. Salito al trono a soli 12 anni, fu totalmente sotto l'influsso del partito antijahvistico, prima soffocato dal padre, e in completa sudditanza dei re assiri (Assarhaddon e Asurbanipal), cui pagò regolare tributo. Di qui il rifiorire dell'antico culto cananeo di Baal, il pullulare dei riti accadici in onore dell'esercito del cielo (Shamash « sole », luna, Istar « regina del cielo », Ger VIII 2, VII 8); non mancavano gli abiti « stranieri » rispecchianti la moda assira (Sof I 8). Egli che aveva immolato il proprio figlio agli dei, non si peritò di soffocare nel sangue ogni voce, che, come quella di Isaia, aveva osato opporsi al suo modo d'agire (4 Re XXI 18).

Al tempo dell'insurrezione, tosto fallita, di Shamash-shum-ukin, re di Babilonia, contro il fratello Asurbanipal, anche M. si sganciò dal controllo assiro; ma ben tosto fu da Asurbanipal, vittorioso, tradotto prigioniero a Babilonia. Quivi riottenne la libertà ed il regno, secondo un sistema caro al re assiro che sperava così procurarsi dei preziosi alleati (cf. lo stesso caso di Neco, re di Menfi). Così M., convertito alla vera religione, ripristinò il culto nazionale e fortificò la sua frontiera verso l'Egitto (I Par XXXIII 12–19). Dopo 55 anni di regno lasciò il trono ad Amon. — Cf. A. Pohl, *Historia populi Israël a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933, p. 147 ss. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, p. 461 ss.

3) Per la preghiera di M. v. Apocrifi.

MANASSE I, di nobile lignaggio, salì per simonia all'arcivescovado di Reims (c. 1067). Dopo i primi anni di condotta regolare, si palesò violento, vanitoso, di inclinazioni guerriere, fastoso, di sentimenti profani, spregiudicato trafficatore di benefici. S. Brunone (v.), che si era levato contro la sua condotta, fu espulso. Già M. si era dovuto scusare nel 1074 con Gregorio VII di non aver fatto la visita *ad limina* e il Papa, allora, accolse la scusa (*Epist.* II, 32 del dic. 1074, PL 148, 387). Nel marzo 1075 Gregorio VII gli rinfaccia una grave negligenza (*Epist.* II, 56, PL 148, 409 s); peraltro il giorno seguente gli affida un compito delicato (*Epist.* II, 58, PL 148, 410). La rottura fra M. e la S. Sede è in atto già nel 1078. Le lagnanze contro di lui continuavano a giungere ai legati papali Ugo vescovo di Die e Ugo abbate di Cluny, i quali gli intimarono di comparire al sinodo di Autun per discolparsi. M. si rifiutò. E fu condannato. La condanna parve ad alcuno troppo severa; e Gregorio VII protestò di aver agito con moderazione, non già secondo il rigore dei canoni (*Epist.* V, 17 del marzo 1078, PL 148, 502 s). Da questa lettera sappiamo che M., « in multis accusatus », si ritrattò e sul corpo di S. Pietro giurò che in seguito sarebbe stato obbediente ai richiami del Papa e dei suoi legati e avrebbe amministrato i beni della sua Chiesa a onore della Chiesa. Dopo di che fu restituito nel suo ufficio (cf. anche PL 148, 741–44). Ma già nell'agosto 1078 Gregorio VII deve di nuovo lagnarsi con lui (*Epist.* VI, 2, PL 148, 510 s); e nello stesso giorno incarica i due legati di por fine alle querele di M. (*Epist.* VI, 3, PL 148, 512 s). All'inizio del 1080 Gregorio VII con nuova lettera a Ugo di Die, invitava il legato a chiamare M. davanti al futuro concilio di Lione, mentre con lettera diretta allo stesso M. (*Epist.* VII, 12 del 3-I-1080, PL 148, 555 ss), intimava al malvagio di comparire in concilio, rifiutando di accettare le sue scuse M. disprezzò la citazione e tentò perfino di corrompere Ugo di Die. Pertanto il conc. di Lione (fine di gennaio o inizio del febbraio 1080) lo depose. La sentenza fu confermata dal sinodo romano della Quaresima 1080. Gregorio VII la notificò per lettera al clero e al popolo di Reims (*Epist.* VIII, 17, PL 148, 590 s), al conte Ebolo (*Epist.* VIII, 18, PL 148, 591 s), ai suffraganei di Reims (*Epist.* VIII, 19, PL 148, 592 s) invitandoli a resistere a M. e ad eleggere un nuovo arcivescovo, mentre ingiungeva a re Filippo di cessare dal favorire M. (*Epist.* VIII, 20, PL 148,

593 s). La notificò pure per lettera a M. (*Epist.* VII, 20 del 17-IV-1080, PL 148, 563 s), concedendogli, « per troppa misericordia », di potersi scolpare presso alcuni vescovi prima della festa di S. Michele, se avesse avuto speranza di provare la sua innocenza e di ottenere giustizia; peraltro nel frattempo avrebbe dovuto restituire tutti i diritti a Manasse (v. sotto), a Brunone e agli altri che lo avevano accusato, permettere a quei chierici che per tanto tempo avevano sofferto l'esilio a causa della giustizia, di servire Dio con sicurezza nella Chiesa, e avrebbe dovuto lasciar libera la sede fino alla prossima Ascensione ritirandosi a Cluny o a Chaise-Dieu con un solo chierico e due laici a proprie spese. « Se, poi, concludeva il Papa, non accoglierai neanche questa concessione, *scias quoniam iniquitatem tuam ulterius portare non possumus*, e non solo rimarrà irreformabile la sentenza di deposizione ma ti sarà negata ogni udienza per l'avvenire ». Hefele-Leclercq, V-1, 267 s, 281.

Il seguito di questa triste storia non ci è noto. Si narra che M., falliti i tentativi di rioccupare la sede, andò in Terrasanta, ove fu fatto prigioniero. Liberato nel 1099, passò gli ultimi anni errabondo nella miseria e nell'ignominia. Pare che morisse con sentimenti di penitenza. — H. Gaul, *Manasses I, Erzbischof von Reims. Ein Lebensbild aus der Zeit der gregorianischen Reformbestrebungen in Frankreich*, Essen 1940. — J. R. Williams, *Archbishop M. I of Rheims and pope Gregory VII*, in *American hist. Review* 54 (1949) 804-24.

Nella sua storia appare un **Manasse** che con S. Brunone resistette contro i suoi misfatti (v. S. Gregorio VII, *Epist.* VII, 20, PL 148, 564). A costui probabilmente accenna una lettera di Ugo di Die (allora arcivesc. di Lione) al Papa (PL 148, 744 s), che raccomanda al Papa M., « amicum nostrum in Christo », e Brunone. Da questa lettera apprendiamo che M. irregolarmente occupò la sede di Reims e poi la dimise nelle mani di Ugo nel conc. di Clermont (« in Claromontano concilio Remensis Ecclesiae male acquisitam praeposituram in manu nostra dimisit », col. 745 A). Ugo peraltro pensa che questo M. e Brunone, avendo sofferto per il nome di Gesù, sono degni di essere dal Papa confermati « in his quae Dei sunt » e gli saranno utili consultori e cooperatori in Francia. Sappiamo che al conc. di Clermont (1095) furono deposti due vescovi per aver ricevuto gli Ordini sacri in un solo anno, senza osservare gli interstizi canonici. Tuttavia alla fine del concilio, su domanda degli altri vescovi, Urbano II accordò che fossero reintegrati. Difatti un M. (Manasse II), arcidiacono e tesoriere a Reims, vi divenne poi arcivescovo successo a Rainoldo. Nel marzo 1095 era stato ordinato diacono da Lamberto vescovo di Arras, pochi giorni dopo aveva ricevuto il presbiterato da Ugo di Soissons e nella domenica seguente (29 aprile 1905) l'episcopato dallo stesso Ugo (cf. PL 162, 653).

Intervenne al concilio di Troyes dell'aprile 1104 (Hefele-Leclercq, V-1, 481). Morì il 15-X-1106, lasciando la diocesi in grande turbolenza per la elezione del successore. Di lui ci giunsero parecchie lettere a Lamberto vesc. di Arras (PL 162, 650 s, 652, 653 s, 660, 661, 663, 666 s, 668 ss, 673 s, 675, 676) e ad altri (PL 162, 654 ss, 666, 670, 678).

A lui furono indirizzate e di lui parlano lettere di Lamberto d'Arras (PL 162, 651, 664, 674 s), di Urbano II (PL 162, 652 ss, 665), di Pasquale II (PL 162, 678 s).

MANASSE (*ben*) **Israel** (1604-1657), celebre rabbino, nativo di Lisbona, m. a Middelburg. Lasciò il rabbinato di Amsterdam per recarsi a Londra (1655), ove dimorò due anni, allacciando strette relazioni politiche con Cromwell. Morì nel viaggio di ritorno. Fu amico di Rembrandt, che ne fece il ritratto. Ebbe vasta corrispondenza con dotti cristiani. Grande fama gli procurò l'opera *Esperanza d'Israel*, dove espone la sua profonda fede messianica. Poichè credeva che l'avvento del Messia e la conseguente riunione di tutti gli ebrei doveva essere preceduta dalla loro dispersione in ogni regione della terra, s'adoprò molto per favorire il ritorno degli ebrei in Inghilterra. Nell'opera *Nishmath hayim* (= anima della vita), raccogliendo, invero senza ordine, diversi materiali della letteratura ebraica, della Kabbala, del platonismo, sostiene la natura divina e l'immortalità dell'anima.

MANASSEI Giuseppe Maria, O.M. Cap. (1685-1762), da Terni, generale dell'Ordine. Un suo interessante epistolario è pubblicato in *L'Italia francesc.* 14 (1939) 330, 341, 435-40; 15 (1940) 20-28, 90-100.

MANCA Raffaele, S.J. († 15-X-1741), apostolo delle Puglie e particolarmente di Taranto, circa il quale v. Fr. Ruggeri, *Il Servo di Dio p. R. M.*, Taranto 1941.

MANCIA. v. Regalie.

MANCINI Maria, al secolo *Caterina* (**B.**), O. P. (c. 1355-1431), n. e m. a Pisa, zelante riformatrice. Sposatasi due volte e rimasta sola a 25 anni per la morte del secondo marito e dei figli, si diede a vita più austera e penitente. Per influsso di S. Caterina da Siena si fece terziaria domenicana nel monastero di S. Croce (circa 1376), passando poi in quello di S. Domenico insieme alla Beata Chiara Gambacorta (v.). Pio IX ne approvò il culto nel 1855. Festa 28 gennaio (nell'Ordine, 22 dic.). — G. Sainati, *Vita*, Bologna 1890. — A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, III, 583-93. — M. de Ganay, *Le beate domenicane*, I (Roma 1938) 203-218. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 36-37. — *Vies des Saints et des Bienh.*, I (Paris 1935) 447-50.

MANCINO Salvatore (1802-1866), sacerdote siciliano, professore di filosofia dapprima al monastero benedettino di San Martino della Scala presso Palermo, poi a Palermo nel collegio di S. Rocco e nel Seminario. Ispirandosi al Cousin, compilò *Elementi di filosofia* (2 voll., 1835, 1857[3]) che furono adottati in tutte le scuole della Sicilia. Egli accoglie il metodo psicologico, appoggiato sullo studio di diversi sistemi. Tuttavia distingue nettamente l'eclettismo dal sincretismo, « il quale consiste nel progetto stravagante di mettere d'accordo tutte le sètte e le opinioni dei filosofi. L'eclettismo non è un nuovo sistema, ma un metodo, il metodo di critica applicato ai sistemi filosofici ». Parlando di quest'opera, Cousin, in un suo discorso alla Camera dei Pari, diceva: « In Sicilia, a Palermo, . . . al Seminario arcivescovile, vi è ancora un corso completo di filosofia. Questo corso è stampato, è tra le mie mani. È esattamente il corso di filosofia che si fa oggi nei collegi di Parigi: le stesse materie, le stesse divisioni, potrei dire lo stesso spirito, la stessa tendenza, e questo manuale ha per autore un degno e virtuoso prete » (2 maggio 1844).

Nel 1836 il M. occupò la cattedra di logica e di metafisica all'università di Palermo. Nel 1842 fu fatto canonico della cattedrale. Nel 1858 venne chiamato a far parte della consulta di Stato del regno di Sicilia. Dopo la caduta dei Borboni, perdette anche la cattedra di filosofia.

Altre opere del M.: *Sugli elementi di filosofia di S. Mancino, lettere due al chiar. sign. Baldassare Poli, professore di filosofia a Milano*, 1835; *Riflessioni sull'avvertimento premesso da Vittorio Cousin alla terza ediz. dei Frammenti filosofici*, 1840; *De philosophiae methodo*, 1841; *Sull'importanza dello studio dell'umano pensiero per la scienza de' fatti umani*, 1842. — Vinc. di Giovanni, *Salvatore Mancino e l'eclettismo in Sicilia*, Palermo 1867.

MANCIO *de* Corpore Christi, O. P. (c. 1504–1576), n. a Becerril de Campos, m. a Salamanca, lodatissimo dai contemporanei per sodezza di dottrina e prontezza d'intelligenza. Domenicano a Salamanca dal 1524, discepolo del de Vitoria e condiscepolo di Andrea di Tudela, Melchior Cano e Martino di Ledesma, si addottorò in teologia nel 1546, indi insegnò nelle celebri università di Alcalà (1548–64) e di Salamanca (1564–76), succedendo a de Sotomayor (v.) e precedendo Bartolomeo de Medina (v.). Sono ancora manoscritti i suoi *Erudita in universam S. Thomae Summam eiusque interpretem Cajetanum commentaria*. Con coraggio pari alla competenza approvò il *Catechismo* di B. Carranza (v.), diede giudizio favorevole degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio di Loyola (v.) e della spiritualità di S. Teresa (v.), difese dai sospetti gli agostiniani Luigi di Leon (v.), de Greyal, Martinez de Cantalapietra, sfidando gli inquisitori spagnuoli e subendo egli stesso due volte denuncia presso il S. Uffizio. — Quetif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 243-44. — *Ciencia Tomista*, 13 (1916) 259 s; 26 (1935) 7-103 (V. Beltran de Heredia). — A. Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theol.*, Graz 1924, p. 56.

MANCIURIA, anticamente vicereame della Cina, dal 1914 la regione è designata come « le 3 province esteriori ». Dal 1932 al 1945 fu Stato indipendente, creato sotto gli auspici del Giappone, inclusovi anche il Jehol, da esso occupato. Nel 1934 vi fu messo a capo come monarca l'antico spodestato imperatore della Cina, Pu-Yi. Con la disfatta del Giappone (1945) la M., nei suoi antichi confini, tornò ad essere parte integrante della Cina. Fu invasa dalle truppe sovietiche che assicurarono condizioni di favore. È regione fertilissima e abbondante di ricchezze forestali e minerarie. — Superficie, kmq. 1.058.814. Popolazione, 38.270.000 ab. (De Agostini 1951).

Il cristianesimo penetrò in M. sotto la forma del nestorianismo; di cattolici i Francescani del secolo XIII non vi trovarono che alcuni pochi deportati. Nel sec. XVII altri missionari vi penetrarono, ma soltanto di passaggio, nè i cristiani esiliativi al sec. XVIII e XIX dal governo persecutore della Cina, poterono influire gran che sulla popolazione locale. Soltanto nella riorganizzazione missionaria fatta da Gregorio XVI, la M., staccata da Pechino ed eretta in vicariato apost. a sé (1838), fu affidata (1840) alle Missioni Estere di Parigi. Nel 1840 se ne stacca la Mongolia (v.) che passa ai Lazzaristi. Nel 1898 viene divisa in due: M. meridionale e M. settentrionale (dal 1924 chiamate *Mukden* e *Kirin*), rimanendo entrambi alle Missioni Estere parigine.

I cristiani, da 6.000 che erano alla fondazione della missione, salirono a 15.000 nel 1892. Col sec. XX la M. viene suddivisa in parecchie altre missioni. Nel 1928 da Kirin si stacca *Tsitsihar*, che passa al nuovo istituto missionario svizzero di Betlemme; *Yenki* (1928) vien data ai Benedettini bavaresi; *Kiamusze* ai Cappuccini austriaci; nel 1929 si forma *Szepinghai* da Mukden e da Jehol che passa al nuovo Istituto missionario canadese; questo poi (1939) assume pure la nuova missione di *Lintug*, filiata dalla precedente; nel 1932 da Mukden s'era formata quella di *Fushun*, affidata ai padri americani di Maryknoll. Il *Jehol*, staccato dalla Mongolia nel 1883, è diretto dai padri belgi di Scheut; nel 1932 se ne stacca la prefettura apost. di *Chihfeng*, che resta affidata al clero indigeno. Nel 1949 da Mukden si formò la dioc. di *Yingkow*, affidata alle Missioni Estere di Parigi. In M. vi è pure l'Ordinariato di Harbin per i russi cattolici di rito bizantino-slavo eretto nel 1928, dipend. dalla Congr. Orientale.

Sono 11 missioni, con 203.080 cattolici (nel 1938–39), 409 preti, di cui 135 indigeni, 570 suore (170 indig.). Le missioni di M. durante il tempo dell'occupazione giapponese, formarono un gruppo a se, avendo la S. Sede, in seguito alla nuova situazione politica, nominato mons. Gaspais, vicario apost. di Kirin, suo rappresentante, per riguardo alle missioni, presso il governo della M. (20 marzo 1934). A lui la Propaganda indirizzò la lettera (25-V-35) con cui si determinavano le nuove norme circa l'attitudine dei cattolici nei riguardi degli onori a Confucio nelle scuole e l'assistenza ai sacrifici nelle pagode e ai funerali pagani (v. Riti Cinesi).

Attualmente le missioni della M. sono tutte diocesi (Fushun, Jehol, Kirin, Szepingai, Jenki, Tsitsihar) dipendenti da Mukden, sede metropolitana: si eccettuano le tre prefetture apostoliche di *Kiamusze*, *Lintung* e *Tsitsihar*. Oltre la metropolitana Mukden è affidata al clero secolare indigeno la dioc. di *Chihfeng*. Ad Harbin risiede l'amministratore apostolico e pure l'esarca apost. per i Russi di rito bizantino.

Bibl. — A. Launay, *Mgr. Verrolles et la mission de Mandchourie*, Paris 1895. — A. I. F., *Le Missioni cattoliche dipendenti dalla S. C. di Propaganda Fide*, Roma 1950. — *Istruzioni della S. Sede sul culto civile in M. e nel Giappone*, in *Scuola catt.*, 64 (1936) 384-92. — *Annuaire des missions cath. du Manchoukuo*, Mukden 1938, 4ª ediz. in occasione del centenario delle missioni. — *Japan Manchoukuo Year Book*, Tokio 1939. — *Il Manchoukuo. Geografia, storia, economia*, Milano 1940. — J. Oller Piñol, *Manchukuo antiguo y moderno*, Madrid 1943. — *L'Osserv. Rom.*, 17-III-1949 (*le missioni in M. e in Corea*), 10-X-1951 (*storia della M.*).

MANDAGOT (*de*) Guglielmo, n. da cospicua famiglia a M. (Languedoc), scelse la carriera sacerdotale e a Bologna si addottorò in diritto canonico. Nel 1285 lo troviamo arcidiacono a Nimes, ove aveva già ottenuto un canonicato. In quel tempo fu pure nominato cappellano pontificio, poco dopo arcidiacono di Uzès e proposto di Tolosa. Godette tutta la fiducia di Bonifacio VIII, che nel 1295 lo elevò alla sede arcivescovile di Embrun e lo incaricò, insieme a Berengario Fredoli vescovo

di Beziers e Riccardo da Siena viceancelliere della Chiesa romana, di compilare una nuova raccolta ufficiale delle Decretali. Nella bolla con la quale venne promulgato (1298) il *Liber sextus*, il M. è nominato per primo, forse perchè nell'importante lavoro egli ebbe la parte principale. Clemente V nel 1305 lo elesse arcivescovo di Aix, e nel 1312 cardinale vescovo di Palestrina. Morì vecchissimo ad Avignone nel 1321. Importante è il suo *Libellus super electione facienda et ejus processibus ordinandis*, composto, come pare, prima del 1285. Egli stesso ed altri v'aggiunsero poi delle spiegazioni. Fu spesso ristampato (anche col titolo *De jure electionis novorum praelatorum*, Colonia 1573; ... *cum additionibus Nic. Boerii*, ivi 1691; nel *Tractatus juris univ.* XV-1, Ven. 1584). La sua *Somma alle decretali* ci pervenne solo manoscritta. — Schulte, *Geschichte der Quellen und Lit. des can. Rechts* II.

MANDANTE, MANDATARIO. v. Mandato; Restituzione.

MANDATO, è, in diritto privato, il contratto in forza del quale una persona (*mandatario*) si obbliga, gratuitamente o mediante un compenso, a compiere un affare a nome e per conto di un'altra persona (*mandante*) da cui ne ha avuto l'incarico (cf. Cod. civ. ital., art. 1737).

La «rappresentanza» del mandante è inerente al M. commerciale, non necessariamente al M. civile. Il rapporto che ne sorge fa sì che tutti gli effetti compiuti dal mandatario si riannodino direttamente alla persona del mandante come se il mandante stesso li avesse compiuti. Tale rapporto poggia sulla *fiducia* (*officium* o *amicitia* del diritto romano, cf. fr. 1 § 4 D 17,1). La *gratuità* è suo carattere normale; tuttavia una remunerazione nel M. civile e la non gratuità in quello commerciale (art. 349 ss Cod. di commercio) non possono confondere tale contratto con quello di locazione d'opera, giacchè il M., a differenza di quest'ultimo, conferisce al mandatario la rappresentanza del mandante e l'affare da compiere è un affare giuridico, una dichiarazione di volontà che dà luogo a rapporti giuridici coi terzi, mentre nella locazione si tratta sempre di una attività tecnica, di un'energia di lavoro.

L'affare oggetto del M. deve essere possibile e lecito e di quelli che ammettono la rappresentanza. Il M. (art. 1738 Cod. civ.) può essere *espresso*, o *tacito* (se è tacito non conferisce la facoltà di fare atti eccedenti la semplice amministrazione); *speciale* per uno o certi affari, o *generale* per tutti gli affari del mandante (in questo caso si ritiene limitato agli atti di semplice amministrazione).

Il M. si estingue (art. 1757 Cod. civ.): 1) per *revoca* fatta dal mandante; questa può essere anche tacita (ad es., mediante la nomina di un nuovo mandatario), ma non nuoce ai terzi che ignorandola hanno contratto in buona fede col mandatario; 2) per *rinunzia* del mandatario, purchè fatta tempestivamente; 3) per *morte*, *interdizione* legale o giudiziale, *fallimento*, *inabilitazione* (se il M. ha per oggetto atti che abbisognano dell'assistenza di un curatore) di uno dei contraenti. Non obbliga il mandante l'atto compiuto dal mandatario *ultra fines mandati*.

Il mandatario deve adoperare nel compimento dell'affare la diligenza del buon padre di famiglia, mantenersi nei limiti della facoltà ricevuta, rendere conto del suo operato al mandante. La responsabilità della colpa non muta qualora venga meno la gratuità, ma è soltanto mitigata (art. 1746 Cod. civ.). D'altra parte il mandante è tenuto a rimborsare al mandatario le anticipazioni e le spese da lui fatte, pagargli l'eventuale compenso e tenerlo indenne delle perdite sofferte in occasione dell'incarico assunto (art. 1752 Cod. civ.).

Anche la *morale* e il *diritto penale* considerano il mandante, « qui est principalis delicti auctor » (CJC can 2209 § 3 e Cod. pen. it. art. 112 e 115), alla pari del mandatario, che è « executor »: si dà allora il M. a delinquere.

Nel *diritto pubblico* il M. consiste in una delegazione del potere sovrano o dell'« imperium ». Tale è la giurisdizione delegata in foro esterno dal CJC.

Nel *diritto internazionale* il M. è l'istituto creato dall'art. 22 del patto della Soc. delle Nazioni per la tutela delle colonie tedesche e turche, ritenute incapaci di reggersi da sè.

Sono note altre forme di M.: di Matrimonio (v.), di pagamento, di comparizione, d'arresto, ecc. — R de Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, Messina 1935, I, p. 260; III, p. 423. — G. Russo, *M. civile e commerciale*, Roma 1935. — A. Sraffa, *Del M. commerciale e della commissione*, Milano 1922. — F. della Rocca, *Il M. forense nel processo canonico*, in *Ephem. juris can.* 5 (1949) 217-29.

MANDATO (*de*) **Pio**, S. J. (1850-1914), filosofo e teologo, n. a Napoli, m. a Castelgandolfo, professore di filosofia e di teologia dogmatica nell'università Gregoriana di Roma (1887, 1895-1900), di cui fu anche rettore (1910-1914). Lottò contro le insidie dei protestanti introdottisi a Roma dopo il 1870 contribuendo alla fondazione e propagazione dell'Opera per la preservazione della fede a Roma. Pubblicò tra l'altro: *Institutiones philosophicae*, conciso e chiaro manuale di filosofia tomista, che ebbe buona fortuna presso i Seminari, Roma 1894; *Dissertazioni filosofiche*, Roma 1907; *Il protestantesimo, la sua origine, le sue basi*, Roma 1902; *Il cattolico premunito contro gli attacchi dei protestanti*, Roma 1904. — Cf. *L'università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo della restituzione*, Roma 1924, p. 153. — Necrologio in *Civ. Catt.* 1914-II, p. 372 s.

MANDATUM. In una cerimonia liturgica del giovedì santo (v. Settimana S.) si lavano i piedi a 12 poveri, detti « Apostoli », in memoria della Lavanda dei piedi (v.) fatta da Cristo agli Apostoli nell'ultima Cena. Si chiama M., perchè vi si canta un'antifona che comincia: *Mandatum novum*. È simbolo espressivo dell'amore di Cristo per gli uomini, e del « comandamento nuovo » di Gesù, cioè dell'amore umile fattivo che i cristiani devono aversi a vicenda.

MANDE Enrico (c. 1360-c. 1431), mistico e scrittore d'ascetica, n. a Dordrecht (Olanda), m. nel monastero di Sion presso Beverwijk. La predicazione del Groote (v.) e ripetute visioni della Passione di Cristo lo indussero ad abbandonare la corte di Guglielmo VI conte d'Olanda, di cui era segretario e ad aggregarsi (1391) ai « Fratelli della vita comune » di Deventer (v. Radewijnsz), indi ad entrare fra i Canonici agostiniani di Windesheim (v.), dove professò (1395) come laico con tutti i diritti dei sacerdoti coristi. Quivi coltivò con ardore l'unione con Dio nella solitudine, nella

preghiera, nella sopportazione di continue pene corporali e spirituali, nel lavoro di miniatura dei mss., di volgarizzazione di scritti ascetici (*De septem itineribus aeternitatis* di Rodolfo di Biberac; *Mystica theologia* di Ugo de Balma, ecc.), e di compilazione di estratti da vari autori (Ruysbroeck, Hadewijch, ecc.). Gli si attribuiscono 14 opere (più esattamente 12) in olandese, tra cui: *Dialogo tra l'anima amante e il suo amato* (in gran parte versione di una lettera di un anonimo « dotto e devoto » su « L'ornamento delle nozze spirituali » di Ruysbroeck), *Specchio della verità*, *Sul modo di spogliare il vecchio uomo e di unirsi a Gesù Cristo*. M. è uno dei maestri della Devotio moderna (v.).

Fu favorito da estasi e visioni. Ammirò S. Lidvina (v.) che andò a visitare. Per collaborare alla fondazione del monastero di Sion, si recò a Beverwijk, dove fu colto da morte. — J. Busch, *Chronicon Windesheim.*, ed. K. Grube, Halle 1886, p. 122–35. — I. G. R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim*, I (Utrecht 1875) 260-71. — O. A. Spitzen, in *De Katholiek* 1886–87 (tomi 88, 91, 92). — G. Visser, *Hendr. M.*, L'Aja 1899, con riproduzione di 5 scritti. — B. Spaapen, *Hendr. M.*, Tielt 1951, con antologia.

MANDEI, setta che esiste tuttora sulle rive del Tigri (Chatt el-Arab presso la congiunzione con l'Eufrate, al di sopra di Bassorah), con c. 4000 adepti. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, I, p. 432.

Il nome (dal caldaico *Manda*=gnosis, conoscenza) è equivalente a Gnostici (v.). Si chiamano anche Nazorei (osservanti). I loro libri sacri sono scritti in un dialetto siriaco studiato dal Nöldeke nel 1875, e furono pubblicati da Lidzbarski (dal 1905 al 1925). I principali sono: *Il libro di Giovanni*. *Liturgie* del battesimo e dei morti; *Ginzà* o tesoro (il gran libro, *sidra rabba*, dei M., già pubblicato da Petermann nel 1867). I M. risalgono al VII od VIII sec. d. C., cioè al tempo in cui gli Arabi sottomisero la Mesopotamia: del sec. VIII è anche la prima menzione dei M., in un libro di Teodoro bar Kōnai (vescovo nestoriano di Kaskar) che li combatte insieme con altre sette. Ma dallo studio di iscrizioni sopra vasi di terra, tavolette di bronzo e monete, si può dedurre che essi esistevano già verso il 400 d. C. e con ogni probabilità anche prima (la scrittura richiama quella dei Nabatei, il cui regno con capitale Petra fu distrutto dai Romani al principio del II sec.).

I libri sacri mandaici contengono prescrizioni liturgiche, insegnamenti morali, preghiere, racconti della creazione, della storia del mondo, accenni all'aldilà. Tre diverse concezioni di Dio: *Grande Mana* (vaso o spirito?), *Re della luce*, *Vita*, fanno pensare a tre strati diversi che si sovrapposero nelle concezioni mandee. *Jorabba* e *Ruha* (Jahwe e lo Spirito Santo, principio cattivo, femminile, madre di Gesù) sono relegati nel mondo delle tenebre, come pure i sette pianeti (compresi il sole e la luna). G. Cristo è identificato con Nebrì–Mercurio, mentre *Jošamin* e i tre spiriti buoni *Hibil* (Abele), *Shitil* (Seth), *Anos* (Enos), farebbero pensare a un'antica derivazione dall'ebraismo. Il Cristo romano è considerato come persecutore dei M. Al disotto di Dio vi sono 4 demiurghi (*uthra*=4 vite, eoni gnostici, salvatori, messaggeri): *Jawar*, *Jošamin*, *Abathur* (il giudice persiano dei morti), *Ptahil* (Phah? Dio che creaî). Solo da quest' ultimo vengono gli uomini, perchè Dio abita una luce inaccessibile. Anche la dottrina di Vita, *Manda d'Haijé*, è personificata come un salvatore. Le anime dei giusti vengono dal mondo della luce ma, come già il primo uomo, restano imprigionati nella materia e risentono i cattivi influssi dei pianeti, finchè la « gnosi di vita » porta la rivelazione celeste, che insegna la via del ritorno. Il battesimo deve praticarsi per immersione nell'acqua corrente; è chiamato anche il grande battesimo della luce, mentre il Giordano rappresenta la vita di quaggiù. Le preghiere per i morti tendono ad assicurare loro l'aiuto per arrivare al mondo della luce, evitando i pericoli dei pianeti nemici.

La gerarchia mandea è formata da tre gradi (accessibili anche alle donne): *shanda* (diaconi), *tarmidha* (sacerdoti), *ganzibra* (vescovo–tesoriere).

Nell'insieme la dottrina mandea apparisce come uno stato intermedio tra lo gnosticismo e il manicheismo. I termini *manda* (sapere), *kuschta* (verità) appartengono all'aramaico occidentale. La scrittura nabatea e il dio *Nabi* (che ricorda l'eponimo nabateo), il richiamo frequente di Gerusalemme e del Giordano, la denominazione del tempio come tabernacolo, la leggenda di Mirjai madre di Giacobbe e Beniamino, hanno fatto pensare che i M. abbiano avuto origine in un territorio più occidentale di quello in cui sono attualmente. Il che è soprattutto confermato dal posto preminente di Giovanni Battista nella loro dottrina: egli è l'unico maestro umano da loro riconosciuto e a lui fanno risalire il proprio battesimo. Contro i M. sarebbe diretta, secondo alcuni critici, l'insistenza del prologo di Giovanni sulla differenza tra Giovanni e il Logos. (v.). Cf. anche Luce. Altri invece credono che il Battista ricorrerebbe solo nelle parti tardive degli scritti mandei.

Si è voluto far derivare i M. da quei discepoli di Giovanni della cui esistenza parlano anche gli Atti degli Apostoli. Ma gli influssi gnostici posteriori e quelli dell'astrologia babilonese non permettono più di ricostruire con certezza la dottrina primitiva.

Alcuni eruditi pensano a comunità di battezzatori che sarebbero preesistite anche al Battista nella valle del Giordano e da cui egli stesso avrebbe preso il suo battesimo. Le loro abluzioni frequenti fanno pensare piuttosto agli Esseni (v.) che al battesimo unico di Giovanni.

Sembra impossibile nel dualismo della luce e delle tenebre non ravvisare una eredità del dualismo mazdeico (v. Mazdeismo).

Tondelli si oppone recisamente all'origine occidentale dei M. Le allusioni al Giordano deriverebbero dal termine che usavano i nestoriani per denotare la vasca battesimale. *Mana* ricorderebbe piuttosto un termine indiano (forse attraverso il *manah* avestico) e addirittura il Mana (v.) melanesiano.

Lagrange ha pensato alla setta giudeo–cristiana degli Elkesaiti (che onoravano l'acqua come una divinità). La questione rimane indecisa.

Quanto agli influssi mandei sul IV Vangelo (Bultmann), possono anche concepirsi in senso opposto e bisognerebbe almeno non essere relegati a fonti del sec. VIII per osare di affermarli. v. Giovanni, Logos, Luce. Della questione un giorno tanto celebre basti qui un cenno riassuntivo.

Il mandeismo e la tradizione evangelica. I M. sono stati rivelati all'Europa dal p. Ignazio di Gesù, carmelitano scalzo, missionario a Bagdad (*Narratio originis, rituum et errorum christianorum S. Joannis...*, Romae 1652), che li chiamò *cristiani*, perchè praticavano il *battesimo di S. Giovanni* e perchè pretendevano d'aver ricevuto dottrina e riti da Giovanni Battista. Cf. Lagrange in *Revue bibl.* 1927, p. 323; L. Tondelli, in *Biblica* 1928, p. 207 s. Ma, osserva Lagrange (ib.), « questi M. si sono certamente dati per più cristiani che non fossero, forse per pura gentilezza, come fanno spesso gli orientali quando insistono su ciò che unisce anzichè su ciò che divide. Così i loro preti hanno mostrato al p. Ignazio delle croci ricamate sui loro abiti sacri. Ciò non prova affatto che essi abbiano avuto un culto per la Croce. Senza dubbio avevan preso l'abitudine di lusingare i Portoghesi » conosciuti sul posto.

È sorta sul mandeismo ricca letteratura. Nuovo fervore di studi ha suscitato M. Lidzbarski, dando al pubblico la versione tedesca delle fonti mandaiche, prima accessibili a pochi, essendo scritte in lingua aramaica. La critica eterodossa s'è appassionata allo studio delle fonti mandaiche, in cerca di nuovi indizi per spiegarsi il cristianesimo ed i suoi libri sacri. « La critica delle origini del cristianesimo, soprattutto in Germania, essendo risoluta a non tener conto della tradizione e ad eliminare il sovrannaturale, è sempre in cerca di cause antecedenti, puramente umane, che avrebbero prodotto il più straordinario dei fatti religiosi (il cristianesimo). La storia delle religioni e della filosofia è stata interrogata con una curiosità facilmente soddisfatta dagli accostamenti più fuggevoli. Dopo i misteri, l'ermetismo. Oggi i M. tengono l'allisso, e sono invitati a fornire alcuni degli elementi della gnosi che si riconosce nel IV Vangelo... » (Lagrange, *l. c.*, p. 321). Ottimamente Cornely-Merk delinea i vari e successivi conati della critica per spiegare l'origine dei Vangeli e specialmente del IV (n. 413. 2). Ecco alcune conclusioni.

Reitzenstein (*Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, 1919) pensa che il Battista e Gesù, come le comunità da essi formate, furono rivali: e il loro antagonismo, quasi cancellato nella tradizione evangelica, avrebbe avuto una durata e un'importanza assai grande. Il Battista apparteneva alla comunità mandea, la quale fu sempre ostile al cristianesimo. Nella letteratura del mandeismo il Battista (il biblico Enos) costituisce insieme con Hibil e Shitil (i biblici Abele e Seth) la triade sacra dei rivelatori della *dottrina della vita*... Reitzenstein, nonostante l'opposizione d'altri dotti, insiste ancora su questi concetti in *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1927, p. 39 ss. — W. Bauer in *Johannes-Evangelium*[2], Tübingen 1925, fà gran conto dei documenti mandaici per l'intelligenza del IV Vangelo. A proposito dei vv. 6-8 del prologo afferma che l'evangelista « rifiuta al Battista gli alti titoli che i discepoli di Giovanni danno al loro maestro, e li trasferisce a Gesù » (p. 15). I M. avrebbero considerato Giovanni Battista come *la luce*, mentre il Vangelo l'avrebbe ridotto alla funzione di *testimonio della luce*, identificando la luce con Cristo stesso. Cf. Lagrange, in *Rev. bibl.* 1928, p. 25.

La dipendenza dei Vangeli dalla letteratura mandaica è con ogni diritto negata da altri dotti, come pure una qualsiasi dipendenza del cristianesimo dal mandeismo. Secondo Erik Peterson (*Bemerkungen zur mandäischen Literatur*, in *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1926, p. 236 ss), il mandeismo, lungi dall'essere anteriore al cristianesimo, « suppone una speculazione di gnosi cristiana completamente sviluppata » (p. 246); anzi si può dubitare « se i M. si siano costituiti in setta distinta prima dell'Islam » (p. 248); il qual dubbio, peraltro, secondo Lagrange (*Rev. bibl.* 1927, p. 321), è esagerato. Nel fatto che i M. si lamentano vivamente d'essere stati perseguitati dai cristiani (bizantini) e che essi hanno il cristianesimo in orrore ancor più che il giudaismo, « vi è una difficoltà pregiudizievole a ogni sistema che installa la religione mandaica in Babilonia prima del trionfo del cristianesimo... Le persecuzioni sono sempre state il fatto d'un potere forte e centralizzato, premuroso di mantenere l'unità politica e l'ordine amministrativo salvaguardando l'unità religiosa » (Lagrange, p. 327 s).

Circa i periodi attraverso i quali si sarebbe evoluta la religione mandaica (problema inestricabile), ecco lo schema di Bardy (*Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1816): 1) Forma primitiva, d'origine babilonese e aramaica; 2) Forma semi-cristiana, dove la dottrina primitiva è mescolata col Nuovo Test. e dove la nomenclatura degli esseri mitologici si arricchisce di molti nomi biblici; 3) Forma contaminata dalle influenze persiane; 4) Dottrina del Re di luce (è l'ortodossia del *Ginza*); 5) Monoteismo, con Allaha come Dio supremo (è la forma attuale del mandeismo). Non tutti peraltro sono d'accordo sull'origine babilonese della religione mandaica (cf. Lagrange, *Rev. bibl.* 1927, p. 481 ss).

Si può concludere: *a*) *circa mandeismo e cristianesimo*: « il mandeismo, scrive il Burkitt, può essere interessante in sè stesso, ma sarebbe vano ricorrervi come ad una chiave per aprire i misteri dello sviluppo cristiano primitivo » (cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 137 s). E. Peterson è anche più risoluto (cf. ivi, 138) Lagrange dimostra che i M. sono posteriori al cristianesimo, di cui subirono l'influenza, e che assai probabilmente e non senza ragione essi furono ritenuti come gnostici più o meno cristiani.

b) *Circa mandeismo e il Battista*: la figura del Battista è tutt'altro che dominante nel mandeismo, « che anzi, essa nei documenti più antichi, quelli che ancora rivelano il primitivo politeismo, nemmeno si rileva » (Tondelli, *Biblica* 1928, p. 209) e tutte le costruzioni che vogliono trovare un addentellato del mandeismo col Battista « sono fragilissime e troppo prive del riscontro d'una tradizione storica per essere ammesse. Se il Reitzenstein pone come figura centrale del M. il Battista e lo colloca alle sue origini, ciò non può trovare spiegazione se non nel fatto da lui stesso confessato che egli ha limitata la propria attenzione ad un circolo ristretto di idee e di testi, e non ha considerato il complesso della religione mandea » (ivi, p. 223). « La cosa più probabile è, dunque, che, essendo dei battisti e conoscendo dai cristiani la grande figura del Battista, precursore di Gesù Cristo, essi se ne sono impadroniti, senza farne il fondatore della loro setta, e avendo cura di metterlo al di sopra di Gesù Cristo... » (Lagrange, *Rev. bibl.* 1928, p. 29).

c) *Circa la letteratura mandaica e la letteratura evangelica:* è grossolano *anacronismo* il far dipendere questa da quella, poichè i libri man-

daici sono sorti molto dopo il IV Vangelo, mentre il IV Vangelo ha il suo riscontro armonico nei sinottici e in S. Paolo. Del resto, basti notare una differenza capitale. Gesù Cristo, secondo i sinottici e S. Giovanni, si è manifestato come il Figlio di Dio. Ebbene, « non si trova questa fede in nessuna gnosi, i M. la riguardano come propria al cristianesimo, e come un'abbominazione. Si studino pure, essi sono interessanti. Ma che non se ne faccia degli antenati del cristianesimo nè degli ispiratori della tradizione evangelica » (Lagrange, *Rev. bibl.*, 1928, p. 36).

Bibl. — Negli studi citati troverai indicata la letteratura più antica. Qui segnaliamo studi più recenti. E. S. Droner che ha riesaminato la questione dei M. (*The mandaeans*, Oxford 1937), ha pubblicato scritti mandaici: *The book of the Zodiac* (London 1949), *Diwan Abatur* (Città del Vaticano 1950). — G. Furlani studia *I pianeti e lo Zodiaco*, *Peccati e peccatori* nella religione dei M., in *Mem. dell'Accad. naz dei Lincei*., Classe sc. mor stor. filos., VIII serie, II (Roma 1948) fasc. 3°, e III (ivi 1950) fasc. 6°. — Storie generali delle religioni: di P. Tacchi-Venturi, II (Torino 1949) 265-86 (L. Tondelli); di M. Gorce-R. Mortier, III (Paris 1945) 67-83 (H. Ch. Puech). — R. H. Stocks, *Zum Canon Salemannianus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.* 63 (1951-51) 333-37 (precisazioni sulla interpretazione del frammento mandaico studiato nel 1904 dal Saleman). - W. Baumgartner, *Der heutige Stand der Mandäerfrage*. in *Theol Zeitschrift* 6 (1950) 401-10.

MANDEVILLE (*de*) **Bernardo** (c. 1670-1733), n. a Dordrecht (Olanda) da famiglia francese, m. a Londra. Laureatosi in medicina (1691), si trasferì in Inghilterra, ove esercitò la professione. Per uscir dall'oscurità, cui mal s'adattava la sua forte vanità, sfogò il suo spirito acido, spregiudicato, paradossale ridicolizzando la società in scritti che suscitarono rumoroso scandalo: *The virgin unmasked*, dialogo tra una vecchia donzella e sua nipote circa l'amore, il matrimonio (London 1709); *A treatise on the hypocondriack a. hysterick passions* (London 1711, 3 voll.), ove la discussione su quelle forme psichiatriche gli fornisce l'occasione di schernire la pratica di medici e speziali e le convinzioni morali della società; il poemetto (c. 500 versi) *The grumbling hive* o i birbanti divenuti galantuomini, apparso anonimo nel 1705, ristampato nel 1714 col titolo *The fable of the bees* o « i vizi privati fanno la prosperità pubblica ». La famosa « favola » fu poi rielaborata e spesso riedita, tradotta in varie lingue come un testo classico della moderna filosofia morale (nuova ediz. a cura di F. B. Kaye, Oxford, 1924, 2 voll.).

In una società di api si riscontravano tutti i vizi della società umana: i medici erano ciarlatani, ipocriti i preti, i re venivano gabbati da un avido astuto ministro, la giustizia era comandata dall'oro... Eppure la società fioriva mirabilmente ordinata: i suoi vizi erano la sua grandezza e coincidevano con la virtù. Senonchè le api, disconoscendo la propria felicità, invocarono da Giove l'instaurazione della perfetta probità. I costumi furono riformati, regnavano la pace e l'abbondanza; le arti, ministre dei piaceri, scomparvero. Ma le api furono assalite dai nemici. Vinsero, ma sacrificarono gran numero di vite. E le superstiti si rifugiarono nel cavo di un albero, con la sola soddisfazione della loro virtù.

M. combatte il senso morale innato di Shaftesbury (v.). Con Hobbes (v.) riconosce che la radice e il fine dell'agire umano è l'egoismo. Con Machiavelli (v.) e i machiavellisti sostiene che l'egoismo e l'affermazione degli interessi individuali cagioni la prosperità sociale: gli egoismi e i vizi sono utili e non vanno repressi, mentre l'altruismo e le virtù, conducendo all'inerzia, sono nocivi alla società. Queste idee ribadite dal M. in altri scritti (*Saggio sulla carità e sulle scuole di carità*, London 1723; *Ricerche sulla natura della società*, ivi 1723; *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo nella guerra*, ivi 1732. *Liberi pensieri sulla religione, la Chiesa e il governo*, ivi 1720), provocarono la censura del gran jury della contea del Middlesex, le confutazioni di Fiddes, J. Dennis, Gugl. Law, Bluet, Hutcheson, J. Brown, Arc. Campbell, G. Berkeley (al quale M rispose con *A letter to Dion*, London 1732). In un ritacimento della *Favola* (1728) si difese asserendo che le tesi incriminate erano da lui proferite solo per ironia; difatti nella *Ricerca sull'origine dell'onore* sembra riconoscere che la virtù è più efficace del vizio nell'assicurare la felicità sociale. Nulladimeno M. restò nella storia del pensiero come l'assertore dell'utilità del vizio. Non fu il primo e non sarà l'ultimo. — F. B. Kaye in *Journal of engl. and germ. Philol.* 20 (1921) 419-67, ove troverai indicata la precedente letteratura. — W. Deckelmann, *Untersuchungen zur Bienenfabel M. s*, Hamburg 1933. — F. Grégoire, *B. de M. et la « Fable des abeilles »*, Nancy 1947 — M. Letts, *Sir J. M. The man a. his book*, London 1949. — J. C. Maxwell, *Ethics a. politics in M.*, in *Philosophy* 26 (1951) 242-52: esposto l'utilitarismo politico di M. coesistente col rigorismo della morale individuale, il contrasto tra l'aspetto personale e funzionale di ciascun membro della società, mostra che queste idee derivano dalle concezioni calvinistiche sulla grazia e la natura. — F. Arata, « *Le api* », in *Giorn. di metaf.* 8 (1953) 344-61, 460-85 (con nota biobibliogr., p. 485-87); estratto, Torino 1953. — B. Talluri, *Cinquant'anni di critica intorno al pensiero di B. de M.* (1909-1959), in *Studi senesi* 53 (1951) 322-38.

MANDIA (μανδύας), veste liturgica bizantina dei vescovi e degli archimandriti, molto ampia. È il mantello monastico, corrispondente alla cappa magna latina, violaceo o rosso per i vescovi, nero per gli archimandriti. Le due estremità si congiungono ai collo e ai lembi inferiori; a ciascuno di questi 4 punti stanno quadretti di stoffa ricamati detti πόματα (= bevande); dai πόματα superiori, nel M. dei vescovi (non in quello degli archimandriti) scendono strisce bianche e rosse dette ποταμοί (= fiumi) forse perchè simboleggiano i fiumi di grazia emananti dai vescovi. Quando il vescovo fa assistenza pontificale porta soltanto il M., senza altri paramenti. Cf. C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdarena 1942) 47.

MANDONNET Pietro, O. P. (1858-1936), n. a Beaumont (Puy de Dôme), m. a Le Saulchoir (Kain, Belgio), esimio storico medioevalista. Seminarista a Clermont-Ferrand (1878-82), domenicano a Belmonte di Spagna (1882), studiò a Volders (Austria), poi a Corbara (Corsica), dove fece la professione solenne (1887). Ordinato sacerdote (1887), fu lettore nel 1888 e professore nel 1888-90 a Corbara. Per 27 anni insegnò storia ecclesiastica all'università di

Friburgo in Svizzera (1891-1918). Si ritirò poi a Parigi (1918), indi a Le Saulchoir (1927), lavorando fino alla morte. Ebbe la laurea *ad honorem* della univers. catt. di Milano (1932).

Studioso soprattutto delle correnti dottrinali del XIII secolo e dell'Ordine domenicano, dotato di penetrante acume storico, seppe trarre da un'indagine accurata delle fonti un quadro vivo e sistematico della vita intellettuale del medioevo. Buon tomista, si sforzò in particolare di far conoscere lo sviluppo e il contesto storico della dottrina di S. Tommaso (v.), proiettando nel tempo e nello spazio la eccezionale figura dell'Angelico. A questo scopo fondò nel 1922 a Parigi, unitamente a Maritain e a mons. Beaussart, la *Société Thomiste*, dando vita alla *Bibliothèque Thomiste* e, nel 1924, al celebre *Bulletin Thomiste*, organo bibliografico della società, strumento indispensabile di lavoro per la conoscenza di S. Tommaso. Già nel 1893, unitamente al padre Coconnier O. P., aveva fondato la *Revue Thomiste*, cui collaborò assiduamente.

I suoi scritti numerosissimi (la bibliografia completa fino al 1930 comprendeva ben 81 numeri) riguardano prevalentemente la vita intellettuale del XIII secolo, S. Tommaso e l'Ordine domenicano. Segnaliamo i principali: *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique* (Parigi 1893), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle* (Friburgo 1899; studio ripreso e ampliato in 2 volumi, Lovanio 1908-1911), *Les règles et le gouvernement de l'« Ordo de Poenitentia » au XIII siècle* (Parigi 1902), *Le decret d'Innocent XI contre le probabilisme* (Parigi 1903), *Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin* (Friburgo 1910), *S. Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre* (Gand 1921, opera ripresa e completata, sulla scorta di appunti del M., da Vicaire e Ladner, Parigi 1937, 2 voll.), *Dante le théologien* (Parigi 1935). — Per gli scritti, a. *Mélanges M.*, I (Parigi 1930) 7-17. — Per la vita, v. *Analecta O. P.*, 23 (1936) 370-71; *Bulletin Thomiste* 4 (1935) 693-97; *L'Année domin.* 72 (1936) 41-46; *Memorie domen.* 53 (1936) 60-64; *Rev. Thomiste* 19 (1936) 157-63; *Ephem. theol. Lov.* 13 (1936) 394. — M. H. Vicaire, *Le P. M. à Fribourg*, in *Nova et vetera* 13 (1938) 158-68. — R. F. Bennet, *P. M. and dominicain studies*, in *History*, 24 (1939) 193-205.

È nota la polemica circa la filosofia di S. Bonaventura (v.) e l'Agostinismo (v.) medievale sorta tra il M. e il Gilson (v.) dopochè il Gilson ebbe pubblicato (1924) la sua *Philosophie de St. Bonaventure*. — P. Robert, *Le problème de la philos. bonaventurienne*, estratto da *Laval théol. et philos.*, 1950-51, p. 145-63, 9-58, ha ripreso la disputa difendendo una posizione media fra Gilson e M.: « nello spirito di S. Bonaventura v'è chiaramente una filosofia agostiniana », alla quale peraltro si sforza di dare « un ordinamento metodico con un vocabolario e con un quadro improntati in gran parte all'aristotelismo ... che la storia ha designato giustamente col nome di agostinismo medievale » (p. 161).

MANEGOLD (Manegoldus, Manegaldus, Monigaldus ...) *von* **Lautenbach** (sec. XI), teologo, giurista, riformatore. Canonico regolare di S. Agostino a Lautenbach presso Gebweiler in Alsazia, incalzato dai partigiani dell'imperatore in lotta contro Gregorio VII (v.), dovette fuggire dal distrutto convento e riparare nei boschi. In risposta al velenoso libello contro Gregorio VII scritto dallo scolastico Wirich di Treviri per incarico del vescovo Dietrich di Verdun (presso Martène, *Thesaur. novus anecdot.*, I, Par. 1717), M. difese il Papa col *Liber Manegoldi ad Gebehardum* (l'arcivescovo Gebhard di Salzburg), nel quale, basandosi sui Padri, sui concilii e sulla storia della Chiesa, dimostra che Gregorio VII era in diritto di scomunicare Enrico IV, di proibire le Investiture (v.), di rinnovare le leggi sul celibato (edito in *Mon. Germ. Hist. Libelli de de lite* I [1891] 308-430, a cura di K. Francke). Siccome vi dipingeva a vivaci colori le colpe dell'imperatore e dei vescovi a lui aderenti, dovette fuggire in Baviera, ove trovò riparo presso i canonici regolari di Raitenbach, dei quali è ricordato come decano nel 1086. Quivi scrisse l'*Opusculum magistri Manegoldi contra Wolfelmum Coloniensem* (presso Muratori, *Anecdota latina*, IV, 163 ss, donde in PL 155, 149-76) per illustrare al destinatario i pericoli del suo entusiasmo umanistico che accoglieva i filosofi pagani senza badare agli errori implicati nelle loro teorie. Quando nel 1090 Burchard di Geberschweiler fondò una nuova casa pei canonici regolari a Marbach presso il distrutto Lautenbach, vi si recò pure M., che nel 1094 ne fu il primo preposto. La sua influenza religiosa si estese allora a tutta l'Alsazia. Avendolo Urbano II nel 1096 nominato penitenziere apostolico, da ogni parte si ricorreva a lui per aver l'assoluzione e i penitenti dovevano ripudiare l'antipapa e promettere di astenersi dal frequentare il servizio divino prestato dai sacerdoti simoniaci o incontinenti. Quando le sorti di Enrico IV parvero ristabilirsi, M. fu incarcerato (1098). Non si conosce l'anno della sua liberazione, nè quello della sua morte. In una lettera di Pasquale II del 2 agosto 1103 è ancora ricordato come preposto di Marbach.

Si conosce un contemporaneo, *Manegoldus*, detto *magister* o *philosophus teutonicus*, da nessuno, in quel tempo, superato in Germania nelle scienze sacre e profane; anche la moglie e la figlia erano tanto dotte nella S. Scrittura da poterne esercitare l'insegnamento alle persone del loro sesso; cf. P. Feret, *La faculté de théologie de Paris*, I (Paris 1894) 34. Dopo il 1070 passò in Francia: la *Historia Francorum* lo ricorda col nome di *Manigaudus Teutonicus* insieme ai quattro più famosi maestri del tempo di re Filippo I (1060-1108). A Parigi ebbe discepolo Guglielmo di Champeaux. Mortagli la moglie, si fece monaco. Lasciò *Clausulae paginales* su Isaia, *Glosse* continue su Matteo e un « opus praestantissimum » sul *Salterio* (cf. PL 213, 982 s, *Anon. Mellicensis*, 105). L'opera sul Salterio può essere il commentario del pseudo-Beda (PL 93, 479-1098) spogliato degli argomenti tratti da Teodoro di Mopsuestia e delle « explanationes » tratte da Cassiodoro (cf G. Morin, *Le pseudo-Bède sur les Psaumes et l'« opus super psalterium » de maître M. de L.*, in *Rev. bénéd.* 1911, p. 331-40); il pseudo-Beda sembra infatti contemporaneo alla lotta per le investiture. M. possiede la « regula grammaticorum » (cf. PL 98, 599 C), ma è soprattutto un teologo iniziatore che contribuì a dare all'esegesi il suo carattere specifico di intelligenza razionale e di sistematizzazione dottrinale del dato rivelato (C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge*, Paris 1944, p. 109). — Cf. Fabricius, *Biblioth. lat. mediae et infimae aetatis*, V (Padova 1754) 12 s, con altri omonimi.

In passato si tendeva a distinguere costui dal M. sopra illustrato; oggi si tende a identificare i due personaggi. Peraltro l'identità personale di M. rispetto agli omonimi contemporanei, è problema tuttora insoluto.

Vigoroso polemista contro le pretese dei partigiani imperiali, ammette, secondo la normale concezione del medioevo cristiano, che il POTERE (v.) deriva da Dio, ma interpreta questa tesi con la dottrina contrattuale. Infatti, mentre il potere pontificio deriva *direttamente* da Dio e perciò non può essere limitato da alcuna autorità umana, il potere civile deriva al sovrano da Dio *attraverso l'elezione del popolo*, il quale, affidando al sovrano il potere come un compito delegato (« officium »: « rex non est nomen naturae sed vocabulum officii »), ne fissa anche (almeno implicitamente) i limiti; ad es., non si può pensare che il popolo conceda al principe la facoltà di esercitare liberamente la tirannide, ma piuttosto, semmai, di liberarlo dalla tirannide e dalla malvagità altrui, e il popolo avrà il diritto di ribellarsi al sovrano che sia venuto meno al patto costitutivo (« pactum quo eligitur ») e di congedarlo come un guardiano di porci che non abbia custodito la mandria. La superiorità (gerarchica ideale, non giurisdizionale) del Papa sul principe si rivela nel diritto del Papa a convalidare l'elezione del principe e a denunciarne le eventuali infrazioni morali.

Quanto ai rapporti tra RAGIONE e FEDE (v.), M. è presentato talora come un « antidialettico », ostile alla filosofia naturale. È inesatto: egli stesso esplicitamente dichiara che non intende condannare *tutte* le sentenze filosofiche (egli sa che i santi dottori le hanno adottate e, del resto, confessa che alcune per la loro sottigliezza gli sfuggono), anche se, per ragioni contingenti, nello scritto *Contra Wolfelmum*, egli è costretto a porre l'accento sui difetti e gli errori dei filosofi (cf. c. 1, PL 155, 152 C); in particolare, M. riconosce che in filosofia morale, « in pluribus philosophicae rationes a catholico sensu non discrepant », mentre i filosofi « miserabiliter desipuerunt » quando tentarono di spiegare i misteri cristiani (ad es., quando, definendo l'uomo come « animal rationale mortale », si trovarono in conflitto colla realtà di Gesù Cristo, « qui factus est animal immortale »). Sicchè M. non combatte la ragione filosofica ma soltanto ne denuncia i difetti e gli errori quando pretende di esaurire nelle sue categorie il contenuto soprannaturale della teologia (cf. c. 22, PL 155, 170 s). — Per altri scritti di M., v. MANITIUS, in *Neues Archiv* 32 (1907) 692. — Fonti e bibl. presso E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1825-30. — M. DE WULF, *Storia della filos. med.*, vers. ital., I (Firenze 1944); E. GILSON, *La philosophie au m.-âge*, Paris 1947²; E. BREHIER, *La filos. del medioevo*, vers. it., Torino 1952; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théol. du XII s.*, Bruxelles-Paris 1948²; ID., *L'essor de la littér. latine au XII s.*, I-II (ivi 1946); G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII s.*, Paris-Ottawa 1933: v. i rispettivi indici dei nomi. — O. LOTTIN, *M. de L. source d'Anselme de Laon*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 14 (1947) 218-23. — Per la sua concezione della Redenzione v. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption au début du m.-âge*, Paris 1934, p. 50 s.

MANELLI Luca, O.P. (sec. XIV), fiorentino, oratore (si ricorda un suo discorso del 1343 nella cappella papale di Avignone), filosofo e teologo. La sua eredità letteraria è studiata da Th. KAEPPELI in *Arch. Frat. Praed.* 18 (Roma 1948). Gli si attribuiscono anche le 5 *Arbores virtutum et vitiorum* del ms. Paris. B. N. lat. 10630 (f. 79'-81').

MANES, MANETE. 1) v. MANICHEISMO.

2) v. MANNES di Guzman.

MANETTI (*Manetto*) dell'Antella e **M. Bonagiunta**. v. SERVITI.

MANETTI Giannozzo (*Janotius, Janetus*), n. il 5-VI-1396 a Firenze, m. il 25-X-1459 a Napoli. Dalle attività commerciali passò agli studi umanistici acquistandosi poderosa cultura (apprese il greco da Ambr. Traversari). Tenne anche scuola. Dal 1437 appare in molteplici importanti ambascerie, legazioni e incarichi per conto della sua città. Fu ambasciatore anche presso Eugenio IV (1441) e Nicolò V (1447), che lo nominò segretario pontificio (nel 1452 lo farà pure cavaliere). Verso il 1450 per diversità di idee sulla politica estera, incontrò le ostilità di Cosimo de' Medici. M. allora riparò a Roma (1453). Citato davanti alla Signoria di Firenze, comparve in qualità di ambasciatore pontificio. Parve che Cosimo si rappaciasse con quel suo ambasciatore così potente per censo, per cultura e per aderenze politiche, e lo nominò fra i Dieci di Balia nella guerra contro re Alfonso. M. preferì trasferirsi a Roma dove papa Nicolò l'aveva tanto caro come umanista.

Morto Nicolò V (1455), pur essendo confermato da Callisto III come segretario, passò alla corte di Napoli, dove Alfonso lo cumulò di onori, di cariche, di doni.

Della sua abbondante e multiforme produzione letteraria, omettendo le numerose orazioni (pronunciate solitamente in volgare, poi tradotte in latino come esercitazioni retoriche), le dissertazioni filosofiche e teologiche di scarsa importanza, citiamo: *De dignitate et excellentia hominis*, 4 ll. (Basilea 1532, a cura di A. BRASSICANUS; all'Indice, 1593, « donec corrigatur »), uno dei primi saggi filosofici sulla nuova concezione dell'uomo nel RINASCIMENTO (v.) perfettamente ortodosso nelle intenzioni ma ingenuamente anticristiano; *Specimen historiae litterariae florentinae saec. XIII ac XIV, sive Vitae Dantis, Petrarchae, Boccaccii* (Firenze 1747: Messina 1858 a cura di M. GRANATA); *Chronicon Pistoriense* fino al 1446 (ed. MURATORI, *Rer. Ital. Script.* XIX, 989-1076); *Vita Nicolai V*, fonte di prima importanza benchè disordinata (ed. MURATORI, ivi, III-2, 907-60; cf. P. PAGNOTTI in *Arch. della Soc. Rom. di st. patria* 1891, p. 411-36, per una ediz. critica); vite in latino di *Socrate* e *Seneca*. Coltivò anche le scienze sacre e scritturistiche (apprese l'ebraico da Immanuel ben Abrahàm di S. Miniato), dandoci: *Adversus Judaeos*, ll. 10; una versione latina originale del *Salterio* dall'ebraico (riportata in terza colonna dopo il testo dei Settanta e la versione di S. Girolamo) e del *Nuovo Test.* dal greco, versione di cui prese le difese e illustrò i criteri in un *Apologeticum*, ll. 5. — Per altri scritti di M. v. A. ZENO, *Dissertazioni Vossiane*, Venezia 1752, p. 170-860. — NALDO NALDI, amico di M., ne scrisse la vita (ed. MURATORI, *o. c.*, XX, 529-608) rielaborando la biografia di VESPASIANO DA BISTICCI (*Vite degli uomini illustri del sec. XV*, a cura di L. FRATI, Bologna 1893). — PASTOR, *Storia dei Papi*, I, 44

(sentimenti cristiani di M.) e passim (v. indice dei nomi) — S. Garofalo, *Gli umanisti del sec. XV e la Bibbia*, in *La Bibbia e il conc. di Trento*, Roma 1947. — U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, p. 275 ss (sugli studi ebraici di M.). — G. Gentile, *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1920, p. 153 ss (sul *De dignitate* di M.); cf. anche G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, II (Bologna 1950) 242–44.

MANETTI Teresa Adelaide, in religione *Teresa Maria della Croce*, fondatrice delle ***Suore Terziarie di S. Teresa*** (1846–1910). N. a Campi Bisenzio (Firenze) da pii genitori, mortole il padre fu educata dalla madre nelle virtù cristiane della pietà, specialmente eucaristica, e della carità.

Dopo un infortunio, disprezzata la vanità del vestito, da cui finallora era alquanto solleticata, e rifiutate le nozze, a 18 anni si consacrò alla perfezione cristiana: con due compagne nel 1872 si sottopose a un regime di vita religiosa, il 16-VII-1874 si ascrisse al Terz'Ordine carmelitano sotto il nome di *Teresa M. della Croce*. Le tre compagne moltiplicarono le orazioni, i digiuni, le penitenze. Molti accorrevano alla M. per chiedere consigli, consolazioni, preghiere. Altre giovani la seguirono. Affittata una casa, col concorso di benefattori, vi raccolse fanciulle orfane e abbandonate. Nel 1885 dal generale dei Carmelitani scalzi l'istituto fu ammesso a partecipare di tutti i privilegi e di tutti i beni spirituali dell'Ordine. Il 12-VII-1888 la M., con 24 compagne che avevano già professato la Regola e con 4 novizie, assunse l'abito del Terz'Ordine regolare carmelitano. Così nasceva l'istituto delle *Suore Terziarie di S. Teresa*, con opportune Regole, approvato dall'arcivescovo di Firenze. L'11-I-1892 la M. otteneva di iniziare, nella chiesa fiorentina del Corpus Domini, l'adorazione perpetua di Gesù eucaristico, che fu sempre un suo sogno ardente.

L'istituto si propagò rapidamente non solo in Italia ma anche in Siria. Il 13-III-1900 riceveva il decreto di lode, indi (27-II-1904) l'approvazione della S. Sede. La fondatrice era già morta (23-IV-1910) quando furono approvate le Regole (16-VIII-1911). La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942²) dava: 360 religiose (di cui 25 novizie) in 35 case (2 di noviziato).

Perdurando la fama di santità della M. — che brillò per pietà, angelici costumi, zelo, prudenza, obbedienza, pazienza, amore del patire —, furono condotti i processi informativi diocesani (1930-36), indi la sua causa fu introdotta a Roma (30-VII-1944): AAS 36 (1944) 337-40.

MANFREDI Fulgenzio, O.F.M., della provincia veneta, coetaneo e legato strettamente al servita Paolo Sarpi (v.). Si sa che predicava contro il Papa ed i religiosi, tanto Cappuccini che Gesuiti. Andato a Roma con salvacondotto, vi ebbe accoglienza cortese ed assoluzione. Ma la sua sottomissione era insincera. Poco appresso fu trovato recidivo e in possesso di libri eretici, nonchè di suoi carteggi d'intelligenza col sovrano inglese il quale, allora, accarezzava il sogno di protestantizzare Venezia. L'Inquisizione lo condannò ad « essere escluso dal grembo della S. Chiesa come eretico recidivo ». Il 5 luglio 1699, in Campo dei Fiori, espiò con la morte la sua pervicacia eretica, la insincerità e la superficialità vanesia. — P. Chiminelli, *Bibliografia della Riforma religiosa in Italia*, Roma, Bilychnis 1921, p. 117, n. 1070. — Pastor, *Storia dei Papi*, XII, v. indice dei nomi. Si badi che qui alcuni rinvii si riferiscono al servita *Fulgenzio Micanzio*, segretario del Sarpi.

MANFREDO di Tortona, O.F.M., canonista, discepolo di Alessandro di Hales e di Giov. de la Rochelle. v. F. M. Henquinet, in *Arch. Francisc. hist.* 33 (1940) 221–25.

MANFREDO di Vercelli, O. P. (sec. XIV). In Lombardia predicò l'imminente avvento dell'Anticristo, a forza di testi biblici tratti specialmente dall'Apocalisse. Poichè molti si stringevano a lui, nacque il « Terzo Ordine dei monaci e delle monache della penitenza di S. Domenico », S. Bernardino da Siena predicò contro di lui, e M. contro S. Bernardino. Cf. Antonino di Firenze, *Summae historiarum*, tit. XXII, c. 7, § 8. Si conosce di lui un *trattato contro i fraticelli* esaminato e trascritto da R. Creytens, *Manfred de Verceil O. P. et son traité contre les fraticelles*, in *Arch. Fratr. Praed.* 11 (1941) 173–208.

MANFREDONIA e VIESTE, in prov. di Foggia. Tradizioni dubbie fanno risalire l'evangelizzazione dell'antichissima città di **Siponto** al periodo apostolico. Il primo vescovo conosciuto con certezza è *Felice* (465). Sotto il suo successore *Lorenzo* (V-VI sec.) sarebbe avvenuta nel 525 la famosissima apparizione di S. Michele arc. sul monte Gargano, ricordata dalla liturgia romana l'8 maggio. In seguito alle invasioni di Slavi, Saraceni e Longobardi, la città decadde e papa Vitaliano nel 668 unì la diocesi di Siponto al vescovado di Benevento, dal quale fu disgiunta nel 1034 ed innalzata alla dignità di chiesa arcivescovile. La nuova città di **Manfredonia** fu costruita dal re svevo Manfredi poco lontano da Siponto, in luogo più alto e salubre, e fu inaugurata nel 1258. Sono notevoli tra i suoi arcivescovi: il card. *Angelo Capranica* (1438–1447), il card. *Bessarione* (1447–1449), *Giovanni M. Dal Monte* (1512–1534) poi papa Giulio III, *Vincenzo M. Orsini* (1665–1680) poi papa Benedetto XIII. Nel 1818 Pio VII pose sotto l'amministrazione perpetua dell'arcivescovo di M. la diocesi di **Vieste**, le cui origini risalgono al secolo XI.

M. è sede metropolitana con suffraganea *Vieste*. Patrono della diocesi è S. Lorenzo vescovo. La popolazione della diocesi è di c. 111.000 fedeli in 16 parrocchie. Il Seminario minore è a M.; il ginnasio sup. è, ad tempus, nel Seminario di Andria o in quello di Molfetta; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Beneventano in Benevento.

Tra i monumenti segnaliamo: S. *Domenico* (1249-1299) con un portale ogivale e affreschi trecenteschi; nelle vicinanze di M., *S. Maria di Siponto*, consacrata nel 1117, di stile romanico-orientale con ricco portale. Recenti scavi hanno rivelato resti di una basilica paleocristiana a tre navate. Nell'isola di S. Nicola delle Trémiti vi è la chiesa di *S. Maria* dell'antica abbazia benedettina, con bel portale quattrocentesco e, nell'interno, uno splendido polittico veneto del '400 ed un Crocifisso bizantino. — Ughelli, VII, 819–878. — Lanzoni, 1, 277–284. — Cappelletti, XX, 577–594. — Enc. It., XXII, 112; XXXV, 335. — S. T. d'Aloe, *Storia sacra e profana dell'antica città di Siponto*, Napoli 1877. — V. Paladino, *Siponto e M.*, Foggia 1909.

— S. Mastrobuoni, *La chiesa sipontina e i suoi rapporti con altre chiese della regione apulo-sannita*, Benevento 1943. — Id., *Ai margini della storia sipontina. Cronotassi e blasonario dei vescovi ed arcivescovi sipontini*, Benevento 1943.

MANGANO Vincenzo (1866–1940), n. a Palermo, m. a Roma, esimio giornalista, politico e sociologo cattolico. Grandemente meritò nella organizzazione dell'Azione cattolica italiana (v.) con Don L. Sturzo (v.), nella fondazione del Partito popolare, del cui organo, *Il popolo*, fu il primo redattore, e, con Toniolo (v.), nella illustrazione della Sociologia cristiana (v.). Lasciò numerosi scritti di politica, di sociologia, di storia della filosofia (v. G. Intersimone, *V. M., l'uomo e il pensiero*, Roma 1945, p. 91 ss), concernenti prevalentemente le questioni contemporanee. Di interesse meno contingente sono: *Scoto Eriugena e Giordano Bruno* (Palermo 1907), un commento al *De regimine principum* di S. Tommaso (inedito), *Nic. Spedalieri e i diritti dell'uomo* (Amatrice 1940), *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII* (Isola del Liri 1931), *L'opera scientifica di G. Toniolo* (Roma 1939), *Matrimonio e divorzio* (Siena 1901). Con l'avvento del fascismo (1922), si ritirò in solitudine studiosa; del movimento fascista fece (1923) una interessante *Analisi documentata* (inedito).

MANGENOT Gius. Eugenio (1856–1922), n. a Gémonville (Meurthe-et-Moselle), m. a Moutrot, sacerdote dal 1881, professore (1883) di S. Scrittura e di filosofia nel Seminario di Nancy (canonico della cattedrale nel 1885), direttore dal 1901 al 1922 del *Dictionnaire de Théologie catholique*, dal 1903 consultore della Pont. Commissione biblica, nello stesso anno professore di Vecchio Test. all'Institut catholique di Parigi (successo a F. Vigouroux) e dal 1905 professore di N. Test. (successo a L. Ch. Fillion). Signore della ricerca e della cultura cattolica, ingegno acuto ed equilibrato, anima profondamente fedele alla tradizione cattolica genuina, combattè gli errori del tempo, specialmente il Modernismo (v.) di Loisy (v.). Delle sue opere menzioniamo: *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres* (Paris 1908²), *L'authenticité mosaique du Pentateuque* (Paris 1907), *La Résurrection de Jésus, suivie de deux appendices sur la Crucifixion et l'Ascension* (Paris 1910²), *Les Evangiles synoptiques, conférences apologétiques* (Paris 1911), *Sion, son sanctuaire, son pélerinage* (Nancy 1919). Collaborò al *Dict. de la Bible* (sono sue, ad es., le voci *Dieu*, *Démon*, *Inspiration*, *Moïse*), al *Dict. de Théol. cath.*, e a molte riviste (specialmente a *Revue des sciences ecclés.*). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1830-41.

MANGHISI Pietro nativo di Monopoli, partì per la Birmania nel 1925 ed esercitò la sua missione apostolica tra le tribù Shan e Wa, in condizioni particolarmente difficili. Inviato nel territorio dei Wa, debole ed asmatico, partiva con un ragazzo della scuola delle missione di origine Wa. e dopo tre mesi di peripezie e di ripulse il Saboà (re dei Wa) gli permise di stabilirsi a Mangpau. Ogni cinque giorni i Wa dell'interno venivano a scambiare i loro prodotti col mondo civile, ed il M. rimaneva delle giornate intere seduto a terra tra le bancherelle ad osservare i suoi futuri figli spirituali. L'anno successivo riuscì a stabilirsi nell'interno del territorio, dove aprì una scuola per catechisti. La seconda guerra mondiale lo costrinse ad abbandonare i suoi Wa. Li ritrovò dopo la ritirata delle truppe giapponesi, ma fu allontanato di nuovo ed inviato a Lashio, dove fu assassinato nel febbraio 1954 da comunisti cinesi sconfinati in Birmania, mentre recava il conforto della fede ai feriti. Poche ore dopo il suo corpo crivellato veniva bruciato con quello di alcuni valorosi che avevano tentato di sottrarlo alla profanazione.

MANGIN Leone Ignazio, S. J., sacerdote, martire per la fede in Cina durante la persecuzione dei Boxers (1900). Di lui e di altri 55 martiri cinesi dei Boxers fu introdotta a Roma la causa di beatificazione il 28-V-1948: AAS 40 (1948) 473-75. (I Gesuiti hanno proposto 2066 vittime, ma, essendo impossibile discutere il martirio di ciascuno, gli attori ne proposero 56 alla S. Congr. dei Riti. Così i Francescani nel 1926 avevano proposto 2418 vittime della stessa persecuzione, di cui solo 29 furono esaminati e beatificati).

MANHARTERINI. v. Haglbitner.

MANI (*Manete*). v. Manicheismo.

MANI. A) **Abluzione** delle M. v. Abluzione.

B) **Imposizione** delle M. v. Imposizione delle M. — M. A. Siotis, *Die klassische u. die christliche Cheirotonie in ihrem Verhältnis*, in Θεολογία 21 (1950) e 22 (1951). — G. W. H. Lampe, *The seal of spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the N. Test. and the Fathers*, London 1951. — N. Adler, *Taufe u. Handauflegung. Eine exegetisch-theolog. Untersuchung von Apg. VIII 14–17*, Munster i W. 1951. — G. Dix, *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster 1951. Cf. F. J. Klijn, *De discussie in de Church of England over de relatie tussen doop en confirmatie*, in *Nederl. theol. Tijdschr.* 6 (1952) 257–70.

C) Le M. oltre che strumenti di azione, nel campo religioso hanno un estesissimo valore simbolico. Come espressione della potenza fisica, nell'azione, sono anche espressione della interiore potenza spirituale (v. Imposizione delle M.) e degli atteggiamenti dell'anima (v. paragrafo seguente).

D) **Posizione liturgica** delle M. 1) *M. sollevate*: è la posizione della preghiera (Is IX 29, 33; XVII 11...; Salmi, passim). I Romani e i Greci le alzavano diritte al cielo (Livio, *Histor.* V, 21; Virgilio, *Eneide*, XII, 931). I cristiani facevano lo stesso (*I Tim* II 8; Clem. Aless., *Strom.*, VII, 7, PG 9, 456; *Passio Montani*, ed. Ruinart, *Acta Martyrum*, Ratisbona 1859, p. 279; S. Giov. Crisost., *Homil. XIV in I Tim I, 5*, PG 62, 275; S. Ambroc., *De virg.*, II, 4, 27, PL 16, 214), ma *temperate et probe* (Tertull., *De orat.*, 17, PL 1, 1174). Tale elevazione è presentata dalle Oranti (v.) delle catacombe nella primitiva arte cristiana (G. Wilpert, *La fede nella Chiesa nascente*, Città del Vaticano 1938, p. 35, 95, 109, 110, 238; M. van Berchem–E. Clouzot, *Mosaiques chrétiens*, Ginevra 1924, p. 75, 130, 200, 214). Era tipico dei cristiani alzare le M. in modo da formare una croce (*Odi di Salomone*, 42, ed. Tondelli, 1914, p. 264; Tertull., *De orat.*, 14, PL 1, 1169; S. Ambrogio, *De virg.*, I, 2, 7, PL 16, 190; *De sacram.*, VI, 4, 18, PL 16, 458; S. Massimo di Torino, *Homil. de Cruce Domini*, PL 57, 343 s). Il gesto stesso era una preghiera, perchè rappresentava Cristo in croce (*Apophtegmata Patrum*, 19, PG 34, 249 s). L'uso antico

continuò nel medioevo, dove prese anche un valore penitenziale (S. Colombano, *Regula coenobialis*, 10, PL 80, 217: « crucem adire »; S. Crodegango, *Regula canonic.*, 33, PL 89, 1073: « iuxta crucem stare et adorare »). Tale modo di pregare gli asceti irlandesi dicevano *crossfigell* (= veglia o preghiera in croce): cf. L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du m.-âge*, Parigi 1925, p. 10; Id., *La prière les bras en croix*, in *Rassegna gregor.* 7 (1908) 343 s).

2) *M. allargate sul petto.* È un gesto rappresentato più raramente nell'antichità (cf. Leclercq, in *Dict. d'Arch. chrét.*, X-1, col. 1216), ma è molto frequente nella iconografia medievale (cf. V. Léroquais, *Les sacramentaires et les missels mss. Planches*, Parigi 1924, fig. 23, 30, 31, 32, 44), a volte per esprimere il dolore (ivi, fig. 23, 31, 44) e altre volte l'adorazione e lo stupore (ivi, fig. 30, 32).

3) *M. incrociate sul petto.* Sono documentate iconograficamente almeno dal sec. XII. Tale posizione era in uso, per es., nella Messa al *Supplices te rogamus* (« manibus cancellatis », segnano tutti i messali di Parigi fino al 1615: cf. P. Lebrun, *Explication littérale . . . de la Messe*, nouv. ed., I [Parigi 1843] 442), e la usano ancora i Benedettini come gesto liturgico nel cantare la seconda parte del verso del Salmo 118e: *Suscipe me Domine*, al momento della loro professione.

4) *M. giunte sul petto.* È una forma che pare sconosciuta all'antichità liturgica. Sta a significare un intenso stato d'animo: per es., dolore (cf. Léroquais, *o. c.*, fig. 29; tra i moderni cf. il S. Giovanni nella Crocifissione della Cappella di S. Mauro a Beuron), oppure raccoglimento per la preghiera (cf. S. Gregorio M., *Dialoghi* II, 33, PL 66, 194). È notato come un gesto caratteristico in S. Elisabetta d'Ungheria durante il canone (Thierry, *Libri octo de S. Elisabeth.*, II, 10, citato in Gougaud, *o. c.*, p. 30). Cf. R. Guardini, *I santi segni*, Brescia 1931, p. 27 ss.

5) *M. incrociate*, in segno di unione, specialmente nei riti matrimoniali (Wilpert, *o. c.*, p. 249 ss; M. v. Berchem-E. Clouzot, *o. c.*, p. 28).

6) *M. velate.* È il gesto di venerazione col quale si presenta chi vuol parlare, offrire o ricevere qualcosa dalla divinità o da persona costituita in dignità (cf. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana* III-IV, tav. 113, 4; M. v. Berchem-Clouzot, *o. c.*, p. 38, 137, 138, 139, 140, 176, 229 . . .). Per l'uso protestante, v. P. R Musculus, *La prière des mains. L'Eglise réformée et l'art*, Parigi 1938.

E) **La mano che esce dalle nubi** rappresenta nell'iconografia antica la maestà divina, e significa la protezione, la presenza di Dio, la persona stessa di Dio (Van Berchem-Clouzot, *o. c.*, p. 159, 151, 164). Nel sacrificio di Melchisedech in S. Maria Maggiore a Roma (ivi, p. 12) appare invece Dio stesso con la destra in gesto di accettazione: cf. Garrucci, *o. c.*, passim. — Più spesso la mano esce dalle nubi *con una corona preziosa*, segno di regalità, ispirato dal Salmo 20: *Posuisti, Domine, super caput eius coronam de lapide pretioso*, o forse anche dal grande uso che ne facevano i pagani. La mano divina depone la corona su Cristo (Van Berchem-Clouzot, *o. c.*, p. 194, 205, 226), su Maria (ivi, p. 174), su Santi (ivi, p. 197: su S. Agnese), sulla croce (ivi, p. 158); sul *crisma* ☧ (ivi, p. 106). — Alcune volte la mano è in un nimbo triangolare (C. Chaier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, Parigi 1874, p. 28), oppure in un nimbo a forma di croce.

MANI *(il culto dei M.)*, **manismo.** La venerazione dei M. (*Manes* = buoni, cioè gli spiriti dei morti), è antica come l'umanità.

Qualcuno vuol vedere in essa la radice di ogni religione: in particolare Herb. Spencer nei *Principles of sociology*, G. Lippert in parecchie opere, Grant Allen nell'*Evoluzione dell'idea di Dio* (trad. it. di G. Salvadori, Torino 1911), e già Evemero (III sec. a. C.), dal quale la teoria ebbe il nome di evemerismo (v. Evemero). Dal culto dei M. si sarebbero svolti il feticismo, il totemismo, il culto della natura, le divinità del politeismo, e finalmente il monoteismo.

Gli studi recenti di storia delle religioni smentiscono in pieno questo modo di concepire l'evoluzione religiosa, mostrando come già una forma di monoteismo sia alla base delle religioni più primitive e come il culto dei M. sia in esse molto ridotto e anzi non sia ancora una vera forma di culto come si svilupperà solo più tardi. Il p. Schmidt nell'ampia inchiesta sulla religione dei primitivi (soprattutto nei 6 voll. di *Ursprung der Gottesidee*) afferma che nelle forme più primitive non è il culto generale dei M. che apparisce, ma solo il culto della coppia primitiva degli antenati dell'umanità, simboleggiati nel cosiddetto totemismo dei sessi, nel quale due animali (di solito due uccelli) rappresentano i due antenati maschile e femminile; così è soprattutto nell'Australia di Sud-Est dove il ricordo della coppia primitiva ha una grande importanza nella iniziazione dei giovani.

Verso i morti in generale si mostra più amore che paura, e si portano volentieri come loro ricordo dei pezzi di ossa; se si abbandona il luogo dove è avvenuta la morte di qualcuno, ciò non avviene tanto per paura del morto, quanto per paura delle cause che produssero la morte. La sepoltura più comune è quella della Inumazione (v); è eccezionale la cremazione. L'uso di porre sulla tomba gli oggetti appartenuti al defunto non è ancora generale, e non implica affatto un culto ma solo l'idea della continuazione nell'aldilà delle abitudini della vita terrena.

È nel cosiddetto ciclo del Bumerang (passaggio alle civiltà primarie e forse derivazione da esse) che il primo antenato prende un rilievo religioso, viene assimilato alla luna (poichè essa muore e rinasce), è simboleggiato in animali che abitano nella terra (lepre, coniglio, porcospino) o che cambiano pelle (serpente, lucertola), e frequentemente prende il posto dell'Essere supremo, si fonde con esso e ne assume gli attributi. Ciò può esser derivato dal fatto che anche nelle Urkulturen l'Essere supremo si diceva che abitasse da principio cogli uomini sulla terra; quindi poteva aprirsi la via per qualcuno a scambiare il Padre celeste col primo padre umano. Anche le figure che nei cicli primitivi rappresentavano gli antenati alle iniziazioni dei giovani, diventano ora veri idoli rappresentanti la divinità. Al primo antenato si trasferisce così il sacrificio delle primizie, se già prima ciò non è avvenuto, considerando il primo antenato come mediatore presso l'Essere supremo.

Nelle culture primarie, succedute alle Urkulturen, si hanno sviluppi diversi del culto dei M. Fra gli allevatori nomadi il primo antenato si fonde qualche

volta coll'Essere supremo, ma qualche volta passa all'opposizione e si identifica con Satana, si sviluppa il culto degli eroi. Le sepolture diventano cumuli di terra, quando non si espongano i cadaveri ad essere mangiati dalle fiere. Alcuni popoli nomadi (Ugro-Finni) riducono praticamente la loro religione al culto degli antenati. Nel ciclo totemistico il primo antenato si identifica col sole (ed è rappresentato dal leone, lupo, acquila, falco, sparviero). Prende rilievo il culto dei fondatori di clan, dei capi che sono contemporaneamente maghi, e i morti in generale ricevono una specie di culto in quanto si identificano col primo antenato. Si introduce la mummificazione. Frequenti riti magici servono a mettere in comunicazione cogli antenati totemici.

Nei cicli matriarcali la prima donna prende il posto del primo uomo e si identifica con la luna o con la terra madre. Due eroi principali rappresentano la luna crescente e la luna calante. Le società segrete maschili sviluppano parallelamente il culto degli antenati individuali (culto dei teschi e danze mascherate). È in questo ciclo che si raggiunge il culto generale dei morti insieme col maggiore sviluppo dell'animismo. La caccia alle teste e il culto dei teschi è in rapporto coi riti della fecondità, come pure i sacrifici di sangue, l'estrazione di visceri ancora palpitanti da corpi vivi, il taglio della punta delle dita della mano e dei piedi, la trafissione delle vittime con frecce, la tortura e il sacrificio dei prigionieri di guerra.

Uno sviluppo anche maggiore riceve il culto dei M. dall'unione avvenuta posteriormente degli antenati del ciclo totemico e degli « spiriti » del ciclo matriarcale. Non solo si pongono cibi sulla tomba, ma si distruggono gli oggetti del defunto perchè anch'essi diventino *spiriti* e seguano il defunto stesso nell'al di là. Si fanno ecatombi di animali, di schiavi, di donne o si seppelliscono persone vive, si legano i morti, si rompono loro le ossa per impedire che ritornino. Lo sciamanismo confonde insieme i morti e gli spiriti della natura; si temono in particolare i morti di morte innaturale, i suicidi, i fulminati, le donne morte di parto. Si dorme presso le tombe per ricevere le ispirazioni dai defunti (incubazione). Si fanno pratiche magiche ed evocatorie colle loro ossa. Si celebrano feste generali dei morti (come le antesterie greche, la fine dell'anno nel mazdeismo) e al termine di esse si tornano a cacciare i morti (per es. con fumigazioni di ginepro).

Il luogo dove vanno le anime dei morti è variamente concepito. Fin da principio si parla del cielo, in compagnia dell'Essere supremo (la via lattea o l'arcobaleno sono la via che seguono le anime per salire al cielo; altrove si parla di un albero o di una scala che salgono fino al cielo, dai monti). Nei cicli solari, il sole diventa anche la sede dei trapassati e i suoi raggi il veicolo per salire. In alcuni popoli si connette col tramonto del sole la sede dei M. situata in occidente, in qualche isola, o territorio separato dal mare, oppure sotterra dove il sole li visita di notte. Quando la loro dimora è concepita nella terra, è più intimo il loro legame coi fenomeni della vegetazione, che essi possono promuovere ed aiutare. Fin da principio si trova l'idea di una distinzione dei buoni e dei cattivi nell'al di là; essa però non è universale neppure più tardi se non forse nelle culture terziarie.

L'al di là è concepito il più delle volte come la continuazione della vita presente, peggiorata o migliorata. Nel primo caso è un luogo di tenebre, di sonno, nel secondo di fertilità, di caccia. Molti nemici e ostacoli incontra l'anima sul cammino verso l'al di là, per cui ha bisogno di guide, di veicoli (frequente la barca), di formole magiche. Torna spesso l'idea di un ponte che serve anche di luogo del giudizio, perchè i cattivi non riescono a passarlo (si ritrova ancora nell'islam). La sorte del defunto è legata anche alle pratiche sepolcrali che per esso fanno i superstiti; donde l'infelicità delle anime dei defunti senza sepoltura. Queste pratiche però hanno anche per scopo di allontanare i cattivi influssi che emanano dai morti. Non si parla più del morto, gli si cambia nome, si muta tutto l'ordine degli oggetti di sua proprietà, si parta a seppellire per una via insolita, perchè non ritrovi la via del ritorno.

Dove si formano strati diversi di popolazione (popoli conquistatori e popoli conquistati), i primi costituiscono una specie di aristocrazia in cui vige il culto dei re e dei capi, che si incomincia a tributare nelle apoteosi di persone viventi.

Ma anche nello sviluppo maggiore del culto dei M. nelle sue 4 forme (primo antenato — antenati della famiglia — culto degli eroi — culto dei re) i M. restano sempre inferiori agli dei e solo il primo antenato viene accolto nel loro consesso, per quanto qualche volta i confini fra le due classi di esseri sovrumani siano molto fluttuanti (le stesse vittime si offrono ai M. e agli dei ctonici).

Il culto dei morti ha avuto dei benefici effetti sulla fede nell'immortalità, sulla comunione che deve legare i trapassati coi viventi, sullo spirito di famiglia. Ma quando le sue pratiche minuziose, superstiziose, magiche, hanno intralciato la vita dello spirito, si è sentito il bisogno di limitarlo e condannarlo nei suoi eccessi.

(Del culto dei morti in Egitto e degli antenati in Cina si parla alle voci Egiziani, Cinesi).

Bibl. — Schmidt, *Handbuch der Vergleichenden Religiongeschichte*, cap. 11, Münster i. W. 1930. — A. Bertholet in *Die Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, V², col. 1239-44. — E. Rodhe, *Psyche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it., 2 voll., Bari 1914-16 (specialmente vol. I, p. 219 ss). — W. Sonntag, *Die Todtenbestattung, Todtenkultus alter u. neuer Zeit*, Halle 1878. — W. F. Otto, *Die Manen*, Berlin 1923. — J. P. Jacobsen, *Les Manes*, vers. franc., Paris 1924. — J. T. Addison, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, vers. franc., Paris 1936 (p. 324-34. bibl. ordinata). — G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence . . .*, ediz. franc., Paris 1948 (v. tavola analitica, *Mort*). — K. Schwarlose, *De dis Manibus*, Halle 1913. — C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, 2 voll., Torino 1923². — A. Ferrua, *Il refrigerio dentro la tomba*, in *Civ. Catt.* 1941-II. p. 373-78. 457-63. — E. Freistedt, *Altchristl. Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum Jenseitsglauben u. Totenkultus der Antike*, Münster i. W. 1928.

MANIA, esaltazione patologica delle funzioni psichiche, che si esplica con esagerazione dell'emotività, dell'euforia, dell'espansività, dell'attività motrice, con rapidità abnorme dell'ideazione e del linguaggio, con rapido passaggio dall'uno all'altro argomento, come se le idee si incalzassero a vi-

cenda, senza tuttavia che il discorso perda la connessione logica. L'iperattività può durare a lungo, con incapacità di avvertire stanchezza, di riposarsi, di dormire.

La gravità dell'esaltazione maniaca varia per gradi, dalle forme lievissime (*ipomania*) alle estreme (*furore*). La M. è raramente episodio isolato; spesso è periodico. Può presentarsi come sintomo di diverse malattie mentali; nella pazzia circolare o psicosi maniaco-depressiva si alterna con periodi di *malinconia*, cioè di depressione abnorme dell'attività psichica, tristezza profonda e pianto invincibile. M. e malinconia sono distimie, cioè psicosi affettive: « disturbi nell'equilibrio dell'umore, indipendenti da quei fattori che possono provocare ugual disquilibrio in chicchessia » (De Sanctis).

Chiamate per consuetudine malattie mentali, le distimie sono senza dubbio manifestazioni mentali di malattie somatiche, ma non è chiaro qual sia il substrato somatico. La medicina classica ne cercava la causa nelle turbe del ricambio; quella moderna nelle turbe endocrino-simpatiche; per la scuola psicanalista (che cerca in un fatto psichico la causa immediata di ogni disturbo psichico) le distimie celano un conflitto tra desideri coscienti e desideri opposti subcoscienti (la M. sarebbe una incosciente reazione di difesa verso il pensiero penoso della propria inferiorità). La psichiatria moderna (Kretschmer) vede nella psicosi maniaco-depressiva l'esagerazione patologica del *temperamento ciclotide*, che passa continuamente da periodi di buon umore, di attività facile e gaia, a periodi di cupo mutismo e caparbio isolamento, con estrema facilità al pianto (*lipemania*): temperamento correggibile, nell'età evolutiva, mediante saggia collaborazione tra medico ed educatore

L'ideazione esaltata e tumultuosa del maniaco può avere contenuto religioso; la rapidità incalzante delle immagini mentali, inceppando la critica, può indurre il soggetto a confondere ipotesi proprie con rivelazioni divine, o immagini oniriche con Visioni mistiche (v.); l'impulso abnorme dell'attività può spingere il malato ad occuparsi di argomenti religiosi come di ogni altro argomento. Perciò si parla, benchè impropriamente, di *M. religiosa*. Spetta agli esperti direttori di spirito giudicare con prudenza, caso per caso, se trattisi di vita religiosa singolarmente intensa o di esaltazione maniaca a contenuto religioso. Generalmente le tare psicopatiche familiari, l'instabilità, l'entusiastica dedizione a pratiche di pietà non comandate e strane, sorda al richiamo dell'autorità legittima e indifferente alla trascuranza dei doveri del proprio stato giustificano il sospetto di M. religiosa. Accertata tale diagnosi, spetta al medico la cura, fino all'internamento in ospedale psichiatrico. — Cf. trattati di psichiatria. v. Psicopatologia. — P. Le Moal, *L'enfant excité et déprimé*, Paris 1952: esposizione rapida ma precisa e densa. — B. D. Lewin, *The psychoanalysis of elation*, New-York 1950: interpretazione unilaterale, dal punto di vista psicanalitico (la M. sarebbe un meccanismo di difesa legato all'erotismo orale), ma interessante

MANIACORIA (*Manicoria*, *Mangiacoze*, *Maniecutius*, *Magnacucius*) **Nicola** (sec. XII), diacono di S. Lorenzo in Damaso a Roma sotto Lucio II (1144-45), si fece cistercense in S. Anastasio alle Tre Fontane quando vi era abbate Bernardo (il futuro papa Eugenio III). Compose una *Vita* di S. Girolamo (PL 22, 183-202) sulle fonti antiche, anche spurie e leggendarie. Non ci pervenne il *De ecclesiasticis officiis secundum ordinem Ecclesiae Romanae*, che gli attribuisce il liturgista Odone. Il suo maggior merito è negli studi biblici. Nell'opuscolo *Suffraganeum biblicum* (edito da J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Anc. Test. De l'origine du Pentateuque*, Paris 1886, p. CV-CVIII, e da H. Denifle in *Arch. f. Liter. u. Kirchengesch.* 1888, p. 270-76) dà saggi consigli sul modo di correggere e trascrivere senza errori gli esemplari biblici, i quali « tribus modis... solent depravari: apponendo, commutando et subtrahendo ». S'applicò particolarmente alla revisione del *Salterio*, dandocene una versione latina originale sull'ebraico, e spiegando i suoi metodi critici in un *Libellus de corruptione et correptione Psalmorum et aliarum Scripturarum* (inedito) e in due prefazioni (edite da R. Weber, *Deux préfaces au Psautier dues à N. M.*, in *Rev. Bénéd.* 63 [1953] 3-17). I due cistercensi M. e Stef. Harding (v.) sono forse i soli esegeti che nel sec. XII hanno praticato il vero metodo critico testuale (cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au m.-âge*, Paris 1944, p. 86). A differenza di Harding, il M. si rifiutò di istruirsi presso « i giudei perfidi che dissimulano la verità », ma si ispirò alle *Quaestiones hebraicae in Genesim et in libros Regum*, che fornì le etimologie ebraiche a tutto il medioevo. — S. Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia*. Paris 1893, p. 12-15. — J. Van den Gheyn, *Nic. M. correcteur de la Bible*, in *Rev. bibl.* 8 (1899) 289-95. — G. Mercati, *M. N.*, riedito in *Opere minori*, II (Città del Vat. 1937) 48-51. — A. Vaccari, *Le antiche Vite di S. Girolamo*, in *Miscellanea geronimiana*, Roma 1920, p. 14-18. — A. Vilmart, *N. M. cistercien à Trois-Fontaines*, in *Rev. bénéd.* 33 (1921) 136-43. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littér. latine au XII s.*, I (Paris 1946) 98 (inesatto).

MANICHEISMO. — 1) Fonti. — 2) Mani. — 3) Sistema religioso. — 4) M. e le altre religioni. — 5) Diffusione del M. — 6) M. medievale. — 7) Bibliografia.

1. **Fonti.** Le fonti originali sono quasi interamente perite nelle lotte che hanno travolto lo stesso M., tranne alcuni frammenti riferiti da scrittori antichi o rinvenuti in scoperte recenti. Siamo perciò ridotti principalmente a fonti secondarie, cioè a riferimenti degli scritti polemici, in primo luogo dei cristiani, più penetranti nel contenuto ideale del sistema religioso, in secondo luogo dei musulmani, più ricchi di particolari. Vengono utilizzati anche scritti zoroastriani e cinesi. Fra tutti, il più prezioso per gli estratti da fonti originali è il neoplatonico Alessandro di Licopoli (c. 300 d. C.): *Alexandri contra Manichaei opiniones disputatio*, edito da A. Brinkmann, Leipzig 1895.

Fra gli scrittori cristiani greci vengono primi quelli del sec. IV: Tito di Bostra, Serapione di Thmuis (*Contra Manichaeos*, ed. da Casey in *Harvard theol. Studies* 15 [1932]), S. Cirillo di Gerusalemme, S. Epifanio, gli *Acta Archelai* in greco (in Epifanio, Haer. LXVI, 25-31), poi quelli dei secoli seguenti, in specie Teodoreto di Ciro, Severo di Antiochia, S. Giovanni di Damasco. Fra i latini spetta il primo posto a S. Agostino

che diresse numerosi scritti contro il M. (ad es., *Contra Faustum manichaeum libri XXXIII*); segue Mario Vittorino. Importanti sono le formule latine di abiura. Fra i siri si notano gli scritti polemici di S. Efrem, il *Libro degli scolii* di Teodoro bar Konai (fine sec. VIII), vescovo nestoriano di Kashgar.

Gli scrittori musulmani sono più recenti (sec. IX-XII), ma utilizzano fonti antiche e si trovano al centro degli avvenimenti: più importanti fra essi sono l'autore della *Storia del mondo*, al-Jaqūbī, l'autore del *Fihrist* o « Catalogo », Ibn Abī Jaqūbī, l'autore della *Cronologia*, al-Bīrūnī, l'autore di un'opera di filosofia religiosa, al-Shahrastānī. Di qualche utilità, per quanto minore, possono essere anche le fonti zoroastriane che, con forte sapore polemico, mostrano nel M. un rivale temuto.

I nuovi frammenti manichei rinvenuti (1904) a Turfan nel Turchestan, scritti in persiano, turco e cinese, hanno confermato alcuni punti di vista, ma poco hanno aggiunto a quanto era già noto Più recentemente (1930) furono scoperti presso Fayum in Egitto alcuni documenti manichei d'importanza maggiore: la versione copta di originali di Mani, i *Kephalaia* (= capitoli, raccolta di sermoni) le *Lettere*, inoltre in siriaco preghiere, omelie, racconti storici e commenti del « Vangelo vivente »: scritti non meno di un secolo posteriori a Mani. Finalmente il p. A. Dondaine ha pubblicato il *Liber de duobus principiis*, trattato neo-manicheo d'origine catara del sec. XIII (Roma, Santa Sabina 1939), notevole fonte per il M. medievale; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 38 (1942) 191-93.

II. **Mani** (*Manes*, genit. Manetis, da cui *Manete* presso i Greci e gli occidentali; presso S. Agostino *Manichaeus*) è il fondatore della setta religiosa del M. Sulla sua vita poco di attendibile si ricava dagli scrittori occidentali che attingono più o meno dalla leggenda degli *Acta Archelai*. Secondo questi, un tale *Sciziano* (della Scizia) avrebbe nel tempo degli Apostoli inventato in Egitto quel sistema religioso, attingendo dalla « sapienza degli Egiziani ». Un certo *Terebinto*, suo discepolo ed erede dei suoi scritti, recatosi in Babilonia ed assunto il nome di *Budda*, avrebbe intrapreso la propaganda; ma con scarso risultato, finchè quegli scritti, dopo essere passati per varie mani, non giunsero in quelle del giovane *Corbicio*, il quale, preso il nome di *Manes*, li studiò e ne divenne maestro. Per aver preso a curare da una malattia senza successo il re dei Persiani, Manes fu dal re fatto scorticare e suppliziare alle porte della città.

Da questi racconti potrebbe arguirsi che il nome di Budda, assunto da Terebinto, starebbe a rappresentare il Buddha indiano dichiarato da Mani uno dei suoi profeti precursori, e potrebbe ritenersi certa la storicità della morte violenta di Mani. Tali particolari possono confermarsi con gli autori maomettani, più autorevoli, benchè più recenti, perchè attingono da fonti manichee. Da questi si può raccogliere che Mani nacque verso il 215 nella Mesopotamia e che nella sua gioventù, seguendo suo padre, persiano, aderì ad una setta rigoristica (quella dei Mandei o una setta affine). La sua propaganda, rivolta alla riforma dello zoroastrismo, incominciò nel 242, anno dell'incoronazione di Sapore I, che egli guadagnò, ma forse per breve tempo, alla sua dottrina; il principale appoggio gli fu dato dal fratello del re, Peroz. Si parla dei suoi viaggi nell'Asia centrale, nella Cina e nell'India; questi ultimi, con la relativa influenza buddistica, esercitatasi di buon'ora, sono confermati dai papiri di Fayum. Dopo avere ottenuto molto seguito in patria, la persecuzione gli venne dal re Bahram I, per evidente istigazione del sacerdozio zoroastriano: fu da lui fatto impiccare. — Cf. O. Klima, *Zur Chronologie von Manis Leben*, in *Archiv orientalni* 19 (Praga 1951) 393-403. — A. Maricq, *Les débuts de la prédication de M. et l'avènement de Sahpuhr I*, in *Mél. H. Grégoire* III (Brux. 1951) 245-68.

Dei suoi scritti numerosi, propagati in elegante calligrafia, possediamo 70 titoli e i frammenti sopra ricordati. Il libro dei *Kephalaia* (c. 148) gli attribuisce le opere seguenti (in siriaco): *Evangelo vivente, Tesoro della vita, Pragmateia, Libro dei giganti*, una raccolta di *lettere*. Da altre fonti sappiamo che compose in persiano l'opera *Shapuragan* (= libro di Shapur) cosiddetto perchè indirizzato a re Sapore. Ma, oltrechè con gli scritti, egli agì con l'attività missionaria, inviando apostoli in ogni parte. Egli vedeva dei suoi precursori in Zarathustra, Buddha e Gesù, e si dava come apportatore di una rivelazione divina definitiva, che avrebbe recato a tutti i popoli dell'Oriente e dell'Occidente il vero messaggio della salute. Accentuato è il colorito cristiano; nelle sue lettere si presenta, ad imitazione di S. Paolo, come apostolo di Gesù e pretende di essere il Paracleto che Gesù avea promesso. Rientra poi nelle correnti gnostiche, pur polemizzando contro Bardesane e contro Marcione, del quale si appropria l'antigiudaismo. Tuttavia nella sostanza la sua religione, più che una setta cristiana, è un sincretismo dominato soprattutto da elementi iranici e babilonesi.

III. **Il sistema religioso.** Il M. vuole offrire non solo un ideale religioso, ma anche, quale base di questo e come avviene nelle varie forme di Gnosticismo (v), un sistema filosofico della costituzione del mondo, costruito non tanto con la ragione, quanto con una rivelazione. Il principio fondamentale è un rigido dualismo. L'universo si divide in due regni in perpetuo contrasto: il mondo della pura *luce* e il mondo delle *tenebre* più profonde, quello dello *spirito* e quello della *materia* (che è tuttavia qualche cosa capace di attività intellettuale e volitiva), quello del *bene* che rende felici e quello del *male* che corrompe.

La dottrina assume peraltro rivestimenti mistico-simbolici. La tenebra o il male strappa delle particelle dal regno della luce; la tenebra o il male o il diavolo, creando i primi esseri umani, che Mani chiama Adamo ed Eva, vi imprigionò quelle particelle di luce. Quest'« uomo primitivo », figura principale del mito manicheo, fu inviato dal « padre dello splendore », dal « re del paradiso della luce » (Ormazd) contro la tenebra, ma è da essa soprafatto. La somma della luce racchiusa nell'umanità terrena è costante, cosicchè con la propagazione del genere umano quella sostanza luminosa diviene sempre più sottile e quindi per la preponderanza del regno satanico viene sempre più compromessa. Per impedire questo fatto, *Cristo*, potenza cosmica, era stato inviato fin dal principio ad Adamo. Ma questi si lasciò sedurre; per riparare il fallo, venne più tardi *Gesù* sulla terra, con un corpo apparente, ad istruire gli uomini sulla differenza fra i due regni. Ma essendo stata la sua dottrina male in-

terpretata e falsata, venne lo stesso *Mani*, il Paracleto da Gesù promesso, per promuovere la separazione dei due elementi. Così con l'antropologia si collega la cristologia e la soteriologia.

Il principio fondamentale dell'etica manichea è conseguenza della dottrina cosmologica e antropologica. Se l'uomo ha per fine di liberare le particelle di luce immerse nella materia e di restituirle al mondo della luce, suo primo dovere è la rinuncia a tutte le azioni che possono trattenere la luce ferma nella materia. Di qui i precetti di ascesi e di astinenza, detti « i tre sigilli », che S. Agostino definisce specificamente: *signaculum oris*, riguardante la bocca (proibizione di parole e cibi impuri, in specie della bestemmia e della menzogna, come anche delle carni e del vino), *signaculum manus* (nessun contatto, con il lavoro ordinario, che possa macchiare la luce o destare le tenebre), *signaculum sinus* (divieto di matrimonio). Questi sono i rigidi precetti che devono osservarsi dai manichei perfetti, gli « *eletti* », schiera naturalmente ristretta, destinata ad essere il modello e il fermento della comunità. Alla numerosissima classe dei non perfetti o « *uditori* » è permesso invece l'uso delle carni, l'acquisto di proprietà, il matrimonio; dei digiuni della settimana ad essi è prescritto solo quello della domenica.

Il culto, imitante quello cristiano con le cerimonie esteriori, consisteva nella preghiera, recitata più volte al giorno, in canti (canto di lode alla luce), in digiuni settimanali, mensili e annuali. I sacramenti cristiani erano rifiutati dal M., come da esso rifiutato era ogni sacrificio. Delle feste ci è nota quella celebrata in memoria del supplizio di Mani. Era detta *Bema* (= tribuna) da una cattedra che veniva esposta, alla quale si saliva per cinque gradini, simboleggianti le cinque parti dell'etere luminoso e i corrispondenti cinque gradi in cui la comunità era divisa (i tre gradi gerarchici imitanti quelli della gerarchia cattolica e le due classi degli eletti e degli uditori). L'arte poi, talvolta anche raffinata, accompagnava il culto come sua espressione estetica; lo stesso Mani era cultore della pittura (particolarmente della miniatura), della lirica e della musica.

Dell'escatologia manichea sappiamo che, quanto alla sorte delle anime, gli « eletti » subito dopo morte sono ricondotti da cinque divinità nel mondo della luce, nella luna e di là in paradiso. I non perfetti o « uditori » solo dopo un lungo processo di purificazioni e di trasmigrazioni possono raggiungere i perfetti. I peccatori (i non manichei) sono condannati nelle tenebre e destinati ad una perpetua condizione di miseria. Quando poi la materia sarà completamente liberata dalle particelle della luce, allora avverrà la grande catastrofe della conflagrazione finale e il finale giudizio; il regno della luce sarà di nuovo interamente separato da quello della tenebra, nè questa potrà più minacciare quella.

IV. **Il M. e le altre religioni.** Nella terra babilonese, nel momento in cui il M. vi ebbe le sue origini, non era estinta l'astrologia caldea, lo zoroastrismo era la religione dominante, i giudei vi aveano stabilito da tempo le loro colonie, la Chiesa cristiana vi avea piantato salde radici, nè mancavano sette dissidenti, come quella, assai influente, di Bardesane. Mani nel darsi come autore di una religione definitiva, non potea superare le religioni precedenti senza assorbire quello che in esse poteva dal suo punto di vista trovare buono e assimilabile. Lo zoroastrismo offriva al M. il suo fulcro con la dottrina dei due principii, malgrado le modificazioni che essa poi subisce; dal dio della luce, Mithra, veniva la concezione del principio del bene come luce; il sistema astrologico caldeo asseriva l'influenza delle potenze planetarie e stellari come favorevoli o nocive all'uomo, ad es. della luna, da cui dipende la fecondità degli animali e delle piante. Dal più lontano buddismo, benchè a lui meno noto, veniva a Mani lo spirito dell'ascetismo e l'idea del posto privilegiato della comunità monastica. Dall'Antico Test. prende egli, direttamente o indirettamente, alcune narrazioni, benchè, riguardo al giudaismo, il suo atteggiamento sia di decisa opposizione. Assai più favorevole è invece al cristianesimo, del quale imita, come fu detto, le forme esteriori, in particolare l'organizzazione, benchè non sembra che le sue informazioni derivino direttamente dalle fonti neotestamentarie. Egli assorbe, modificando; per es., all'ascesi, che trovava anche nel cristianesimo, egli crede poter dare una base più solida, presentando l'umanità non solo come decaduta, ma addirittura come di origine satanica (modifica sostanziale che sovverte tutta la antropologia e la teologia cristiana).

L'avere assorbito da religioni così varie e già vigorose i suoi elementi spiega in parte la forza di espansione del M. Un'altra causa di questa può ritrovarsi nella potente personalità del suo fondatore; al quale, inoltre, la morte tragica veniva a conferire un'aureola di martirio.

V. **Diffusione del M.** Il M. si diffuse con rapidità incredibile verso l'Oriente e l'Occidente, dall'oceano Atlantico al Pacifico. Dapprima si affermò nella Persia che rimase a lungo il suo centro, benchè la reazione del sacerdozio mazdeo costringesse molti aderenti ad emigrare nell'Asia centrale; gli esuli divennero propagatori efficaci del M. nel Turchestan. Da accenni di scrittori, da editti, da iscrizioni può dedursi che il M. penetrò nell'impero romano sulla fine del sec. III (cf. W. Seston, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les manichéens*, in « Mélanges A. Ernout », Paris 1940, p. 345-54: l'editto emanato da Alessandria, sarebbe del 297). Nella seconda metà del sec. IV S. Agostino ne documenta l'ampia diffusione nell'Africa romana. Nell'Occidente le sue file si diradarono più presto che nell'impero bizantino: malgrado la pena di morte stabilita per i manichei da Giustiniano (520), le polemiche dei teologi contro di essi dimostrano che ancora nel sec. VI costituiscono quivi un serio pericolo

Avvenuta la conquista musulmana, il M. ebbe prima in territorio islamico un periodo di tolleranza sotto gli Ommiadi. Seguì un periodo di persecuzione sotto gli Abassidi e sotto al-Mahdī (775–785) si tentò di estirparlo. Intanto dal Turchestan, fra le cui tribù il M. avea conquistato il predominio ed era divenuto religione ufficiale, potè penetrare fin nell'estremo Oriente: nel sec. VII e VIII troviamo il M. fin nella corte cinese. I letterati confuciani devono polemizzare contro di esso fino al sec. XII; nel sec. XIV è colpito da una legge del codice dei Ming. Nell'Asia centrale fu travolto nel sec. XIII dalla invasione dei Mongoli.

VI. **Il M. medievale.** La comunità manichea, alla quale mancava un principio di coesione superiore e divino, quale è posseduto dal cristianesimo, cadde lentamente in frantumi. Sopravvissero tut-

tavia elementi della sua dottrina nelle eresie medievali dell'Oriente e dell'Occidente. Per quanto storicamente restino oscuri tali rapporti, si possono osservare influenze del M., in particolare del suo dualismo, nelle sette, dette neo-manichee, dei Pauliciani in Armenia (sec. VII-XII), passate poi ai Bogomili (sec. X-XI) dell'Asia minore e dei paesi balcanici, da questi ai Catari dell'Italia del nord e della Francia del sud (sec. XI-XII).

A) Circa le dipendenze del catarismo medievale dal M. antico le opinioni sono divergenti.

a) Più comunemente si ritiene che il *catarismo è lo stesso M.*, pur modificato dalla sua stessa normale evoluzione e dalle influenze di altri sistemi coi quali si trovò a convivere, e colorito dalle interferenze con altri movimenti locali e avvenimenti contemporanei (specialmente per quanto concerne la sua opposizione alla gerarchia cattolica). Ora, *1*) per alcuni il catarismo medievale sarebbe la *filiazione diretta* del M. antico, il quale si sarebbe conservato nell'Europa occidentale; mentre *2*) per i più sarebbe soltanto una *filiazione indiretta*, attraverso i postumi dell'antica eresia dualistica dello Gnosticismo (v.) e del M., in particolare attraverso i Bogomili (v.) e i Pauliciani (v.) balcanici e orientali.

b) Ma v'ha ancora chi considera il catarismo come un movimento assolutamente *originale*, indipendente da altri movimenti, fenomeno autoctono della Francia meridionale e dell'Italia settentrionale, in particolare *non riducibile al M. antico*. Peraltro, generalmente si ammette, anche da costoro, la parentela genetica del catarismo col bogomilismo bulgaro-greco: sono evidenti le loro affinità già messe in luce da Ch. Schmidt (*Histoire et doctrine de la secte des cathares ou Albigeois*, Paris 1849) e ancor meglio da A. Dondaine (*Hiérarchie*, v. bibl.). Lo Schmidt, uno dei primi espositori sistematici dell'eresia, negava la sua derivazione non solo dal M. ma anche dal bogomilismo, poichè credeva, per errore, che il bogomilismo fosse posteriore al catarismo; e spiegava le loro analogie dottrinali come speculazioni simili, ma indipendenti, nate da un fondo comune, il quale avrebbe avuto le sue radici in qualche monastero greco. Anche recentemente, nonostante gli studi fondamentali di Runciman, Obolensky, Söderberg, Puech, Dondaine (v. bibl.), l'indipendenza del catarismo dal M. fu sostenuta da H. Grundmann (*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935), R. Morghen (v. bibl.). Per costui il catarismo sarebbe una delle prime manifestazioni spontanee indigene della coscienza religiosa e civile del laicato e delle classi popolari, causata esclusivamente dalle condizioni dell'ambiente religioso e morale in cui sorse.

B) Si riconosce che il problema dell'eresia medievale potè essere posto talora in prospettive false. Il M. è dualismo e pessimismo, ma non ogni dualismo e pessimismo è M. La lotta perenne fra bene e male, Dio e Satana, luce e tenebre, spirito e materia, il cui aspetto antropologico-morale è la lotta, acuita dal peccato originale, fra l'uomo interiore e l'uomo esteriore, fra lo «spirito» e la «carne» (in senso paolino), e quindi una sottovalutazione metafisica e ascetica del mondo materiale rispetto alle realtà spirituali, sono concetti autenticamente cristiani più antichi del M. Il loro equilibrio è in verità delicatissimo; e subirono molteplici interpretazioni eretiche (ad es., presso Marcione e diverse sette gnostiche). Il M. è appunto una di esse. Ma non l'unica. Eppure potè avvenire che tutte le deformazioni eterodosse di quei principii cristiani passassero come M. forse perchè gli antieretici antichi e primamente S. Agostino, il maestro del medioevo cristiano, le avevano combattute sotto la figura specifica del M. e quindi sotto tale figura le fecero conoscere al medioevo. Sicchè, quando i polemisti cattolici medievali dovettero combattere le eresie contemporanee, nelle quali si riflette sempre la lotta fra bene e male, Dio e Satana, Chiesa e mondo, spirito e materia, poterono essere tentati di classificarle sotto la nota categoria di M. «Ormai il cristiano ortodosso, quando si imbatterà nella minima traccia di dualismo, griderà: «manicheo», e tutti così verranno a sapere che si tratta di un'eresia grave, e le autorità, seriamente allarmate, prenderanno le necessarie misure. Idee che erano gnostiche o marcionite o zoroastriane furono conglobate in questo epiteto, che abbracciava tutto... La notorietà più grande di M. gli valse il disonore di fornire quell'aggettivo popolare» (St. Runciman, *Le manichéisme méd.*, p. 22 s). E la storiografia moderna potè presentare le eresie medievali come riapparizioni del M., perchè nell'esporle dovette attingere non solo ai puri cronisti, le cui informazioni sono oltremodo scarne, ma anche ai teologi polemisti e ai testi sinodali che di quelle eresie davano anche interpretazioni storico-dogmatiche forse false.

Di fatto nelle eresie medievali si scoprono — per astrazione e per finzione semplificatrice — alcuni elementi comuni che per se stessi non denunciano una origine manichea: i moti suscitati da Tanchelmo, Pietro de Bruys ed Enrico, Arnaldo da Brescia, Valdo... possono apparire come indigene aspirazioni al rigorismo ascetico, al ritorno verso la primitiva «purezza del Vangelo», alla riforma della gerarchia ecclesiastica contaminata dalla simonia e dal concubinaggio: aspirazioni che poterono costituirsi senza influenze del M., per spontanee esigenze primamente religiose e secondariamente sociali poste dallo stesso ambiente (talora favorite dalla Chiesa, che sollecitò l'alleanza del popolo nel combattere i ministri indegni). In particolare, si sa che Valdo e i suoi primi seguaci non aderirono al catarismo, ma lo combatterono (A. Dondaine fa conoscere un trattato anticataro d'origine valdese, in *Arch Fratr. Praed.* 16 [1946] 191-235), e non mostrarono ispirazioni dualistiche.

Queste, là dove compaiono (astinenza dalle carni, ripudio del matrimonio), possono forse spiegarsi come interpretazioni letterali rigoristiche (beninteso, eterodosse) della lotta al mondo, alla carne, al demonio propugnata dal Vangelo, a cui difatti gli eretici medievali continuamente si appellano senza agganciarle al M. antico, di cui gli eretici medievali non conoscono nè i testi nè l'autore.

C) Queste osservazioni valgono a metterci in guardia nell'accogliere le notizie fornite dai testi teologici medievali e a farci riflettere sull'influenza che ebbe l'ambiente religioso-morale nel sorgere del catarismo, ma non valgono a distruggere la tesi storica ormai prevalente: il catarismo medievale è un neomanicheismo, riapparizione del M. antico conservatosi nelle regioni balcaniche donde fu trasmesso all'Europa.

a) I polemisti cattolici medievali si dovranno certamente leggere con attenzione critica, ma non si possono senz'altro rigettare quando interpretano come M. le eresie da essi trattate. Questa stessa

« interpretazione » storico-teologica può ben equivalere a una « notizia » cronistica, poichè vale come un compendio, un rinvio a elementi ereticali già noti. Che in tale rinvio cadessero in errore, non si può sostenere senza prove: generalmente essi distinguono fra le varie sette (catari, passagini, arnaldisti, speronisti, valdesi...), ponendo perfino delle differenze specifiche che sfuggono a noi ma che erano presenti alla loro sensibilità critica (così, ad es., Evervino prevosto di Steinfeld, Alain de Lille, Vacario, Anselmo d'Alessandria, Rainerio Sacconi che fu un caposetta...).

b) Scegliere nelle eresie medievali gli elementi comuni che si possono spiegare senza influenze del M. (ad es., la lotta alla gerarchia cattolica e l'aspirazione rigoristica al ritorno verso le origini cristiane) e definire tutte le eresie con quel comune denominatore come se fossero un'unica eresia, può essere semplificazione comoda e, da certi punti di vista, fruttuosa, ma, da una parte, è una finzione che non esaurisce la reale complessità di quei movimenti e, dall'altra, non esclude ancora che i detti elementi siano incorporati in un complesso di fatto ispirato al M. E spiegare le tracce dualistiche come derivazione da una tradizione cristiana eterodossa (quale come si prova la sua continuità storica?) è davvero impresa molto più difficile che spiegarle come derivazione dal M. Spiegare gli atteggiamenti ereticali come risveglio della coscienza del laicato e delle classi popolari è cadere nel retorico o, quanto meno, nel generico: non possiamo credere che il risveglio del laicato si manifestasse con la negazione del battesimo di acqua, col disprezzo dell'Antico Test., col ripudio del Crocifisso... (nel primo caso costatato di eresia, a Vertus, dioc. di Châlons, nell'anno 1000 un rozzo paesano, Leutard, caccia via la moglie, spezza il Crocifisso nella chiesa, rifiuta di pagare le decime, rigetta almeno in parte il Vecchio Test.; cf. Raoul Glaber, *Hist. sui temporis*, II, 11, 22, ed. M. Prou, Paris 1886, p. 49 s Queste manifestazioni si registrano quasi simultaneamente, in luoghi diversi, con identità di contenuto). Insistere sulle condizioni religiose e morali dell'ambiente varrà a spiegare l'occasione al sorgere dell'eresia e la sua rapida propagazione, ma non basterà a spiegare il suo contenuto; del resto l'eresia sorge in luoghi e in ambienti diversi, abbastanza distanti e indipendenti, fomentata da individui appartenenti a classi sociali distinte (laici ed ecclesiastici, dotti e indotti, ricchi e poveri, persone oscure e note nella vita pubblica..).

D) La *simultaneità* delle apparizioni ereticali in *luoghi diversi* e l'evidente *uniformità* del contenuto dottrinale, etico e rituale rendono di gran lunga più plausibile l'ipotesi che l'eresia catara non era un prodotto spontaneo, originale, autoctono, bensì l'accettazione e la propagazione di un sistema eretico già precostituito.

a) In soli 10 anni si aprono focolai ereticali: in *Aquitania* nel 1018 (cf. Ademaro di Chabannes, *Chronicon*, III, 59, ed. J. Chavanon, Paris 1897, p. 173), a *Orléans* nel 1022 (cf. *Vetus Agano*, cartulario dell'abbazia di St-Père de Chartres, ed. B. Guérard, I, Paris 1840, p. 109-15: relazione sinodale di Paolo, monaco della detta abbazia, che fu informato da Arefaste; completa con Raoul Glaber, *o. c.*, III, 8, 26-31, p. 74-81), a *Tolosa* verso il 1022 (cf. Ademaro di Chab., *l. c.*, p. 185), ad *Arras* nel 1025 (cf. sinodo di Arras in Mansi, XIX, 423-60), a *Monforte* nel 1028 (cf. Landolfo senior, *Hist. Mediol.* II, 27, in *Rer. It. Script.* IV-2 [Bologna 1942, nuova ediz. a cura di Aless. Cutolo] 67-69).

b) L'identità del contenuto sarà toccata sotto il paragrafo seguente. La spiegazione più ovvia che si presenta a chi considera questa simultaneità e uniformità, è che si tratti di una stessa eresia già costituita e propagata, dal suo luogo di origine, a quelle località. Difatti alcuni testi esplicitamente derivano il catarismo francese per trasporto geografico da un luogo all'altro, in particolare dall'Italia: « Fertur namque a muliere quadam, *ex Italia* procedente, hec insanissima heresis in Galliis habuisse exhordium » (Raoul Glaber, *Hist. sui temporis* II, 8, 26, ed. M. Prou, Paris 1886, p. 74); « relatum est ei [al vescovo Gerardo] quosdam *ab Italie finibus* viros eo loci advenisse, qui quamdam nove hereseos sectam introducentes evangelice atque apostolice sanctionis disciplinam pervertere tentabant;... at illi [gli eretici] referunt se esse auditores Gundulphi cuiusdam *ab Italie partibus* viri et ab eo evangelicis mandatis et apostolicis informatos » (sin. di Arras, Mansi, XIX, 424 D, 425 B).

E) Forti motivi ci inducono a pensare che l'Italia non fu la culla nè la prima sede del catarismo, ma, semmai, soltanto una tappa della sua diffusione: il catarismo fu un'emanazione del bogomilismo, che ebbe il suo centro di irradiazione nelle regioni bulgaro-greche.

a) Rapporti diretti tra eterodossi d'Occidente e bogomili nei secc. XII e XIII sono provati con evidenza (v. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, v. bibl ; Id., *Les actes du conc. albigeois de St-Félix de Caraman*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, V, Città del Vat. 1946, p. 324-55). Tali rapporti diretti si debbono supporre anche per un periodo anteriore.

b) Lo Schmidt (*o. c*), notate le affinità dottrinali tra catari e bogomili, negava la derivazione di quelli da questi, poichè riteneva che questi fossero posteriori a quelli. Ma ormai è provato, specialmente dagli studi fondamentali di H. Ch. Puech (*Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, testo tradotto da A. Vaillant; e *Cosmas le prêtre et le bogomilisme*, studio del Puech, Paris 1945; Id., *Le manichéisme*, Paris 1949), che il bogomilismo apparve nel primo quarto del sec. X, prima del 927, dunque un secolo avanti le prime manifestazioni eterodosse occidentali, quanto bastava per consentire al proselitismo ardente dei bogomili di invadere i paesi occidentali

c) Assodata la « possibilità », resta da provare il « fatto » di una penetrazione dei bogomili in Occidente agli inizi del sec. XI.

Ci mancano del tutto testi espliciti contemporanei. Rainerio Sacconi, elencando le chiese catare, nota che « omnes habuerunt originem de duabus ultimis », cioè dalle chiese di Bulgaria e di Dragovitsa, (*Summa de catharis*, in *Le « liber de duobus principiis »* a cura di A. Dondaine, Roma 1939, p. 70). Sacconi, che appartenne alla setta e ne fu uno dei capi, era certamente informato sulle origini delle chiese catare. Ma egli scrive nel sec. XIII: del resto non precisa cronologicamente il passaggio del bogomilismo nelle regioni latine. Un secolo prima, gli eretici scoperti a Colonia dichiaravano che la loro setta risaliva all'età dei martiri e si era conservata « in Grecia et quibusdam aliis terris » (Evervino

preposto di Steinfeld, epist. a S. Bernardo *de haereticis sui temporis*, 6, PL 182, 679 D) ma fanno difetto anche qui le precisazioni cronologiche.

La prova della derivazione dei catari dai bogomili è fornita dalla affinità delle loro dottrine.

d) Raccogliendo gli errori bogomili denunciati nel trattato di Cosma il prete (927), completati con l'esauriente studio di Puech, e mettendoli a paragone con le eresie catare della prima metà del sec. XI denunciate dalle fonti più autorevoli (v. sopra; testi anche in A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie méd.*, p. 59 s), si ricavano queste corrispondenze sorprendenti (ivi, p. 60 s):

Errori bogomili (sec. X)	*Riscontri catari* (sec. XI)
1) Negazione della Trinità	(Orléans), Monforte
2) Dualismo mitigato	(Orléans)
3) Docetismo	Orléans
4) Disprezzo della Vergine	. . . .
5) Rifiuto dell'Ant. Test.	Leutard, Arras
6) I miracoli di Cristo sono soltanto simbolici	. . . . .
7) Ripudio delle istituzioni ecclesiastiche	Arras
8) Ripudio della gerarchia ecclesiastica	Arras
9) Avversione alle chiese come luoghi di culto	Arras
10) Avversione alla croce	Leutard, Aquitania, Arras, (Monforte)
11) Avversione all'ufficio divino liturgico	Arras
12) Avversione alla Messa	. . . . .
13) Il *Pater*, unica preghiera	. . . . .
14) Negazione del battesimo di acqua	Aquitania, Orléans, Arras
15) Negazione dell'Eucaristia	Orléans, Arras
16) Negazione della confessione	(Orléans), (Arras)
17) Avversione al culto dei Santi	Arras
18) Avversione al culto delle reliquie	(Arras)
19) Avversione al culto delle sacre immagini	Leutard, Arras
20) Battesimo per imposizione delle mani	Orléans, (Arras), Châlons
21) Condanna del matrimonio	Leutard, Aquitania, Orléans, Monforte, Châlons
22) Astensione dalla carne	Aquitania, Orléans, Monforte, Châlons
23) Astensione dal vino	. . . . .
24) Disprezzo del lusso e della ricchezza	(Arras), Monforte
25) Ripudio di ogni autorità	(Leutard)
26) Rifiuto del lavoro a vantaggio di altri	. . . . .
27) Rifiuto dei perfetti di lavorare	. . . . .
28) Rifiuto di versare il sangue.	Châlons, (Goslar nel 1051).

Sono messe tra parentesi le località ove l'errore corrispondente è soltanto implicito nelle fonti citate.

e) I testi mettono in rilievo solo i caratteri negativi dell'eresia (tranne il n. 20), cioè quelle negazioni della dottrina e della pratica ortodosse che urtavano maggiormente contro la coscienza cristiana. I caratteri positivi del sistema dottrinale sono talora impliciti nelle indicazioni negative, talora sono compendiati nella categoria generica di M. E l'uniformità evidente che risulta dal confronto ci autorizza a supplire le manifestazioni testimoniate per un focolaio eretico con le manifestazioni testimoniate per altri focolai. Qualche motivo bogomilo non ha un corrispondente esplicito presso i catari, ma si può facilmente indovinare (ad es., il disprezzo della Vergine Maria doveva essere un corollario del docetismo testimoniato per Orléans, n. 3 e 4).

Talora, anzichè corrispondenza, si ha opposizione: ad es., i bogomili rifiutavano il lavoro (n. 26, 27), mentre gli eretici di Arras protestavano di voler vivere col lavoro delle loro mani (« lex et disciplina nostra . . . hec . . . est . . . de laboribus manuum suarum victum parare », Mansi, XIX, 225 D). Evidentemente si tratta di modifiche imposte all'eresia dalle particolari condizioni locali. Per fare un altro esempio, la gerarchia catara in Italia coi suoi gradi di vescovi, figli maggiori e minori, diaconi, era più fortemente organizzata che non fosse presso i bogomili bulgari, certamente per adattamento al mondo feudale d'Occidente. Ma queste variazioni, previste nella evoluzione di qualsiasi eresia secondo i tempi e i luoghi, non compromettono la affinità sostanziale del catarismo col bogomilismo.

f) Ebbene, la simultaneità dei fatti eterodossi in Occidente, la ripetizione di identici e numerosi motivi dottrinali in luoghi diversi, la stretta corrispondenza di questi numerosi motivi con gli errori dei bogomili, fanno invincibilmente pensare che il catarismo fu originato dal bogomilismo. La qual conclusione è confermata dalle testimonianze, tardive ma esatte, sull'origine balcanica dei catari e sull'intervento di propagandisti venuti in Francia dall'Italia che era il ponte necessario tra i paesi balcanici e la Francia.

F) Questa conclusione appare ancor più evidente se si penetra nei particolari della dottrina e del rituale dei catari. Ad es., il *Consolamentum* cataro (iniziazione alla setta mediante il battesimo spirituale celebrato con l'imposizione delle mani) non può essere spiegato se non come derivazione dall'analogo rito dei bogomili. Questi negavano ogni efficacia al battesimo di acqua dei cristiani, perchè un elemento materiale come l'acqua, realtà impura, appartenente al mondo materiale sensibile signoreggiato dal demonio, non poteva conferire una qualità spirituale come la grazia. Perciò a questo « battesimo del Battista » essi sostituivano il vero « battesimo di Gesù », che si praticava con l'imposizione delle mani, l'unico capace di rimettere i peccati per il dono dello « Spirito Santo » (cf. il *Trattato* di Cosma, e lo studio di Puech, *Cosmas*, cit., p. 81, 223 ss, 250 ss). Questa motivazione manichea del ripudio del battesimo cristiano non era confessata dai bogomili, i quali la sostituivano con altri motivi più adatti a far presa sulla coscienza cristiana: *1*) non può essere efficace un battesimo conferito da ministri peccatori (errore condannato dal sinodo di Costantinopoli del 1143,

Mansi, XXI, 588 E); *2*) l'acqua battesimale non giustifica, come appare dal fatto che i cristiani peccano ancora dopo il battesimo (sinodo di Costantinopoli del 1141, Mansi, XXI, 556 B); *3*) poichè il battesimo è inefficace se il soggetto che lo riceve non è istruito nelle cose di fede e poichè i bambini sono incapaci di siffatta istruzione, il battesimo cristiano è inesistente (ivi, 553 E). Ora, il battesimo di acqua non solo viene negato anche dai catari, ma viene negato proprio per i tre identici motivi che troviamo presso i bogomili, come ci informa la relazione del sinodo di Arras (Mansi, XIX, 425 E); il che dimostra una dipendenza diretta dei catari dai bogomili.

Il cerimoniale dell'iniziazione bogomila, omesso da Cosma, è descritto verso la metà del sec. XI dal monaco Eutimio della Peribleptos (in una *Epistula invectiva*, dove parla dei Fundagiagiti, nome dato ai bogomili del nord-ovest dell'Anatolia, cf. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908) e, più chiaramente, mezzo secolo dopo da Eutimio Zigabeno (*Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, *Adversus bogomilos*, 16, PL 130, 1312). Ebbene, questo cerimoniale trova perfetta corrispondenza col battesimo spirituale e col *consolamentum* dei catari (v. il rituale cataro latino, mutilo all'inizio, in *Le Liber de duobus principiis*», ediz. cit., p. 151 ss; rituale provenzale, in L. Clédat, *Le Nouveau Test. traduit au XIII s. en langue provençale suivi d'un Rituel cathare*, Paris 1887, p. IX ss, facsimile del ms. di Lione a p. 470 ss; cf. la descrizione di J. Guiraud, in *Histoire de l'Inquisition au m.-âge*, I, Paris 1935, p. 107 ss). Per l'imposizione delle mani presso i primi catari, v. anche le confessioni degli eretici a l Arefaste (Orléans nel 1022, in *Cartulaire de St-Père de Chartres*, ed. cit., p. 111) e la testimonianza di Roger II vescovo di Châlons nella lettera (1054) a Wazone di Liegi (Anselmo, *Gesta episcoporum Leodiensium*, in *Mon. Germ. Hist. Scriptores*, VII, 226). Per tutta la questione, v. A. Dondaine, *L'origine...*, p. 64 ss, che mette in rilievo anche la corrispondenza di un effetto del battesimo (l'illuminazione) e del testo liturgico del *Pater noster* presso i bogomili e presso i catari (p. 70 ss), e mostra inoltre l'origine bogomila dell'uso cataro del Nuovo Test. (p. 76 s)

G) Il bogomilismo è a sua volta una filiazione dell'antico M., o, se più piace, dell'antico dualismo gnostico il quale, sotto la forma ricevuta specialmente da Marcione e da Bardesane, combinata con lo zoroastrismo, aveva generato il movimento del M.

a) I bogomili si ricongiungono alle ispirazioni gnostico-manichee attraverso le colonie di Pauliciani (v.) di Armenia, che dal sec VIII si erano installate sulle frontiere bulgare (ciò risulta da testimonianze esplicite e dal confronto delle rispettive dottrine: l'esposizione della dottrina bogomila fatta da Cosma «non ha nulla che non si possa ugualmente applicare anche ai pauliciani», St. Runciman, *Le manichéisme méd.*, p. 81), e attraverso i Messaliani (v.) che fornirono ai bogomili la letteratura gnostica e attenuarono il dualismo crudo della prima teologia bogomila. Allora, «alcune branchie della chiesa bogomila, originarie delle regioni vicine alle colonie pauliciane, restarono fedeli al dualismo intransigente, «manicheo», dei pauliciani: costituirono la scuola di Dragovitsa, i cui adepti conservarono il nome di pauliciani. Ma la grande massa della chiesa bogomila adottò la concezione gnostica circa l'origine del male: e sulla fine del sec. XI il corpo principale dei bogomili era definitivamente gnostico nelle idee» (ivi, p. 82).

b) Fu questo dualismo mitigato, M. corretto dallo gnosticismo, che passò all'Occidente. La creazione materiale sensibile è malvagia e condannata non perchè sia una creazione malvagia del Dio malvagio opposto al Dio buono, come voleva il dualismo radicale, ma perchè è organizzata dal demonio. Dio creatore è unico, «omnium conditor», autore sia del cielo invisibile, gli spiriti celesti, sia dei 4 elementi terrestri, acqua, aria, terra, fuoco. Ma poichè il più perfetto degli spiriti celesti, Satanael, il nostro Satana, si ribellò a Dio, fu confinato nel regno della materia e fece del mondo sensibile il suo regno. Imprigionò nei corpi materiali le anime cadute con lui, sottomettendole alla concupiscenza della carne per impedire che ritornassero al regno celeste. Il dualismo radicale assoluto non ha lasciato tracce nel primitivo catarismo, se non forse la credenza nell'eternità del mondo che Raoul Glaber attribuisce agli eretici di Orléans (*o. c.* III, 8, 27, ed. M. Prou, p. 76): «caelum et terram, ut conspiciuntur, absque auctore initii semper extitisse asserebant» (credenza che peraltro potè ispirarsi ad altri motivi).

c) Nel bogomilismo (e nel catarismo) si conservano non solo le ispirazioni dualistiche ma anche particolari dottrinali e rituali del M. antico, che non lasciano dubbi sulla dipendenza di quello da questo. Ad es, presso i bogomili e i catari l'iniziazione (battesimo spirituale, *consolamentum*) si compie con l'imposizione della mano destra, e questa ha un duplice effetto: di *assoluzione* in quanto cancella i peccati, e di *ordinazione* in quanto conferisce lo spirito santo. (Si badi che lo «spirito santo» dei catari non è lo Spirito Santo dei cristiani, col quale di fatto fu talora confuso dai polemisti cattolici. È uno spirito unico e insieme destinato a discendere in ogni individuo, come la «nous» o l'«anima del mondo» dei neoplatonici. Quando le «anime» caddero nella materia, esso rimase nel cielo di Dio, incontaminato, in attesa di riunirsi alla propria anima). L'iniziazione catara riunisce questo spirito celeste con la sua anima terrestre: con che l'iniziato diviene consacrato, ordinato: restituito al regno divino, reintegrato nella perfezione sostanziale da cui era decaduto. L'iniziazione-ordinazione catara, dunque, oltrechè una perfezione morale (signoria sul mondo sensibile), conferiva anche una perfezione metafisica (elevazione alla primitiva dignità celeste). Perciò l'iniziato riceveva dai semplici «credenti» non ancora «perfetti» una vera «adoratio» in ragione del divino che era stato reintegrato in lui.

Ebbene, questi concetti di assoluzione e di consacrazione per la partecipazione dello «spirito» luce, e i riti di iniziazione col saluto di pace, l'imposizione della destra, il bacio e l'adorazione sono gli stessi descritti in uno dei *Kephalaia*. il IX (ed. cit., Liefer. 1-2, Stutigart 1935, p. 40 s; cf. Söderberg, *La religion des cathares*, p. 225 s); qualche elemento è testimoniato anche da S. Agostino (*Epist.* 236, 2, PL 33, 1033) come corredo del sistema manicheo.

H) La conclusione è ormai sicura: i vasti moti ereticali di dottrina dualistica, che in Italia, in Francia, in Germania furono chiamati con i nomi

di *Cathari* (Cazari, Gazari e diverse grafie; tedesco Ketzer), *Patarini* (Patareni, Paterini..., in Italia, anche in Dalmazia e in Bosnia), *Poplicani* (Publicani, Populicani, corruzione di Pauliciani, Francia settentrionale), *Deonarii* (nella « Cronica di Vézelay », probabile corruzione di Telonarii, che a sua volta è sinonimo di Publicani), *Piphiles* (Pifei, probabile corruzione di Poplicani, nelle Fiandre), *Bulgari* (Bougres), *Textores* (Tisserands, Texerant), *Bonshommes* (nome dato in Francia ai perfetti), e i nomi più particolari di *Albigenses* (poi passato a significare tutte le sette), *Runcarii* (ted. Runkeler, setta del sec. XIII in Germania), *Garatenses* (setta fondata dal vescovo Garatus di Concorezzo?), *Concorezi*, *Albanenses*, *Bagnolenses*, *Speronisti*, *Leonisti*... (cf. Runciman, p. 168–70), sono illazioni dei dualisti bulgaro-greci detti *Bogomili* (altri nomi: Fundagiagiti, Kudugeri, Babuni... v. Runciman, p. 168), i quali a loro volta, attraverso i Pauliciani e gli gnostici messaliani, sono gli eredi dell'antico M.

Bibl. — *I.* — Per le fonti conosciute fino al 1918, v. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris 1918–19, 2 voll., da completare con i lavori seguenti. — G. Bardy, *Le manichéisme et les découvertes récentes*, in *Rev. apol.*, 1934, p. 541-49. — H. S. Nyberg, *Forschungen über Manichäismus*, in *Zeitschrift f. neutest. Wiss.* 34 (1935) 10-91: rassegna delle scoperte di fonti e degli studi dopo l'opera di F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tubingen 1831. — In *Sitz.-Ber.* dell'Accad. di Berlino, numerose comunicazioni di nuovi scritti: F. W. K. Müller, *Handschriftenreste in Estrangelo Schrift aus Turfan*, Berlin 1904, p. 348-52; F. C. Andreas u. W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* I (ivi 1932) 175-222, II (ivi 1933) 294-365, III (ivi 1934) 848-912; — C. Schmidt u. H. J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Aegypten*, I (ivi 1933) 4-90: i papiri, circa 2000 fogli, acquistati da un antiquario del Cairo e conservati parte a Berlino e parte a Londra, comprendono libri manichei in lingua copta, fra cui i *Kephalaia* (ed. H. Polotsky, Stuttgart 1940), omelie (*Manichaeische Homilien*, ed. Id., ivi 1934), un libro dei salmi (ed. C. R. C. Allberry, *A manichaean psalm-book*, II [ivi 1938]. — v. anche C. Schmidt, *Manichaeische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*. I, *Kephalaia*, Lieferungen 1–10, Stuttgart 1935 39. — T. Säve-Söderbergh, *Studies in the manichaean psalm book. Prosody a. mandaean parallels*, Upsala 1949. — E. Waldschmidt-W. Lentz, *Stellung Jesu im Manichäismus*, in *Abhand.* della stessa Accad., Berlin 1926, n. 4 (inni manichei in cinese). — W. Henning, *Ein Manichäisches Bet-u Beichtbuch*, ivi, Berlin 1936, n. 10. — A. Ghilain, *Un feuillet manichéen reconstitué*, in *Muséon. Mélanges L. Th. Lefort*, 50 (Louvain 1946) 535-45: revisione critica di due frammenti di Mani. — W. B. Henning, pubblicò i frammenti del *Libro dei giganti*, due testi magici manichei, in *Bull. of the school of oriental a. african studies* 1943, p. 52-74; 1947, p. 39-57. — A. Peters, *Het traetaat van Serapion van Thmuis tegen de manichaeën*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 55-94. — O. Klima, *Manich. Homilien S. 67. Ein Beitrag zur Interpretation der koptisch-manich. Bruchstücke von Medinet Madi*, in *Archiv orientalni* 20 (Praga 1952) 53-56. — R. Manselli, *M. e il manich. alla luce di testi recentemente scoperti*, in *Humanitas* 8 (1953) 1211-28.

II. — Trattati di storia delle religioni, per es.: H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, in « Histoire générale des religions » di M. Gorce - R. Mortier, III (Paris 1945) 85-116 — Id., *Le manichéisme*, Paris 1949: lavoro magistrale, il migliore che conosciamo.. — G. Bardy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1841-95. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-1, col. 1390-1411. — F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles 1908–12, 3 voll. — F. C. Burkitt, *The religion of the manichees*, Cambridge 1925 — H. H. Schaeder, *Urform und Fortbildung des manichaeischen Systems*, Leipzig 1926, — Id , *Das Manichaeismus nach neuen Funden u. Forschungen*, in *Oriental. Stimmen zum Erlösungsgedanken* (ed. Fr. Taescher), Leipzig 1936, p. 80 ss. — A. V. W. Jackson, *Researches in manichaeism*, New-York 1931. — G. Messina, *Il mito manicheo*, in *Civ. Catt.* 1948-III, p. 408-18. — Id., *Etica, organizzazione e propaganda manichea*, ivi 1948-IV, p. 82-93. — Id., *Cristianesimo, buddismo, M. nell'Asia. antica*, Roma 1947.

III. — Studi di aspetti particolari del M. antico. G. Widengren, *Mesopotamian elements in manichaeism. Studies in manichaean, mandaean and syrian gnostic religion*, Upsala-Leipzig 1946. — Id., *The great Vohu Mana and the Apostle of God Studies in iranian a. manichaean religion*, ivi 1945. — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947. L. Cilleruelo, *En torno a S. Agustín. La fase maniquea*, in *La ciudad de Dios* 158 (1946) 55-74. — J. P. Maher, *S. Augustine's defence of the Hexaemeron against the manichaeans*, Roma 1946. — D. Roché, *S. Augustin et les manichéens de son temps*, in *Cahiers d'études cathares* 1 (Toulouse 1949) n. 2, p. 21-50. — M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il M.*, Roma 1927. — L. Tondelli, *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino e Dante*, Milano 1932. — Ugo Monneret de Villard, in *Annali lateranensi*. XII (Città del Vat. 1948), esamina il significato della menzione di Aksum (Etiopia) e di Silis (impero di Kusana attorno al mar Nero e al mar Caspio) nei « Capitoli del maestro » secondo la redazione copta. — W. K. C. Frend, *The gnostic-manichaean tradition in roman north Africa*, in *Journ. of ecc. hist.* 4 (1953) 13-26.

IV. — Studi recenti sul M. medievale v. bibliogr. già cit. — L. Sommariva, *Studi recenti sulle eresie medievali* (1939-52), in *Riv. stor. ital* 64 (1952) 237-68. — Arno Borst, *Neue Funde u. Forschungen zur Gesch. der Katharer*, in *Hist. Zeitschr.* 174 (1952) 17-31. — P. Imbs, *A la recherche d'un littérature cathare*, in *Rev. du moyen-âge latin* 5 (1949) 289-302. — O. Stegmüller, *Das manich. Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 74 (1952) 450-63: il ms. Praga 083 contiene un'elaborazione dell'*epist. fundamenti* di Mani, combinata col racconto biblico della creazione. — Ilario da Milano, *Il « Liber supra stella » del piacentino Salvo Burci contro i catari e altre correnti ereticali*, in *Aevum* 16 (1942) 272 ss. — Id., *Le eresie popolari del sec. XI nell'Europa occidentale*, in *Studi gregoriani* I (1947) 43-89.

D Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches*. I, *Ursprung und Wesen*, Sofia 1948. — E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, in *Rev. de l'hist. des religions* 137 (1950) 22-52, 138 (1950) 176-218 a proposito di J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*: sono sicuramente bogomili, secondo l'autore, la *Interrogatio Johannis* (testo fondamentale, conservato in latino), e la *Visione di Isaia* (completa in etiopico, frammentaria in greco e in latino), mentre sono pseudo-bogomili l'*Apocalisse di Baruch*, il *Libro dei segreti di Henoch*, la *Leggenda di Adamo e di Eva*, la *Disputa di Gesù col diavolo*, il *Vangelo dell'infanzia*. — *Cahiers d'études cathares*, trimestrali (dal 1949, Toulouse, Institut d'études occitanes) si propongono di far conoscere il catarismo della Francia meridionale: qualche studio e qualche edi-

zione di testi meritano considerazione, ad es.: *La Versa de Raymond de Cornat*, testo stabilito e versione di R. Lavaud, n. 2, p. 7-20; A. Soloviev, *La Messe chathare*, 1950-51; nello stesso anno, traduz. in francese moderno del *Roman spirituel de Barlaam et Josaphat* di R. Nelli, *Les cathares et l'Inquisition dans la region de Béziers* di M. Delfoux, *Survivances du catharisme* di P. Conte, gli atti del V Congr. « du souvenir et des études cathares » (Béziers 6-9 apr. 1952), *Les cathares et les platoniciens de l'école de Chartres* di D. Roché. — R. Manselli, *Il M. medievale*, in *Ricerche religiose* 20 (1949) 65-94. — St. Runciman, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, vers. dall'inglese (Cambridge 1947) di S. Pétrement, Paris 1949 (p. 197-206, bibliogr. ordinata: fonti originali, greche, latine e romane, armene, slave, orientali, lavori moderni): studio fondamentale sul dualismo, dalle origini gnostiche (marcionismo) ai manichei e alle varie eresie medievali, di cui l'autore sostiene la continuità; seguono 4 importanti appendici. — L. Varga, *Les cathars sont-ils des néomanichéens ou des néognostiques?*, in *Revue de l'hist. des religions*, 120 (1939) 175-93. — Deod Roché, *Le catharisme*, Toulouse 1947²: il catarismo deriva attraverso i bogomili, dal M., il quale non è che l'espressione cristiana dei misteri di Mitra. D'altra parte il catarismo sarebbe la fonte della dottrina dei Templari (v.), dei Rosacroce (v.) e dei protestanti, essendo una religione del libero spirito, un « puro cristianesimo », di cui uno degli elementi essenziali era la Metempsicosi (v), che garantiva la salvezza finale a tutte le anime v. le giuste critiche di Dondaine alla I ediz., in *Rev. des sciences théol. et philos.* 1939, p. 465-88. Ma alcuni particolari sono interessanti e la ricca bibliogr. molto utile — Id., *Etudes manichéennes et cathares*, Arques 1952: studi di grande erudizione ma guastati da un preconcetto favore verso il manich. — H. R. Williamson, *The arrow a. the sword*, London 1947 (Tomm. Becket era un cataro e la sua morte fu un sacrificio rituale, una « endura » catara: tesi suggestiva ma non convincente). — A. V. Solovjev, *La doctrine de l'Eglise de Bosnie*, in *Bull. de l'Acad. royale de Belgique*. Cl. des lettres... XXXIV (1948) 481-544: « la Chiesa bosniaca dei secc. XIII e XIV era effettivamente eretica, bogomila, e le accuse lanciate contro di essa... rispondevano generalmente alla realtà ». — Id., *Les bogomiles vénèrent-ils la Croix?*, ivi XXXV (1949) 47-62: l'influenza bogomila in Bosnia. — Dmitri Obolensky, *The bogomils. A study of balkan neomanichaeism*, Cambridge 1948, con appendici sul bogomilismo in Russia, Serbia, Bosnia, Italia e Francia (catari e albigesi): studio completo dell'eresia nell'ordine cronologico della sua espansione; cf. F. Tailliez, in *Orient. christ. per.* 15 (1949) 405-15. — A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, in *Saeculum* 2 (1951) 271-99. — M. Loos, *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé « Sestodnev » et relatif aux bogomiles*, in *Byzantinoslavica* 13 (1952) 59-67. — H. Grégoire, *Cathares d'Asie mineure, d'Italie et de France*, in *Mémorial Louis Petit*, Bucarest 1948, p. 142-51: con nuovi argomenti e documenti conferma la derivazione dei catari dal M. — A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Arch. Fratr. Praed.* 19 (1949) 280-312, 20 (1950) 234-324: studio del *De haeresi catharorum* (ms. dell'univers. di Basilea C. V. 17; un frammento fu già pubblicato da G. B. Mansi nella riedizione della *Miscellanea* di Baluzio), scritto da un autore dell'Italia settentrionale che ai dati dottrinali unisce preziose informazioni storiche. Il testo è comparato con le rare informazioni fornite da altre fonti (*Summa contra patarenos* attribuita a S. Pietro di Verona, *Summa* di Rainero Sacconi). Il Dondaine riesce a ricostruire una cinquantina di gradi della gerarchia catara per la Lombardia e la media Italia nella prima metà del sec. XIII. — Id., *L'origine de l'hérésie médiévale*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 6 (1952) 47-78, contro R. Morghen (*Medioevo cristiano*, Bari 1951, cap. « L'eresia nel m. evo », p. 212-86) che nega la derivazione dell'eresia medievale dai manichei. — H. Söderberg, *La religion des cathares. Etude sur le gnosticisme de la basse antiguité et du moyen-age*, Upsala 1949. — A. Borset, *Die Katharer*, Stuttgart 1952. — R. Nelli, C. P. Bru, altri, *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*, Paris 1953. — R. Manselli, *Per la storia della eresia catara nella Firenze dei tempi di Dante. Il processo contro Saraceno l'aganelli*, in *Boll. dell'Ist. stor. ital. per il m. evo e Arch. Murator.* 62 (1950) 123-38.

O. C. Gangoly, *The manichaeans, their doctrine a. pictorial arts*, in *The aryan path* 16 (1945) n. 1. — R. Nelli, *L'amour provençale*, in *Cahiers d'études cathares* 1951, n. 9-10: la derivazione della poesia dai trovatori dai manichei (tesi contestabile).

MANIPOLO, è la striscia di stoffa che vescovi, preti, diaconi e suddiaconi portano sull'avambraccio sinistro mentre celebrano o assistono alla Messa. Il nome, d'incerta provenienza (non è il primitivo romano), risale al sec. IX-X. Anticamente il M. si chiamava col nome comune di *mappa, mappula*, che significa in genere pezzo di stoffa; si diceva anche *sestace* (*Ordo Rom.* V, PL 78, 985) quello del Pontefice che lo portava nella mano sinistra tra il pollice e l'indice (v. una pittura murale nella basilica inferiore di S. Clemente a Roma). Batiffol (*Etudes de liturgie*, Paris 1919, p. 55) identifica col M. anche il *brachiale* che lo stesso *Ordo Rom.* (l. c.) dà ai preti, da portare con la destra. Nel *Liber Pontif.* (ed. Duchesne, I, 171, 225) papa Silvestro ordina che i diaconi romani usino una palla *linostina* (= di lino) per coprirsi la mano sinistra. Alcuni pensano che si tratti anche qui del M. (Duchesne, *o. c.*, p. 189, n. 22; Batiffol, *o. c.*, p. 56); ma dal testo si rileva che piuttosto trattasi del pannilino usato nelle cerimonie, anche pagane, nel toccare i vasi sacri. L'*Ordo Rom.* I, 15, 16, l'*Ordo Rom.* II, 9, 10 e l'*Ordo Rom.* III, 14 (PL 78, 944, 945, 973, 974, 981) parlano di un *offertorium* che il diacono usava nel tenere e nel sollevare il calice e che non è portato in mano ma è posto sull'altare. Sotto il nome di *mappula* indica la stessa cosa l'*Ordo Rom.* IV, 1 (PL 78, 983). L'acolito per tenere la patena deve usare una *sindone* (*Ordo Rom.* I, 17, PL 78, 945).

Il M., che certamente è l'antica *mappula* romana, è segno di onore e potestà; con essa si trovano effigiati, per es., i consoli (cf. i dittici riprodotti in *Dict. d'Arch. chrét.*, IV, col. 1110 ss; Tertulliano, *De spect.*, 16, PL I, 648). Non era concesso ad altri che ai diaconi romani, come si rileva da una inchiesta ordinata da Gregorio M. (*Epistolae* III, 56, PL 77, 650 ss) quando gli furono notificati gli abusi che ne facevano i diaconi di Ravenna. Al principio forse il M. era un segno distintivo del Pontefice, perchè da lui solo può venirne concesso il privilegio (Gregorio M., *l. c.*). L'uso (cf. *Ordo Rom.* IV, l. c.) di un *sestace* (manipolo?) per tutti i ministri oltre il vescovo, è testimoniato la prima volta in ms. del sec. X (M. Andrieux, *Les Ord. Romains*, I, p. 329, 345).

Dalla forma piegata con cui si portava in mano, la *mappula* si trasformò (sec. IX) in una striscia di stoffa, ornata, che si cominciò a portare sull'avambraccio. Veniva applicato dopo tutte le altre

vesti liturgiche, immediatamente prima che il Pontefice desse il segno dell'introito (*Ordo Rom.* I, 7; *Ordo Rom.* II, 2; *Ordo Rom.* III, 7; PL 78, 940, 969, 978). Con che si conservava alla *mappula* il suo antico valore di segnale d'inizio di una cerimonia o dei giuochi (Tertulliano, *l. c.*); l'uso stesso pontificale di prendere il M. dopo la preghiera di confessione ai piedi dell'altare, è forse un residuo dell'uso antico, quando queste preghiere mancavano. La *mappula* già al sec. XI (M. Andrieux, *o. c.*, p. 64) riceve una benedizione. E nel pontificale del sec. X viene data come insegna dell'Ordine al suddiacono.

Nel medioevo anche il M. ricevette abbondante simbologia. Per Amalario (*De eccl. off.*, II, 24; PL 105, 1099), che lo chiama *sudarium*, significa l'allontanamento dei pensieri mondani. Per Rabano (*De cleric. instit.*, I, 18; PL 107, 307), che lo chiama *fanone*, significa la devozione e prontezza nel servizio divino. Secondo Innocenzo III (*De sacro alt. myst.*, I, 59; PL 217, 795), *per manipulum vigilantia designatur*. Nel Pontificale romano (*de ordinatione subdiaconi*) significa *fructus bonorum operum*, che si seminano nel pianto e si raccolgono nella gioia (Messale rom.): significato ispirato dal nome *manipulus* = covone di grano, e dal Salmo CXXV 7-8. — Duchesne, *Origines du culte chrét.*, Paris 1908⁴, p. 390. — J. Braun, *Die lit. Paramente*, Freiburg 1924, p. 127 ss; vers. ital., *I paramenti sacri*, Torino 1914, p. 116 ss. — Id., *Praktische Paramentenkunde*, Freiburg 1924, p. 22 e ss. — C. Callewaert, *Liturg. institut.* III (1937) 74 ss. — Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien*, Krefeld 1949 (v. Insegne eccles.). — A. Alföldi, *Insignien u. Tracht der röm. Kaiser*, in *Mitteil. des deut. archäolog. Instituts. Röm. Abt.*, 50 (1935).

MANISMO. v. Mani.

MANJÓN Andrés (1846-1923), n. a Sargentes (Burgos), m. a Granata. Seguì gli studi ecclesiastici nel Seminario di Burgos e, chiuso questo dalla rivoluzione che detronizzò Isabella II, nel Seminario di Valladolid. Non accedette allora al sacerdozio per senso di umiltà. Laureato in diritto a Valladolid, quivi fu professore sostituto di « storia della Chiesa, concilii e collezioni canoniche », libero docente di diritto romano nell'univ. di Salamanca, professore nel Collegio di S. Isidoro a Madrid. Tenne la cattedra di diritto canonico a Santiago, indi (1880 fino al 1916) a Granata. Nell'estate 1886 fu ordinato sacerdote e venne nominato canonico nella casa del Sacro Monte.

Egli passa alla storia come fondatore delle *Escuelas de Ave María*, pedagogista, apostolo e benefattore dell'infanzia. Per recarsi a svolgere le lezioni all'università doveva percorrere la strada del Sacro Monte. Ai suoi lati scoscesi fra arbusti e fichi d'India, si aprivano le oscure caverne dei gitani. Un giorno udì una monotona cantilena. Trovò in una grotta una povera donna che insegnava le prime lettere dell'alfabeto ad un gruppo di bambine. « Allora mi vergognai di non aver fatto neppure quello che la donna, appena uscita dall'ospizio, stava facendo ». Comperò una piccola casa con giardino, poi altre ancora... Così sorsero sulla riva del Darro, le prime scuole dell'Ave Maria (1889). A questo gruppo originario, che oggi comprende 13 edifici scolastici, fra grandi spazi liberi, ed una cappella (che conserva i resti del fondatore), seguirono altri complessi nei quartieri di Granata. Le scuole avemariane si diffusero in modo prodigioso nella Spagna, in Argentina, in Messico (anche in Roma, nell'ospedale di S. Maria).

Poichè il maestro dei cristiani deve essere cristiano, e maestro perfetto è solo l'insegnante cattolico che insegna, educa e vive cattolicamente, il M. fondò un Seminario per maestri. A questa iniziativa, che era « la gioia dei suoi amori », egli diede gran parte della sua attività, insegnando pedagogia con la competenza acquisita dalla vasta esperienza docente e con l'amore dello zelo apostolico. Fissò le norme ed i principi, che devono ispirare la formazione degli educatori, nel *Maestro mirando hacia dentro* (1915) e nel *Maestro mirando hacia fuera* (1923). Questi scritti, giudicati il « Kempis dei maestri », insieme a quelli da M. intitolati *Hojas circunstanciales* (1905), *Hojas coeducadoras* (1907), *Hojas catequistico-pedagogicas* (1909), *Hojas evangelico-pedagogicas* (1920), *Hojas historicas y cronologicas* (1915), *El pensamiento del Ave María* (1901), *Las escuelas laicas*(1910), *El catequista* (1915), *El maestro ideal* (1918), *El gitano et ultra* (1921), costituiscono un monumento pedagogico di gran valore, dove sono applicati i più moderni, illuminati e geniali principii del metodo attivo intuitivo e della « educazione cristiana ». Il ministro spagnuolo dell'educazione, nel concedere carattere nazionale all' edizione delle opere scelte (1950, a cura del Patronato dell'Ave Maria), li giudicava « tesoro inapprezzabile di saggezza morale, orientamenti pratici e fervido patriottismo che impregnano tutti gli scritti del pedagogo contemporaneo più dotto ed eroico ». Del M. ricordiamo ancora il discorso inaugurale all'università di Granata per l'anno 1897-1898 (*Consideraciones pedagógicas de una buena educación*), gli inediti appunti di pedagogia, *Reformas en el Código Penal* (esposizione al congresso cattolico di Burgos) e le *Visitas al Santissimo*, gioiello di devozione eucaristica. Fu detto che l'opera di M. fu un anticipato commento alla encicl. *Divini illius Magistri*.

Alimento e ispirazione a tanta attività il M. aveva trovato nell'esercizio eminente delle virtù cristiane. È iniziata la causa della sua beatificazione (i processi informativi si chiusero a Granata il 9-IV-1951). — G. Galvez Carmona, *Pedagogia española. El p. M. Antologia*, Madrid 1941. — Franc. de Velez, *M., fundador del « Ave María »*, ivi 1940. — G. Márquez, *Semblanza de don A. M.*, in *Razón y fe* 123 (1941) 8-23. — Id., *Don A. M. y la libertad de enseñanza*, ivi 119 (1940) 388-96, 120 (1940) 54-66 (il M. difese la libertà di insegnamento contro ogni forma di monopolio statale). — J. Moreno Casado, in *L'Oss. Rom.*, 21-IV-1951, e in *Informazione spagnuola*, aprile 1951, p. 4-6.

MANNA, il cibo principale di cui si nutrì il popolo ebreo durante i 40 anni di peregrinazione nel deserto (Es XVI 35). Il nome « Manna », secondo la Bibbia, sarebbe derivato dal fatto che gli israeliti, vedendola per la prima volta, « si dissero l'un l'altro: *mān hū* » (Es XVI 15), esclamazione, che, tradotta a rigore di grammatica ebraica, non dà alcun senso, mentre secondo il contesto sembra significare: « Che cos'é? » (di tali etimologie, di tipo popolare ad assonanza, si hanno parecchi esempi nella Bibbia, cf. Gen IV 3, V 29...). Più che una vera domanda, dovrebbe considerarsi l'espressione

di meraviglia causata dall'incertezza del riconoscimento: « E mān questa? ».

Di essa la Bibbia (Num XI 7-9) dice che cadeva sugli accampamenti durante la notte e che il popolo la raccoglieva e la cuoceva nella pentola, o ne faceva delle focacce, dopo averla ridotta in farina alla macina o pestandola nel mortaio. Aveva la forma dei semi del coriandolo e il colore del bdellio (una specie di resina trasparente e rossiccia che esce in gocciole dalla mirra). Il suo sapore era come quello di una focaccia con olio. Doveva esser raccolta di mattina prima del levar del sole, perchè, cominciato il caldo, si scioglieva. Ciascuno ne doveva raccogliere soltanto in ragione del suo consumo giornaliero, circa quattro litri, tranne il venerdì in cui se ne raccoglieva doppia misura per poter osservare il riposo del seguente sabato. Se si conservava più di un giorno, si guastava.

Il fenomeno della M., come è presentato dalla Bibbia, ha un carattere nettamente straordinario e miracoloso, per le sue circostanze, e non può essere spiegato naturalmente. La fama di quel cibo miracoloso era ancor viva nella mente dei Giudei al tempo di nostro Signore (Giov VI 31). Essa poi diventò il simbolo dell'EUCARISTIA e della ricompensa che Dio darà ai suoi servi nell'altra vita (Apoc II 17).

Con la M. biblica ha una certa affinità una sostanza che gli Arabi chiamano *man es-samā* = « manna del cielo ». Essa è prodotta dalla *Tamarix mannifera Ehr.*, che è un albero diffuso in parecchie regioni dell'Asia anteriore e frequente soprattutto nella penisola sinaitica. Dai rami più teneri di quest'albero, nei mesi dal maggio all'agosto, pare per la perforazione della corteccia prodotta da un insetto, fluiscono durante la notte delle gocce che si consolidano e in parte cadono a terra in forma di chicchi simili al seme di coriandolo, di colore biancastro e del sapore del miele. Essi vengono raccolti prima dello spuntar del sole dagli Arabi che se ne servono come companatico. La produzione annuale di tale M. è molto limitata: si calcola che in tutta la penisola sinaitica se ne raccolgano circa tre quintali. Anche da questo lato, resta problematica l'identificazione da alcuni proposta tra questa e la M. biblica. — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 656-663 — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, nn. 238-240. — A. DE GUGLIELMO, *What was the M.?* in *Catholic bibl. Quarterly*, 2 (1940) 112-29.

MANNA PAOLO (1872-1952), n. ad Avellino, m. a Napoli, apostolo dell'idea missionaria in Italia. Missionario in Birmania per 12 anni, sebbene non continui (1895-1907), fu poi direttore di *Le missioni cattoliche*, che rinnovò completamente (1909-1921), fondatore di *Propaganda missionaria* (1914) per il popolo, di *Italia missionaria* (1919) per la gioventù, della *Unione missionaria del clero* (1916). Aprì il seminario di Ducenta (Aversa) per le vocazioni missionarie dell'Italia meridionale (1921), in uno stabile donato alla Propaganda, che ne affidò l'incarico all'istituto delle Missioni di Milano. Dal 1924 al '34 fu Superiore generale del suo istituto, che divenne « pontificio » (1926) sotto il suo governo. Visitò le sue missioni (1928-29) e trasse dal viaggio, prolungatosi fino al Giappone e all'America, copia di informazioni e riflessioni, che sottopose alla S. C. di Propaganda. Fu il primo titolare del Segretariato internazionale della Unione missionaria del clero e dal 1943 alla morte provinciale della circoscrizione meridionale del Pontificio Istituto Missioni Estere. Scrisse: *Operarii autem pauci* (1909), *La conversione del mondo infedele* (1920), *I Fratelli separati e noi* (1941), tutti tradotti in varie lingue, e parecchi opuscoli, oltre il suo primo lavoro etnografico sulla tribù da lui evangelizzata, (*La tribù dei Ghekhù della Birmania orientale*, Milano 1902), che riscosse il plauso dei circoli competenti. Anima di fuoco, scrittore incisivo, apostolo efficace ed educatore di apostoli, fu uomo di singolare pietà e di continua preghiera. Si deve soprattutto a lui il risveglio missionario d'Italia nell'ultimo mezzo secolo. — G. B. TRAGELLA, *Un'anima di fuoco: il P. M.*, Napoli 1954.

MANNES (*Manete*, *Mamerto*) di **Guzman, B.**, O. P. († 1230), n. e m. a Calaroga, detto « il contemplativo », fratello di S. DOMENICO (v.), al cui Ordine s'era aggregato fin dal 1215. Lavorò attivamente per la diffusione dell'Ordine in Francia, dove fu, fra l'altro, confondatore del convento di S. Giacomo a Parigi, e in Spagna, dove fondò un monastero di suore a Madrid. Gregorio XVI ne approvò il culto nel 1834. Anche i Cistercensi l'onorano poichè fu abate del monastero cistercense di S. Pietro presso Gumiel. Festa 30 luglio (nel menologio cistercense, 11 marzo). — ACTA SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 11, p. 53 C. — A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, I, p. 2, 29, 90, 104. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 9.

MANNI Giuseppe, scolopio (1844-1923), poeta e scrittore, n. e m. a Firenze, sacerdote dal 1868. Molte reminiscenze letterarie e ritmiche, derivate specialmente da Leopardi, Zanella, Carducci, impediscono al M. di dare alla sua produzione poetica (*Rime*, *Nuove Rime*, *Novissima*) una inconfondibile fisionomia stilistica, e concorsero a limitare in angusti confini la fama del M., il quale per la spontaneità del suo canto, per la impetuosa ispirazione, per l'armonia dell'eloquio, per la grazia del ritmo, per il nitore dello stile, oltrechè per la potenza del pensiero e l'elevatezza dei concetti, avrebbe meritato ben altra rinomanza. Nè gli furono favorevoli l'ambiente e il tempo, in cui troppo alieni si era dall'ascoltare limpide voci che echeggiassero le recondite bellezze dello spirito. L'ideale di patria e di vita cattolica celebrato dal M. era fuori moda; Dio, i Santi, la Chiesa, la virtù non erano preoccupazioni della cultura italiana di quei decenni, e chi tentava diradare le ombre, che coprivano queste luci, lavorava senza successo. Il poeta se ne avvede e se ne rattrista sovente, non certo perchè ambisca gloria mondana; la sua melanconia era la tristezza profonda di chi vede il suo bene, il vero bene, negletto e sprezzato. S'attenua tuttavia o scompare del tutto la sua tristezza quando con cristiano ottimismo lancia lo sguardo nell'avvenire e lo contempla più sereno, più in pace. Allora, più che mai, il M. è poeta virile, civile, italiano e cattolico. La lira del M. vibra sempre, anche nelle ore più fosche, di un trepido amore per ogni cosa bella. Quando poi si sente tratto a cantare uomini e cose avvolti nella luce cristiana, il suo lirismo raggiunge insolite altezze e riesce spesse volte a infrangere le catene di schemi e di reminiscenze precostituite, e ad affermarsi con vigorosa personale poetica. Di questa sezione dei suoi canti ricordiamo specialmente: *Per il voto della Lepanto*, il carme in

onore di *S. Caterina, Nel VII centenario della nascita di S. Francesco d' Assisi, Alla Madonna del Rocciamelone, Il campanile di S. Marco* e le rievocazioni di *Dante, Leopardi, Savonarola, Paolo Toscanelli, A. Vespucci.*

Il M. ha anche volumi di epigrafi (*Cari morti*, Firenze 1909; *Ricordi*, ivi 1918) che lo pongono degnamente accanto al suo maestro p. Mauro Ricci: ha saggi critici sul Tommaseo, sul Giusti, ecc., discorsi e scritti di varia letteratura, il tutto esposto con scioltezza di stile, con lucidità di pensiero, col grande amore di un ricercatore costante di vera bellezza. — Monografie di E. Pistelli (Firenze 1923), G. Rosadi (ivi 1923), D. Mosetti (Pistoia 1924. — *Poesie scelte*, a cura di E. Pistelli, (Firenze 1924). — G. Mazzoni, *L'Ottocento*, Milano 1944, p. 1403. — M. Morelli, *La poesia del p. M.*, Torino 1939.

MANNING Enrico Edoardo, Card. (1808–1892), n. a Totteridge (Hertfordshire) da famiglia anglicana, ma aderente alla High Church, m. a Londra. Compiti gli studi alla Harrow School (latitudinarista), indi a Oxford, quivi nel 1830 conseguì due primi premi e un posto di *fellow* nel Merton-College. Il M. dava allora i primi segni di quella straordinaria potenza di volontà, lucidità di mente e rettitudine che aveva per motto: «Aut Caesar aut nihil».

A Oxford (v.) si sviluppavano allora i primi germi del movimento anglo-cattolico. Il M., se ne tenne per allora lontano. Suscitò l'ammirazione di tutti come maestro di dialettica nella Oxford-Union che aveva per scopo lo studio di questioni scientifiche e politiche. Nel 1831 si impiegò nel ministero delle colonie, ma un dissesto del padre lo volse verso la carriera ecclesiastica. Nel 1832 riceveva gli ordini sacri anglicani. Nel 1833 fu nominato parroco di Lavington nel Sussex (dioc. di Chichester), dove sposò la figlia del suo antecessore (morta 4 anni dopo, senza figli). Nominato arcidiacono di Chichester (1841-60), brillò per zelo ed eloquenza; nelle visite al clero insisteva sopra una più profonda comprensione dell'ufficio spirituale e sulle pratiche ascetiche. Dopo la partenza da Oxford del Newman (v.) che vi dirigeva il partito degli anglicani cattolicizzanti, il M., che aveva manifestate idee contrarie a questo movimento, fu eletto in sua vece predicatore della università (1844). Avendo in una delle sue prediche attaccato il papato, il Newman si rifiutò a Littlemore di riceverlo. Quando il Newman si convertì (1845), M. fu incaricato di confutare l'*An essay* di Newman (Oxford 1845). Ma ne restò suggestionato. Cominciò a sentire la fragilità dell'anglicanesimo e il valore insostituibile del primato giurisdizionale e magisteriale del papato cattolico. Una malattia gli fornì l'occasione di approfondire queste idee (1847). A Roma (1848) conobbe eminenti cattolici e fu accolto cordialmente da Pio IX il quale sentì subito simpatia per quest'uomo che cercava lealmente la verità. Quando Pio IX ristabilì in Inghilterra la gerarchia (29 sett. 1850) al cui vertice fu posto il Wiseman (v.) arciv. di Westminster, il M. dovette, per ordine del suo vescovo di Chichester, convocare una assemblea in cui avrebbe dovuto protestare contro l'atto di Pio IX. Al contrario, con meraviglia di tutti e contro il parere di tutti dichiarò la sua preferenza per il Papa e per la gerarchia cattolica. Rassegnò nelle mani del suo vescovo le dimissioni da tutte le cariche che occupava, e andò a stabilirsi a Londra, preparandosi nel ritiro e nella preghiera, alla conversione.

Insieme al celebre avvocato Hope-Scott, venne accolto nella Chiesa cattolica la domenica di Passione 6 aprile 1851 a Londra, dal gesuita Giovanni Browbill. Scrisse allora: «Una cosa io so, che io vedo, mentre prima ero cieco». Si mise a disposizione di Wiseman. Ordinato sacerdote (15-VI-1851), si prodigò come confessore e predicatore. Una grande impressione fecero le sue quattro *lectures* tenute nel 1852 sui fondamenti della fede, in difesa del principio d'autorità della Chiesa cattolica. Nei seguenti anni dimorò parte a Londra e parte a Roma. Qui completò gli studi e ottenne (1854) la laurea in teologia. Dopo una visita a Milano, il M. a Londra fondò nel 1856 la *Congregazione degli Oblati di S. Carlo* (congregazione di sacerdoti destinati alla predicazione fra il popolo), i cui statuti furono approvati da Pio IX con breve del 26 giugno 1857. Su questa base già nel 1857 sorsero a Bayswater (Londra) convento, chiesa e scuole per l'istruzione elementare e media; quivi il M. lavorò indefessamente fino alla sua nomina ad arcivescovo (1865). Si contano a migliaia le conversioni allora da lui ottenute. Le sue prediche così vive di passione e di profonda intuizione dei bisogni della società moderna, conquistavano. Lo scritto *Il potere temporale del Vicario di Cristo* (London 1861), occasionato dagli avvenimenti del 1859, dal punto di vista storico-giuridico e polemico è un capolavoro, anche se la sua franca difesa del potere temporale pontificio subì in seguito notevoli mitigazioni. Di questo tempo sono pure i discorsi sui tre primi sinodi provinciali di Westminster, la poderosa lettera aperta al consigliere segreto Cardwell sopra la visita di Garibaldi in Inghilterra, e il simpatico elogio funebre del p. Faber (v.).

Il card. Wiseman (v.) nel 1857 lo nominò preposto del duomo di Westminster, mentre Pio IX gli dava il grado di protonotario. In verità, al M. convertito e schiettamente ultramontato, non mancarono le ostilità di quella frazione del clero che era capeggiata da mons. Errington vesc. coadiutore con diritto di successione. Pio IX diede ragione ad Errington, ma di fatto, morto il Wiseman (di cui M. tessè l'elogio, pubblicato nella *Dublin Review*) il Papa respinse la lista di candidati presentatagli dal capitolo del duomo e chiamò alla sede arcivescovile di Westminster il M. (consacrato nel giugno 1865 a Londra da Ullathorne). Come suo programma di formazione del clero, di restaurazione religiosa del popolo, di difesa dei diritti della Chiesa, di elevazione sociale delle classi povere, può essere considerato lo scritto poco di poi pubblicato intorno alla ragione e alla rivelazione, cui nel 1868 seguì l'opera sull'Inghilterra e il cristianesimo, ed altri scritti minori. La sua lettera a Carlo Grey in favore degli Irlandesi è uno dei monumenti della moderna storia ecclesiastica. Nel 1867 di ritorno dalle feste centenarie, pubblicò una pastorale contro l'antico e il nuovo gallicanesimo, che combattè pure vittoriosamente in altra pastorale del 3 ottobre 1869 pubblicata in vista del prossimo concilio Vaticano (v.). In questo egli fu membro della deputazione per le questioni di fede, dimostrandosi uno dei più strenui difensori del dogma della Infallibilità del Pontefice (v.); per essa votò il 18 luglio 1870. Ritornato in patria, spiegò le decisioni del concilio

con una pastorale e colle tre lettere raccolte sotto il titolo: *Petri privilegium* (London 1871). Del concilio fece la «vera storia» (*The true story of the Vatican council* (London 1878²) e prese le difese contro le accuse di Gladstone (*The Vatican decrees... A political exposition*, London 1875). Fu spesso a Roma, ad es., quando il 15 marzo 1875 fu nominato cardinale, poi in occasione del conclave dal quale uscì Leone XIII, e durante le trattative per la pubblicazione della bolla *Romanos Pontifices* del 7 maggio 1881 che regolava le relazioni fra il clero secolare e quello regolare in Inghilterra.

Appassionato difensore dei poveri diseredati ed oppressi, specialmente importante fu il suo intervento nel celebre sciopero dei lavoratori dei docks a Londra che condusse a felice soluzione detta appunto la «pace del cardinale» (1890). Sollecitò contratti scritti, da rivedersi ogni data serie d'anni, fra padroni ed operai. In diocesi promosse innumerevoli opere pastorali (c. 2000 scuole, 10 scuole superiori, 9 seminari, 30 società operaie, un centinaio di asili di beneficenza, 1200 chiese e cappelle, 90 monasteri, 322 case religiose femminili...), per cui fu detto «cardinale dei lavoratori» e perfino «socialista». Condusse memorabili battaglie per difendere il diritto delle scuole libere cattoliche (anche anglicane e metodiste) ad avere la sovvenzione statale. Sognò la fondazione di una università cattolica (ma gli nocque l'aver escluso da questa impresa il Newman) e ai cattolici proibì di frequentare le università protestanti di Oxford e Cambridge. Superò il Newmann come organizzatore, amministratore, promotore d'iniziative sociali, di quanto era superato dal Newman come filosofo, teologo, seminatore di idee e per qualità umane.

Quanto fosse grande la stima che godeva in tutto il mondo cattolico, specialmente inglese ed irlandese, fu dimostrato dalle feste solenni tributategli in occasione del suo giubileo episcopale (1890). Il suo nome resta incancellabilmente impresso nella memoria del popolo inglese e nelle pagine della moderna storia della Chiesa. Egli contribuì potentemente a togliere i cattolici inglesi dallo stato di inferiorità in cui erano tenuti rispetto ai protestanti.

Fu un uomo d'azione e di governo E all'azione pastorale consacrò la sua penna facile, potente, suggestiva, dandoci opere che, pur senza distinguersi per speciali valori speculativi, ebbero straordinaria diffusione e ancor oggi si leggono con gusto: *Sermons*, 4 voll., Oxford 1842–1850; *Sermons pr. before the univers. of Oxford*, 1844; *The unity of the Church*, 1845²; *The grounds of faith. Four lectures*, Lond. 1852, 1890⁸; *Sermons on ecclesiastical subjects*, 3 voll., Lond. 1870²; *Miscellanies*, 3 voll., Lond. 1877, 1888; *England and christendom*, Lond. 1867; *The temporal power of the Vicar of Jesus Christ*, London 1880³; *The independence of the Holy See*, Lond. 1877²; *Petri privilegium, three pastoral letters*, Lond. 1871; *The fourfold sovereignity of God*, Lond. 1891³; *The four great evils of the day*, Lond. 1891⁵; *The true story of the Vatican council*, Lond. 1877²; *The temporal mission of the Holy Ghost, or reason and Revelation*, Lond. 1866²; *The internal mission of the Holy Ghost*, Lond. 1875⁵; *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance*, Lond. 1875; *The glories of the Sacred Heart*, Lond. 1876; *The eternal priesthood*, Lond. 1884, 1886⁶ (l'opera più popolare); *Religio Viatoris*, Lond. 1883³; *The office of the Church in higher catholic education*, Lond. 1885; *National education*, Lond. 1889; *Confidence in God*, s. a. Lond.³; *The love of Jesus to penitents*, Lond. 1863; *The Blessed Sacrament, the centre of immutable truth*, Lond. 1885; *The office of the Holy Ghost under the Gospel*, s. a. Lond.

Bibl. — W. S. Lilly, *Characteristics political, philosophical and religious from the writing of H. E. M.*, London 1885. Monografie di E. S. Purcell (London 1896, 2 voll., fondamentale); J. R. Gasquet (London 1896); F. de Pressensé (Paris 1896); V. de Marolles (Paris 1895); H. Hemmer (Paris 1898); Sir. Leslie (London 1921). — J. Lemire, *M. et son action sociale*, Paris 1893. — Thureau-Dangin, *La renaissance cath. en Angleterre*. Paris 1923⁷, 3 voll. — L. Marchal in *Dict de Théol. cath.*, IX, col. 1895 1915. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1456–58. — M. L. Garnier-Azais, *Prélat des ouvriers. Le card. M.*, Paris 1936. — *M. anglican and catholic.* vari studi, London 1951.

MANNOZZI (*Manozzi*) **Giovanni**, n. e m. a *Penna S. Giovanni* (Macerata), **Beato**, O.S.F. (1193-1270 o 1271). Narrano i *Fioretti* (c. 45) che, preso da una predica di fra Filippo, entrò nell'Ordine Francescano (c. 1213). Era ancor giovane ma dovette mostrare singolari doti di pietà, di zelo e di prudenza per essere inviato in missione in Germania e poco dopo in Provenza. Quivi, da tutti amato, si trattenne 25 anni (secondo i *Fioretti*) con gran frutto per la diffusione dell'Ordine e per le anime. Richiamato nella Marca d'Ancona, fu guardiano in vari conventi per altri 30 anni (sec. i *Fioretti*). A Penna, sua città natale, grazie al suo intervento tra i signori Aldobrandini e il popolo fu raggiunto l'accordo pacifico e fu stipulata una *Charta libertatis* (rinvenuta nel 1948, di singolare importanza storica), per la quale Penna si erigeva a libero comune. Il M. fu beatificato da Pio VII nel 1806. Il suo corpo riposa in Penna nella chiesa dei Minori Conventuali. Festa 25 sett. (nell'Ordine, 31 ottobre). — Wadding, *Annales*, IV, 274 s; V. 368 ss. — G. de Minicis, *Iscrizioni latine ed italiane pubblicate in Penna S. Giovanni il dì 20 IX-1884 in onore del B. Giovanni*, Penna S. Giov 1885.

MANNOZZI Giovanni, detto *Giov. da S. Giovanni* di Valdarno, dove nacque (1592-1636), m. a Firenze, pittore di qualità e pure straordinariamente fecondo, uscito dalla scuola di Matteo Rosselli e affermatosi soprattutto nell'affresco per originalità d'invenzione, per gusto del colore e tecnica consumata nel rendere effetti di spaziosità e di luminosità. Oltre i soggetti mitologici trattò anche soggetti sacri (come il *Riposo in Egitto*, ora all'Istituto di belle arti in Firenze; *Storie di S. Caterina*, nella cappella del palazzo Pallavicini Rospigliosi a Pistoia; tribuna della chiesa dei SS. Quattro Coronati in Roma) con squisitezza di forme e di sentimento.

MANNUCCI Ubaldo (1883-1935), n. a Montagano (Campobasso), m. a Roma, patrologo e canonista. Studiò in Roma, laureandosi in teologia e *in utroque jure*. Insegnò patrologia nel Collegio agostiniano internaz. di S. Monica in Roma. Per molti anni diresse il *Monitore ecclesiastico*. Divenne poi (1922) uditore della S. Rom. Rota, di cui pubblicò per vari anni le *Decisiones*. Altre diresse gli *Acta Apost. Sedis* di cui preparò l'indice per i primi

25 anni (inedito). Dalle sue lezioni nacquero le *Istituzioni di patrologia ad uso delle scuole teologiche* (2 voll., Roma 1914-15, 1932²; tenuto aggiornato dal discepolo A. Casamassa nelle successive edizioni), manuale ottimo per sobrietà e chiarezza d'esposizione, per precisione del pensiero teologico, per abbondanza ed esattezza di informazioni scientifiche, molto diffuso nei Seminari d'Italia e benemerito del rifiorire degli studi patristici in Italia.

Nella « Bibliotheca SS. Patrum » del Vizzini (serie 2ª, III-1) curò l'ediz. dei primi due libri dell'*Adversus haereses* di S. Ireneo (Roma 1907).

MANOMORTA: istituto d'origine longobardica. Il termine in genere indica i beni sottratti alle successioni per causa di morte, in quanto appartengono ad enti morali, per loro natura perpetui. Conseguentemente detti beni sono sottratti alle tasse relative alle successioni e alla libera disponibilità.

Nel decorso dei secoli la M. aumentò la massa dei beni in misura ragguardevole. Si conobbero tre specie di M.: la *feudale*, la *fiscale*, l'*ecclesiastica*. Ne derivò una facile e progressiva sottrazione di detti beni al commercio e alle risorse finanziarie dello Stato. Il fatto, che poteva ledere il bene comune, richiamò l'attenzione e i provvedimenti delle autorità statali, che, da Carlo Magno in poi, intervennero con molteplici restrizioni e incameramenti. Negli ultimi secoli in riguardo della M. ecclesiastica si giunse a provvedimenti d'indole generale con sapore ostile: indemaniare i beni ecclesiastici quasi totalmente, controllarne e limitarne gli acquisti da parte degli enti morali riconosciuti o anche di semplice fatto, e assoggettarli alla *tassa* o imposta di M., che supplisce e ricupera quella di successione.

Per il diritto fiscale vigente in Italia la tassa di M. si applica nella misura di 0,90 %, invece del 7,20 % (Concordato Later. art. 29, comm. b; legge 30 dic. 1923, n. 3271, art. 2) per tutti gli istituti eccl., gli enti di culto di qualsiasi natura, le associazioni, case e province religiose, oltre che per gli istituti di carità, beneficenza, istruzione ed educazione, purchè siano veri enti giuridici riconosciuti dallo Stato e siano per sè perpetui, autonomi e indipendenti. La tassa, che ha carattere reale, è fissa e annuale, e colpisce la proprietà e l'usufrutto. Non ne sono colpiti quindi gli enti con pura esistenza di fatto, con patrimoni intestati a persone fisiche. Ne sono *esenti* i beneficii congruati, gli enti con reddito annuo inferiore a L. 1.000, gli asili infantili e le rendite delle case o porzioni di case che servono all'uso immediato degli istituti di carità, educazione, culto o all'abitazione dei vescovi e dei ministri di culto con cura d'anime.

La *denunzia* documentata dei redditi per gli enti di nuova costituzione si deve fare entro 60 giorni dall'esistenza legale; la tassa è dovuta dal 1° gen. successivo e si paga in due rate. Le *variazioni* del patrimonio si comunicano entro l'anno, quelle della rendita ogni quinquennio.

Bibl. — *Enciel. giuridica ital.*, Milano 1904, s. v. — Falchi e Santacroce, in *Digesto ital.*, s. v. — L. Laghi, *La legge tributaria sulla M.*, Vicenza 1925. — S. Ubertazzi, *La legge sulla M. commentata*, Casale Monf. 1912.

Studi particolari. M. P. Petot, *L'origine de la mainmorte servile*, in *Rev. hist. de droit franç. et étranger* 19 (1940-41) 275-309; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 41 (1946) 182-84. — G. Catalano, *I Borboni e la M. eccl. di Sicilia*, in *Il dir. eccl.* 59 (1948) 198-213: studio dei tentativi di eversione della M. siciliana dal 1738 al 1852, con documenti. — R. Koerperich, *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, Louvain 1922: studio sull'editto del 15-IX-1753, suoi precedenti e sua esecuzione. — E. de Moreau, *La législation des ducs de Bourgogne sur l'accroissements des biens eccles.* in *Rev. d'hist. eccl.* 41 (1946) 44-60. — In *Mémoires de la S. c. pour l'hist. du droit, et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, Dijon 1950-51, fasc. 13, numerosi studi sulla M. in quei paesi (di G. Chévrier, L. Borne, F. Bavoux, J. Brelot, H. Mercier, L. Falletti, B. di Vevey, J. Imbert).

MANOZZI. v. Mannozzi.

MANRIQUE Angelo, cistere. (1577-1649), n. a Burgos, entrò giovanissimo nel monastero di Huerta. Studiò a Salamanca, dove più tardi insegnò con tanta lode da essere chiamato « Atlante dell'università di Salamanca ». La Congregazione cistercense di Castiglia lo nominò prima abbate del collegio di Loreto, poi suo generale (1626). Filippo IV lo scelse predicatore di corte e più tardi lo fece nominare vescovo di Badajoz (1645). Lasciò tra l'altro *Laurea evangelica*, raccolta di prediche (Salamanca 1604, 10 edizioni in 20 anni); *Sanctorale cisterciense* (Burgos 1610, 2 voll.); *Cistercienses seu verius ecclesiastici Annales a condito Cistercio* (Lione 1642-1659, 4 voll.). — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 1132 s. — C. Garcia, *El Il.mo Fr. A. M. obispo de Badajoz*, in *Collect. Ord. Cist. Reformatorum* 12 (Westmalle 1950) 195-207; 13 (1951) 128-39.

MANSER Gallus M., O. P. (1866-1950), n. a Bruelisau (cantone di Appenzell, Svizzera), m. a Friburgo. Compito il ginnasio presso i Benedettini di Einsiedeln, studiò filosofia nel Seminario di Monza (1886-88) e teologia in quello di Milano. Nel 1890 s'iscrisse alla facoltà teologica dell'università di Friburgo. Sotto Berthier, Coconnier, Del Prado, si accostò alle fonti del tomismo, e ne darà un saggio nella tesi di laurea: *Possibilitas praemotionis physicae thomisticae* (1895). Ordinato sacerdote (1892), e terminati con la laurea (1894) gli studi di teologia a Friburgo, si recò in Inghilterra, chiamatovi dal futuro cardinale F. Bourne, per insegnare filosofia nel Seminario di Wornesh (1894-95). Dal 1895 al 1897 svolse intensa attività apostolica nella parrocchia di Gossau (Svizzera). Il 20 giugno 1897 prende l'abito domenicano a Venlo, in Olanda. Finito il noviziato, gli fu affidato l'insegnamento della teologia morale nello studio domenicano di Duesseldorf. Ma ben presto passò alla università di Friburgo (1899), dove tenne per 43 anni la cattedra di logica, ontologia e storia della filosofia medioevale, formando numerosa schiera di valenti discepoli. Fu due volte decano della facoltà di teologia, e quattro volte rettore della università, guerra 1914-18. Ricoprì anche la carica di primo presidente della Società filosofica di Friburgo. Nel 1942 si ritirò dall'insegnamento, ma non dal lavoro.

Seguendo un buon metodo, dedicò i primi anni a preparare le sue solide lezioni, riservando gli anni della maturità per le pubblicazioni, più buone che numerose. Caratteristica della sua attività di studioso fu l'armoniosa unione di una grande capacità speculativa e sistematica con una viva sensibilità per la

problematica storica. I suoi saggi sopra S. Agostino, Plotino, Averroè, Alberto Magno, Ruggero Bacone, Giovanni di Rupella, Francesco de Vitoria, Ugo Grotius, anche se modesti come estensione, rappresentano sempre un contributo solido alla storia del pensiero filosofico. Assai apprezzati furono anche i suoi franchi interventi nelle discussioni teoriche più vivamente dibattute tra i tomisti. Con MANDONNET (v.) sostenne che non si poteva parlare di una FILOSOFIA specificamente cristiana (v.), giacchè se la Rivelazione ha portato un nuovo clima e nuovi problemi alla speculazione filosofica, non ne ha però modificata la sua natura di indagine razionale. A più riprese negò una *sesta* via per la dimostrazione della esistenza di Dio, contrariamente al Gredt e ad altri tomisti, il M negava che si potesse partire dal desiderio della felicità, del bene infinito, per concludere alla reale esistenza di Dio.

La grande opera di tutta la sua vita, per cui passerà alla storia, è *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg 1932, ediz. esaurita in un anno; 1949³, a cura di Wyser O.P.). Il M. vi dimostra come la chiave di volta di tutto il sistema tomistico sia la dottrina dell'atto e della potenza, da cui fa dipendere la soluzione di tutti i grandi problemi metafisici (universali, causalità, conoscenza analogica, creazione, premozione, individuazione: sono i temi principali di tutta l'opera). Con singolare maestria vi mostra come le tesi tomistiche non siano un'aprioristica e quasi meccanica applicazione di determinate formule preconcette, ma il risultato di un felice incontro tra le esigenze più proprie del singolo oggetto in questione e la luce delle teorie metafisiche più universali. — Circa le altre opere e articoli (soprattutto per *Divus Thomas*), v. S. DE ANDREA in *Sapienza* 3 (1950) 366–72. — Altri necrologi in *Ephem. theol. Lov.* 26 (1950) 332; *Divus Thomas* (Frib.) 28 (1950) 3 s; *Schweiz. Rundschau* 50 (1950) 190-94; *Ciencia tomista* 77 (1950) 225 s; *Civitas* 5 (1949-50) 397-406; *L'Osserv. Rom.*, 6-IV-1950.

MANSI Giov. Domenico, dei Chierici Regolari della Madre di Dio (1692–1769), n. e m. a Lucca. Entrato nella Congregazione (1708), fu professore di teologia morale a Napoli per più anni (dandoci un *Tractatus de casibus et excommun. episcopis reservatis*, Lucca 1724, 1734, accusato di lassismo da Concina e Mamachi), indi teologo di Fabio Colloredo arcivesc. di Lucca. Quivi nella casa del suo Ordine fondò un'Accademia di storia eccles. e liturgia. Percorse l'Italia, la Germania, la Francia, visitando dotti, archivi, biblioteche e raccogliendo materiale per le sue pubblicazioni. Nel 1765 Clemente XIII lo elevava alla sede arcivescovile di Lucca. Morì lasciando gran rimpianto sia per la sua dottrina, sia per le sue squisite virtù umane e pastorali.

La sua formidabile erudizione si applicò a raccogliere testi, a tradurre opere altrui, ma fu guastata un poco dalla frettolosità, che non gli consentì la debita attenzione e vigilanza critica. Tradusse dal francese in latino il *Dizionario* biblico, le *Dissertazioni* e i *Commenti* del CALMET (v.) sulla Bibbia (Lucca 1725–38, 3 voll.). Pubblicò con note e prefazioni la *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (ivi 1728, 3 voll.) di L. THOMASSIN (v.); gli *Annales* (ivi 1738–59, 38 voll.) del BARONIO (v.) continuati dal Rainaldo, con la critica del Pagi, aggiungendovi nuovi testi conciliari e le note di D. Giorgi; la *Historia eccl.* (ivi 1749, 9 voll.) di Aless. NOËL (v.) con le note di C. Roncaglia; la *Bibliotheca latina mediae et inf. aetatis* (Padova 1754, 6 voll.) di Giov. Alb. FABRICIUS (v.); la *Miscellanea* (Lucca 1761, 4 voll.) di BALUZIO (v.) disposta in nuovo ordine, con note e aggiunte; e ancora la *Storia eccles.* di GRAVESON (v.), annotata e continuata fino al 1760 (Venezia 1762), la *Theol. mor.* di REIFFENSTUEL (v.) riassunta e annotata (Modena 1758) e di P. LAYMANN (v.) compendiata, corretta, annotata (Padova 1760, 2 voll.), il *Martirologio Geronimiano*, le orazioni di Pio II (1755, 2 voll.), le *Memorie* della contessa Matilde (Lucca 1757), un riassunto della dottrina morale di Benedetto XIV compilato sugli scritti del Papa (Venezia 1769), il *De charlataneria eruditorum* (Lucca 1726) con note « tumultuariae » (cioè buttate giù in fretta) di G. Burc. Mencke.

Il suo nome resta legato alla *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (31 voll., Firenze 1759–98; solo i primi 14 voll. videro la luce vivente il M.). Prima del M. erano state pubblicate la *Collectio regia* (Paris, Imprimerie Royale 1644, 37 voll. in f, detta anche « Collez. di Lione »), che fu riveduta dai gesuiti PHIL. LABBÉ (v.) e GABR. COSSART (Paris 1671, ss, 17 voll. in f.). Invitato dal clero francese, il gesuita JEAN HARDOUIN (v.) ripubblicò l'opera dei suoi confratelli (Paris 1714 ss, 12 voll. in f.) con molto maggior senso critico; ma per le sue tendenze antigallicane, la sua ediz. fu proscritta dal Parlamento francese. Uno stampatore, entrato poi nel clero di Venezia, NIC. COLETI (v.), riprodusse l'ediz. di Labbé–Cossart (Venezia 1728-33, 23 voll. in f.) con alcune addizioni. Il M. cominciò a pubblicare 6 voll. di supplemento alla ediz. di Coleti (Lucca 1748–52); ma in seguito rifuse tutta l'opera in 31 voll. in f. (Firenze 1759–98), che vanno fino al conc. di Firenze (1439). Nell'opera del M. si possono facilmente sorprendere i difetti più lamentabili in imprese del genere: assenza di critica, scorrettezze, ripetizioni, contraddizioni, mala scelta di testi, mancanza di tavole (H. LECLERCQ la giudica addirittura « une véritable mystification scientifique . . . . » un po' come il suo *Dict. d'Archéol.*), ma rimane pur sempre la più completa collezione di testi conciliari, a cui è giuocoforza ricorrere. Della sua utilità è prova anche la recente edizione (in parte anastatica) intrappresa dall'editore H. Welter, incoraggiata da Pio X (Parigi-Lipsia 1900-1927, 60 voll.), dove si danno: i 31 voll. del M. (ediz. anastatica); 2 voll. di *Capitularia regum Francorum* di Baluzio, già pubblicati per parti dal M. (t. XVII *bis*–XVIII *bis*); un vol (tomo O) di *Apparatus ad S. Concilia*, cioè scritti di JACOBACCI (v.), già edito da Coleti, e di altri; un supplemento anastatico (t. XXXI *bis*-XXXV) per i concili del 1439-1727 (tratti da Coleti e dal supplem. di M.); un altro supplemento, *Collectio conciliorum recentiorum Ecclesiae universae*, cioè aggiunte conciliari per il periodo 1546-1720 (t. XXXVI *A*, XXXVI *bis*, XXXVI *ter*), e una continuazione per l'Occidente fino al 1870 e per l'Oriente fino al 1902 (t. XXXVII-LIII; i t. XLIX-LIII sono consacrati al conc. Vaticano), a cura di L. PETIT e J. B. MARTIN. — Cf. A. ZATTA, *De vita et scriptis J. D. M.*, Venezia 1772. — H. QUENTIN, *J. D. M et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900. cf. *Civ. Catt.* serie XVII, 12 (1900) 187-97. — HURTER, *No-*

menclator, V³, col. 131-37. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1915 s. — Hefele-Leclercq, I, 111-14. — H. Leclercq in *Dict. d'arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 1565-82.

MANSIONARIO (dal lat. *manere*), nella Chiesa indicò un officio non sempre ben specificato, con obblighi affini a quelli degli ostiari e degli accoliti, o meglio del nostro sagrestano. I MM. erano perciò tenuti a risiedere (*manere*) presso la chiesa in cui prestavano servizio. Il loro servizio era di custodire, pulire, addobbare il sacro tempio, aver cura delle lampade, ecc. Nelle chiese importanti erano parecchi e generalmente stavano uniti in *collegia* o *scholae* (famosa e potente, un tempo, la *schola confessionis Petri*). Non facevano tuttavia parte della gerarchia, non ricevendo la tonsura. Ancor oggi in molte chiese, specialmente nelle cattedrali e in molte confraternite, si sono conservati i MM. con attribuzioni simili alle antiche, benchè talora con nome diverso.

Nel diritto canonico e italiano M. si dice attualmente anche il sacerdote beneficiato che ha l'obbligo di assistere al coro in un capitolo. Il CJC can 393 li chiama *beneficiati inferiori* (dei capitoli), senza che per diritto comune vi sia obbligo di averli nei capitoli; sono detti pure, per il fatto che partecipano in parte del beneficio, *porzionari* o *partecipanti*. La loro fisionomia specifica, la loro nomina, le loro attribuzioni, come pure il diritto alle rendite del capitolo, variano notevolmente da luogo a luogo e sono regolati dai singoli statuti. In alcuni capitoli si costituiscono tanti MM. quali vicari corali quanti sono i canonici effettivi; in altri, un numero inferiore per il capitolo in genere. Benchè il CJC faccia menzione dei MM. assieme alle dignità e ai canonici (can 410, 1; 418, 1), e benchè spesso i MM. abbiano il beneficio dalla massa capitolare, non godono voce nei capitoli.

La legislazione italiana li riconosce nei capitoli dove esistevano prima dell'incameramento, in numero non maggiore di sei, ed assegna ad essi un supplemento di congrua (legge 29 gen. 1931, n. 227). — v. i commenti ai cann. citt. e i trattati sui capitoli canonicali, ad es., L. B. De Herdt, *Praxis capitularis*, Lovanio 1895, L. Thomassinus, *Vetus et nova disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Parigi 1688; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, Bologna 1746; B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium*, I, Roma 1909³; P. Torquebiau in *Dict. de droit. can.*, III, col. 530-595.

MANSO Pietro, agostiniano, nato a Madrid. Compiuti i primi studi presso i Gesuiti, professò tra gli Agostiniani di Castiglia, il 4 gennaio 1685. Presto apprezzato per dottrina, nel 1693 fu scelto a difendere tesi teologiche nel capitolo generale a Roma. Qui fu ordinato sacerdote. Tornato in Spagna, insegnò prima nelle scuole dell'Ordine, quindi nell'università di Salamanca. Per le opere scritte può dirsi il più erudito e fecondo agostiniano spagnolo del sec. XVIII, dopo il p. Florez. Segnaliamo: un *Corso di filosofia* secondo la mente d'Egidio Romano (Cordova 1709-11, 4 voll.; Salamanca 1718, 5 voll.); numerose ed estese monografie di dommatica, che illustrano e sviluppano la dottrina di S. Agostino, di S. Tommaso, di Egidio Romano, come *S. Augustinus sui interpres* (Salamanca 1719), *S. Augustinus gratiae sufficientis assertor et vindex* (ivi 1719), ... *gratiae efficacis efficacissimus propugnator* (Madrid 1729), ... *sanctae vocationis exaltator* (ivi 1727), ... *de peccato originali* (ivi 1731, 2 voll.), *Disputationes theologicae ad mentem D. Augustini, D. Thomae et B. Aegidii Rom.* (ivi 1733), *De virtutibus infidelium* (ivi 1722) in difesa del card. Enr. Noris (v.). Quest'opera fu condannata dal tribunale spagnolo della fede come temeraria ed eretica (1722). In effetti, il pensiero di M. sulla Grazia (v.), distante tanto dal tomismo quanto dal molinismo (v.), s'era attirato le critiche di tutte le scuole, specialmente di Alliaga e di Em. Navarro. Ed è lamentabile che la polemica si fosse degradata ad asprezze e a violenze incomposte. Tuttavia, oltre che dotto e acuto, fu sempre religioso osservantissimo, caritatevole al sommo verso poveri e malati, e illimitamente divoto della Madonna. Morì a Madrid il 6 gennaio 1736. — Ossinger, *Bibliotheca August.*, Ingolstadii et Augustae Vind. 1768, p. 539. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1030 s. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici Contin.*, III (Vallisoleti 1916) 474-6. — G. De Santiago Vela, *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, V (Madrid 1920) 127-53.

MANSO Vittorino, O.S.B. († 1611) archivista della badia di Cava de' Tirreni, poligrafo. Insegnò per molti anni teologia nelle scuole dell'Ordine e resse parecchie abbazie. Fu vescovo di Castellammare (1593) e poco dopo di Ariano.

Fu chiamato *doctissimus* come appare quando subisce l'esame episcopale alla presenza di Clemente VIII, il quale in quella circostanza esclamò: « Piuttosto che rispondere egli insegna. Abbiamo provveduto ottimamente alla sede di Castellammare, ma senza grandi riguardi ai meriti del dotto prelato ». Scrisse varie opere di teologia, diritto e morale (v. Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 367 s). Compilò una cronaca di Cava che è andata perduta. — Cf. *Gli archivisti cavensi*, in *L'Oss. Rom.*, 4-X-1951.

MANSUETO, Santo (in francese *Mansuy*), forse scozzese d'origine, fu, probabilmente sulla fine del IV sec., primo vescovo di Toul nella Lorena. È sepolto nella chiesa di S. Pietro, detta più tardi cattedrale di S. M. Se ne fece la ricognizione nel 1104. Festa 3 settembre (traslazione 15 giugno). — Acta SS. *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 3, p. 615-658, con *Vita* favolosa, composta dall'abbate Azzone per ordine del vescovo S. Gherardo; tra l'altro, si dice che M. fosse mandato in Gallia dall'apostolo S. Pietro. — E. Martin, *Hist. des diocèses Toul, Nancy*, I, Nancy 1900, p. 17 ss.

MANSUETUDINE, è virtù, parte potenziale della Temperanza (v.), che si oppone all'Ira (v.) come vizio e modera l'ira come Passione (v.) trattenendola nel giusto mezzo ragionevole. v. Clemenza e M. Cf. *S. Theol.* IIª-IIªᵉ, q. 157.

Nell'ordine soprannaturale è proclamata da Gesù fra le Beatitudini evangeliche (v.). Come tale, in quanto ritrae l'uomo dai moti irragionevoli dell'irascibilità « in un modo più eccellente » che non faccia la virtù naturale della M. sì da renderlo docile allo Spirito Santo e « totalmente tranquillo secondo la volontà divina », è assimilata ai Doni dello Spirito Santo (v.), « frutto dello Spirito » (Gal. V 22 s), che ha il suo paradigma in Gesù (Mt XI 29). Cf. *S. Theol.* Iª-IIªᵉ, q. 69, a. 3. — A. Vandenbunder, *De M. De clementia*, in *Coll. Brug.* 46 (1950) 107-13, 194-99, 275-80.

MANTEGAZZA Gaetano (1745-1794), n. a Milano, ultimo vicario apostolico barnabita nei regni

di Ava e Pegu in Birmania. Vi si era recato nel 1772; nel 1786 veniva eletto vescovo di Massimanopoli e vicario apostolico della missione. Fu benemerito della lingua e letteratura barmana, perchè fece incidere a Roma dalla tipografia di Propaganda i tipi genuini dell'alfabeto barmano, importandoli in quelle regioni insieme a un *Catechismus pro Barmanis* (Roma 1785) in quella lingua. Notevoli sono anche i *Dialoghi tra un Kien selvaggio ed un Siamese ex-Talapoino*, manoscritto che espone in 8 parti i fondamenti scientifici, filosofici, religiosi di quei popoli, di grande utilità per la conoscenza e per l'evangelizzazione di essi: se ne conserva una copia a Roma e un'altra nel museo Borgiano di Velletri. Un suo *Abregé d'histoire barmane*, scritto per Propaganda nel 1784, stuggito già a ricerche, fu rintracciato da poco (v. sotto). Insegnò con successo in quei luoghi anche le scienze e la stessa lingua barmana. Ebbe special cura del Seminario per gli indigeni. Morì ad Amarapura nel Pegù. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 396-397. — L. Gallo, *Stor del cristianesimo nel regno Barmano*, III, Milano 1862. — R. Carmignani, *La Birmania. Relazione inedita del 1784 del missionario barnabita G. M. M.*, Roma 1950, con ampia bibl.; cf. W. Gardini, *Missionari italiani alla scoperta della Birmania*, in *L'Oss. Rom.* 5-X-1950.

MANTEGNA Andrea (1431-1506), pittore, n. probabilmente a Isola di Carturo (allora in territorio vicentino), m. a Mantova. Messo a contatto del mondo antico nello studio dello Squarcione, ne riportò impressioni incancellabili. Così fuse nella sua altissima arte la monumentalità dell'antico con la istintiva passione del nuovo, riuscendo il rinnovatore della pittura italiana. Grandissimo nella rappresentazione del mondo profano (la *Camera degli sposi* nel castello di Mantova e i cartoni del *Trionfo di Cesare*, emigrati in Inghilterra), lo è pure, e forse in modo più schietto, nelle opere di ispirazione sacra mirabili di composizione vigorosa e drammatica, di corretto disegno, di limpido e sobrio colorito. Ancor giovane, dimostra la sua potenza negli affreschi della chiesa degli Eremitani a Padova. Col crescere degli anni aumenta la sua forza d'espressione e la magnificenza della sua maniera: nel *S. Giorgio* di Venezia, nel *S. Sebastiano* e nel *Calvario* del Louvre, nella *Madonna* di S. Zeno a Verona, nel *Trittico* degli Uffizi, nella *Madonna della vittoria* al Louvre, e in cento altre tele, il M. appare artista di profondo senso religioso, oltre che di singolari pregi tecnici. Più angoloso e tagliente si fa sul finire della sua carriera, e ne è prova il pur prestigioso scorcio del *Cristo morto* a Brera, dall'aspetto tragico e sconvolgente. — P. Kristeller, *A. M.*, Berlin-Leipzig 1902. — G. Fiocco, *L'arte del M.*, Bologna 1927. — Id., *M.*, Milano 1937. — Enc. It., XXII, 160-62. — *M. nel V centenario dalla nascita*, in *L'Illustraz. Vatic.*, 1931, n. 22, p. 26-32. — W. Boeck, *M., der Meister der oberital. Frührenaissance*, Burg 1942. — F. M. Godfrey, *M. and the Lords of Mantua*, in *History today* 2 (1952) 666-75. — F. Hartt, *M.'s » Madonna of the rocks*, in *Gazette des beaux-arts* 40 (1952) 329-42.

MANTELLATE. Con questo nome s'intitolano alcune Congregazioni religiose femminili (v. Religiosi VII M 2): 1) Terziarie dei Servi di Maria (v.); 2) Serve di Maria (v.); 3) Serve di Maria di Galeazza (v.); 4) Terziarie domenicane (v. anche Domenicani, *Terz'Ordine dom.*), alle quali appartenne S. Caterina da Siena (v., I): cf. *Il memoriale delle M. senesi contemporanee di S. Caterina*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 1 (1947) 409-18.

MANTELLETTA (*mantelletto*), veste prelatizia, di origine antichissima che scende ampia dalle spalle fino al ginocchio, interamente aperta nella parte anteriore, mancante di maniche e con due grandi aperture laterali per introdurvi le braccia, con colletto basso che cinge il collo, venendo fermata con un gancetto sul davanti. La materia, il colore e la filettatura variano secondo il grado tenuto da chi la porta. Si indossa sopra il rocchetto, che viene tutto coperto. È abito più di onore che di giurisdizione, in quanto possono portarla i protonotari non partecipanti, i vescovi titolari, i vescovi diocesani fuori della propria diocesi, ecc. Nè può dirsi veste strettamente liturgica da indossarsi nelle funzioni sacre; chè anzi deve deporsi quando si assumono la cappa e i paramenti sacri. L'uso fu fissato da Pio X con il motu proprio *Inter multiplices* (21 febr. 1905) e dalla S. C. Caerim. (24 giug. 1933). — U. Mioni, *Manuale di liturgia*, I (Torino-Roma 1922) 119. — A. Coelho, *Corso di liturgia romana*, II (Torino Roma 1935), n. 198. v. Insegne.

MANTELLONE (anche *soprana*), sopravveste talare, senza maniche, aperta sul davanti e chiusa al collo. Si distingue dalla Mantelletta (v.) per la sua lunghezza pari alla veste talare e per due striscie (finte maniche) che pendono dalle spalle per tutta la lunghezza del M. È insegna dei prelati inferiori e dei *familiares* del Papa: maestri delle cerimonie, camerieri e cappellani segreti e di onore, bussolanti, ecc. La materia e il colore del tessuto (di regola paonazzo) sono regolati dal titolo e dal grado di dignità.

MANTELS (*Mantelius*) Giovanni, agost. (1599-1676), n. e m. ad Hasselt (Limburgo belga). Entrato fra gli Agostiniani (1617), vi occupò con onore cariche importanti. Si distinse come predicatore. Lasciò vari scritti pregiati di storia locale (tra cui *Hasseletum*, Lovanio 1663, Liegi 1717), trattati di ascetica, *Ars artium sive de regimine sanctimonialium* (Anversa 1640), *De officio pastorali* (ivi 1643), *D. Augustinus de venerabili Eucharistia* (Liegi 1655). Ardente polemista non privo di genio, attaccò violentemente 4 monaci apostati nel *Thoon-spiegel* (Colonia 1648, uscito anonimo). — Bibl. in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1918. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 87, 301. — Cam. Huysmans, *Mantelius als pamphletschrijver* [nel *Thoon-spiegel*], in *Kon. Vlaamsche Acad. van België. Meded.* classe lett. VIII (1944) n. 6.

MANTICA Francesco, Card. (1534-1614), nativo di Venzone nel Friuli m. a Roma. Fu per 26 anni rinomato professore di diritto a Padova (1560-86). Divenne poi uditore di Rota per la repubblica veneta (1586) e cardinale nel 1596. Ci lasciò: *De conjecturis ultimarum voluntatum* (Francoforte 1580, spesso riedito) *Vaticanae lucubrationes de tacitis et ambiguis conventionibus* (Roma 1609, spesso riedito): *Decisiones Romanae* (Roma 1618, a cura del suo nipote Germanico M. vescovo di Famagosta e poi di Adria). — Ciaconius, IV, 308 s. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 587 s.

— G. G. Liruti, *Notizie dei letterati del Friuli*, III (Udine 1870) 412 ss. — M. D. Pettoello, *Un giureconsulto udinese del sec. XVI*, in *Bollett. della civ. Bibl.* di Udine 3 (1909) 79 ss.

MANTICHE scienze o arti, cosiddette, ma finora e per la massima parte soltanto *pratiche* pseudo-scientifiche, sovente sconfinanti nella Magia (v.) e nella Superstizione (v.): sono le pratiche intese a dedurre, predire, scoprire (dal greco μαντεύω) qualche cosa ignota, specialmente futura, a partire dalle caratteristiche di un oggetto noto, interpretate come « segni ». La realtà ignota che si vuol scoprire può riguardare un individuo (doti del temperamento e del carattere, malattie, intendimenti, fortuna, destino...) o la collettività (pace, guerra, prosperità, calamità...), elementi e sostanze del sottosuolo o altrimenti nascoste, lontane (acqua, metalli, tesori, cadaveri...), condizioni meteorologiche, climatiche, sanitarie in determinati periodi e località... Gli oggetti dai cui caratteri « semantici » si pretende scoprire l'ignoto o « indovinare » il futuro sono di una forsennata varietà e molteplicità. Da essi si denominano altrettanti rami delle psudo-arti M., che fin dalle età più antiche ebbero amplissimo credito e straordinaria diffusione, anche oggi sussistenti nel popolo con terminologia e metodologia rammodernate. Basti qui qualche nome, di immediata significazione (solitamente fa da prefisso l'oggetto da cui si trae il « segno », e fa da suffisso il vocabolo generico-*manzia*, dal gr. μαντεία = = divinazione):

Aero-manzia (dai fenomeni atmosferici), *Alectriono-m.* (dai polli), *Aritmo-m.* (dai numeri), *Aruspicina* (dal volo degli uccelli), *Astrologia* (v. questa voce) e *Astro-m.* (dagli astri), *Belom-m.* (dalla direzione delle frecce), *Calco-m.* (dai calchi), *Capno-m.* (dalle forme della fumata), *Carto-m.* (dalle carte da giuoco, specialmente dalle carte di tarocchi, nelle quali sono raffigurazioni simboliche, cabalistiche, esoteriche), *Catopto-m.* (dai riflessi di luce negli specchi), *Chilo-m.* (dalle labbra), *Chiro-m.* (dalle linee della mano; v. Chiromanzia), *Clero-m.* (dalle sorti gettate), *Cranioscopia* (dalle ossa del cranio) o *Frenologia* (v. Fisiognomia), *Dattilo-m.* (dalle dita, dagli anelli sospesi a un filo sopra un bacile d'acqua o sopra un metallo), *Divinazione* (v. questa voce), *Extispicina* (dalle interiora), *Emerologia* ed *Emero-m.* (dai giorni fasti e nefasti), *Empiro-m.* (dal fuoco), *Epatoscopia* ed *Epato-m.* (dal fegato), *Fisiognomia* (v. questa voce), *Fito-m.* (dalle piante), *Gene-m.* (dal mento), *Geo-m.* (dalla terra), *Grafologia* (v. questa voce), *Grafognomia*, *Grafo-m* (dalla scrittura), *Iatro-m.* (dalle malattie), *Idro-m.* (dall'acqua), *Lecano-m.* (dai vasi, bacini, laghi), *Meteorologia* e *Meteoro-m.* (dalle condizioni meteorologiche), *Metoposcopia* (dalla fronte), *Necro-m.* (dai morti), *Oftalmo-m.* (dagli occhi), *Omoplato-m.* (dalle spalle), *Onico-m.* (dalle unghie), *Oniro-m.* (dai sogni, v. Sogno), *Onfaloscopia* (dall'umbilico), *Onomato-m.* (dai nomi, specialmente dai nomi propri), *Organo-m.* (dagli organi in generale), *Ornito-m.* (dagli uccelli, v. Aruspicina), *Palmo-m.* (dalle palme della mano; v. Chirom.), *Piro-m.* (dal fuoco), *Podo-m.* (dai piedi), *Rabdo-m.* (esame del sottosuolo mediante il comportamento di « bacchette » tenute in mano), *Radiestesia* (v. questa voce) e in generale *Criptestesia* (si pratica con diversi strumenti: bacchette, verghe diverse; recentemente entrò in uso il pendolo), *Rino-m.* (dal naso), *Schia-m.* (dalle ombre), *Spodo-m.* (dalle ceneri), *Tefra-m.* (dalle ceneri di un defunto), *Telepatia*...

I fondamenti teorici e i limiti di queste pratiche si spiegano sotto Fisiognomia (cf. anche Corpo). I risultati favorevoli, qualunque ne sia la proporzione statistica, non si debbono negare a priori (alcuni, anzi, come i fenomeni di rabdom., debbono considerarsi alla pari dei più accertati fatti scientifici), nè si debbono tutti attribuire al caso. Quando non si tratti di combinazioni fortuite, di ciarlataneria, di trucco, o di semplice congettura ragionata, si tratterà di criptestesie o divinazioni effettive (solo per la loro inabitualità lasciano l'impressione di mistero o di magia), che fanno capo a una particolare disposizione psicobiofisica di soggetti d'eccezione (detti *sensitivi*) denominata *transe* (in generale, per questi fenomeni mantici, basta la « piccola transe »), nella quale le potenze naturali del soggetto sono esaltate al di là dei limiti della loro abituale applicazione (v. Metapsichica). I mezzi sopra ricordati, di cui si servono i sensitivi, probabilmente non hanno altro effetto che quello di coadiuvare l'insorgere in essi dello stato di *transe*.

In alcuni casi poi le deduzioni e le previsioni a partire dalle manifestazioni della personalità (come nella grafologia, che rende utili servigi in psichiatria) e dallo stato di organi corporei (come nella organo-m. in generale o nella chiro-m. in particolare), sono vere e proprie diagnosi cliniche. Un misto di arbitrarietà antiche e di dati scientifici moderni sono appunto i trattati di mantica, specialmente di chiro-m., che tuttora fioriscono, come: H. Mangin, *Telle main, tel homme. Essai de caractérologie basée sur l'étude rationnelle et scientifique des lignes et formes des mains*, Paris 1946; Id., *La main, portrait de l'homme*, ivi 1947; Id., *Etude clinique et psychologique des ongles* (*onychodiagnostic*), ivi 1946; Cheiro, *Ce que disent les mains*, vers. dall'ingl., Paris 1950[11]; Galeotto Marzio da Narni, *Chiromanzia*, a cura di M. Frezza, Napoli 1951; G. Luciani (Moreno da Modena), *Chiromanzia*, Bologna 1951. Cf. E. Pierpaoli, *Breve storia della chiromanzia e preliminari tecnici*, Senigallia 1951; Lud. Armani, *Chiromanzia e astrologia viste da un medico*, Verona 1950; L. Zainaghi, *Manuale sintetico e pratico di astrologia scientifica*, Roma 1953.

Anche il Profetismo (v.) e i Carismi (v.) soprannaturali furono ridotti, dalla critica razionalistica aprioristicamente nemica di ogni soprannaturale, a pratiche M. naturali, simili a quelle tanto diffuse nel mondo greco-romano. Così, ad es., il Reitzenstein; contro il quale H. Bacht, *Wahres u. falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühes Christentums*, in *Biblica* 32 (1951) 237–62, dimostra la radicale differenza della mantica ellenistica dal profetismo della Chiesa primitiva, sia per il comportamento esteriore, per la psicologia e per il messaggio dell'ispirato, sia soprattutto per il suo atteggiamento passivo dinanzi allo Spirito S. di cui non provoca in alcun modo l'intervento. Con che, beninteso, non si vuol dire che tutte le manifestazioni inabituali dei primitivi cristiani siano da ascriversi al profetismo e ai carismi soprannaturali.

MANTOVA, capoluogo di provincia nella Lombardia. Appartenne dal 1115 alla contessa Matilde.

Durante la signoria dei Gonzaga (1329–1707) salì a grande splendore.

Motivi molto fondati conducono a ritenere probabile che la sede episcopale a M. sussistesse già dal IV o V sec. (Lanzoni). Il Kehr (*Italia pontificia*, VII–1, p. 305) pensa che verso la fine del sec. VII a M. esistesse il vescovo. Nell'827 il vescovo di M. ci appare presente in un sinodo tenuto in questa città per cui l'appianamento d'una contesa tra Grado ed Aquileia (cf. Hefele-Leclercq, IV, 53 s). È la prima notizia storica sicura per cui alcuni fanno risalire la fondazione della sede vescovile di M. all'804 per opera di papa Leone III in occasione della scoperta, ivi avvenuta, di reliquie della Passione di Cristo.

La sede fu dapprima suffraganea di Aquileia (v.). Nicolò V (1453) la assoggettò immediatamente alla S. Sede. Nel 1803 divenne suffraganea di Ferrara e nel 1819 di Milano. — Patrono della diocesi è S. Anselmo vescovo (commem 18 marzo).

La popolazione della diocesi è c. 368.000 fedeli, in 153 parrocchie. Ha il proprio Seminario diocesano con tutti i corsi di studio.

Tra i suoi vescovi si ricordano: il B. Iacopo de' Benfatti, O. P. (1304), Guido d'Arezzo (1356), Aless. Andreasi (1584–87) cui si devono una casa per ebrei convertiti e un ospizio per pellegrini, il S. Gius. Sarto (1884–95) divenuto poi papa Pio X.

Tra i *monumenti* si segnala il *duomo*, medioevale, ricostruito da G. Romano (1545), con facciata barocca (1756), a cinque navate con sacristia; conserva affreschi mantegneschi. È notevole un sarcofago cristiano del VI sec. e soprattutto la *Cappella dell'Incoronata* di L.B. Alberti. A lui appartiene pure il disegno della basilica di *S. Andrea*, di cui il continuatore dell'Alberti, L. Fancelli, eseguì la facciata ed il corpo anteriore, mentre il rimanente è opera più tardiva. Il Ferrara elevò la cupola grandiosa (1732–82). A croce latina, è imponente per la sua monumentalità. Contiene opere pregevoli. Il campanile del 1414 è della preesistente chiesa. Ancora di L. B. Alberti è il disegno di *S. Sebastiano*, continuata essa pure da L. Fancelli e consacrata solo nel 1529, manomessa al tempo dell'occupazione francese. *S. Maria del Gredaro*, ora adibita a caserma, ha bella facciata ducentesca. Anche *S. Francesco* è attualmente mutata in arsenale. A sette km. da M. è il *Santuario di S. Maria delle Grazie* fondato nel 1399 da Francesco Gonzaga. All'esterno di forme ogivali, ha un interno barocco, con due ordini di logge sui fianchi, ornate di statue in legno e cera; conserva un S. Sebastiano di F. Bonsignore. —. G. B. Visi, *Notizie storiche della città e dello stato di M.*, Mantova 1781 s. — I. Donesmondi, *Dell'istoria ecclesiastica di M.*, ivi 1723. — Sc. A. Maffei, *Gli annali di M.*, Tortona 1675. — L. Volta, *Compendio della storia di M.*, Mantova 1807–38, 5 voll. — P. Torelli, *L'archivio capitolare della cattedrale di M.*, Verona 1924. — Enc. It., XXII, 167–77. — Lanzoni, II, 943–44. — Savio, II-2, 245, 316. — Ughelli, I, 857–876. — Cappelletti, XII, 7–122. — R. Quazza, *M. attraverso i secoli*, Mantova 1933. — Id., *Pio IV e il giuspatronato sulla cattedrale di M.*, in *Atti e Mem. dell'Accad. Virgiliana di M.* 27 (1949) 99-128. — A. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di M.*, Roma 1952. — M. Bardini, *Nuova guida di M.*, Mantova 1952.

A M. furono tenuti importanti **Sinodi**:

1) Nel 1827, indetto da Eugenio II, essendo vescovo di M. Erfullo, per giudicare la controversia fra il patriarca di Grado e quello d'Aquileia (Hefele-Leclercq, IV-1, 53 s). La sentenza fu favorevole al patriarca d'Aquileia. Tuttavia i patriarchi di Grado non recedettero finchè la loro dignità passò nel vescovo di Venezia, che ne prese il titolo.

2) Nell'835, nuovamente per alcune differenze sorte col patriarca di Grado.

3) Nel 1053 indetto da Leone IX per restaurare la disciplina ecclesiastica. Alcuni vescovi che ne temevano le decisioni, ne impedirono con le loro violenze la prosecuzione (Hefele–Leclercq, IV-2, 1074 s).

4) Nel 1067 (o 1064), vi furono convocati Alessandro II e l'antipapa Onorio II, sostenuto dall'imperatore Enrico IV. Nei primi di giugno Alessandro II fece il suo solenne ingresso in M., splendidamente accolto dalla pia contessa Matilde, dal vescovo Eliseo e da tutto il clero. Annone arcivescovo di Colonia rappresentava Enrico IV. L'antipapa intervenne, quasi costretto. Presenziava pure S. Pier Damiani. Presiedette Anselmo, arcivesc. di Milano. Si dichiarò legittima l'elezione di Alessandro II, mentre Onorio II (Cadaloo) veniva condannato come simoniaco e intruso. Tre vescovi spagnuoli ottennero che in alcune chiese di Toledo si conservassero i riti mozarabici (Hefele-Lecl., IV–2, 1234–49).

Circa il **Congresso di M.** (1459–60) indetto da Pio II (v.) per studiare con l'imperatore, re, principi e capi i problemi della crociata antiturca e gli altri bisogni della cristianità, v. Hefele–Leclercq, VII–2, 1287-1333; Pastor, *Storia dei Papi*, II, 37–76.

MANTOVANO (Beato *Batt. Spagnoli* detto il M.). v. Spagnoli.

MANU (*Codice di*). È il più antico codice di leggi dell'India. M. è un personaggio mitico del tutto leggendario, considerato inventore dei sacrifici e progenitore dei re. Si sarebbe salvato su una nave dal diluvio come Noè. Qualche volta è persino identificato con Brahma. Ogni periodo cosmico avrebbe il suo M. legislatore.

La redazione definitiva del codice di M. non pare risalga oltre il II sec. a. C. e la maggior parte delle sue leggi non va oltre il VI sec. Tuttavia esso contiene un nucleo di massime più antiche che risalgono al tempo delle Upanishad e dei Veda, forse anche più oltre. Non contiene solo delle leggi, ma anche dottrine upanishadiche, costumanze di ogni genere, osservazioni più o meno scientifiche, fantasie sbrigliate. È stato diviso in 12 libri. Il primo e l'ultimo sono di contenuto più dottrinale. Il II e il VI parlano rispettivamente dei doveri dei novizi bramanici e degli anacoreti. Gli altri trattano della famiglia, dei giudici, della classe commerciante e servile, dei mezzi di sussistenza, delle pene in questa e nell'altra vita, di tutte le evenienze possibili e immaginabili, dei rapporti cogli animali, ecc.: in tutto 2680 versi, che dipingono la complessità del mondo bramanico alla fine del brahmanesimo antico e all'inizio dell'induismo più

recente. v. Brahmanesimo. — *Le leggi di M.* (*Manava dharma-sastra* = trattato delle sacre leggi), traduzione e note di Carlo Vincenzi, Milano 1928. — R. Johantgen, *Ueber das Gesetzbuch des M.*, Berlin 1863. — G. Bühler, *The laws of M.*, Oxford 1886.

MANUEL Juan. v. Giovanni Eman. Alla bibl. ivi segnata aggiungi: A. Gomez Palencia, *El conde Lucanor. Edicion, estudio y notas*, Saragozza 1940.

MANUELE di Corinto o *Peloponnesiaco* (c. 1460-prima del 1555), della famiglia dei *Galesioti*. Alla morte del patriarca Massimo (1482), fu incaricato dal clero di Bisanzio di tenerne l'elogio funebre. Accusato di aver approfittato dei beni del defunto patriarca Simeone, venne messo in carcere. Dagli inizi del sec. XVI egli figura negli atti col titolo onorifico di *grande retore*, che nel 1555 risulta portato da Giovanni Zigomalas (quando M. doveva essere già morto).

Della cinquantina di scritti suoi, abbastanza insignificanti (v. L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1923 s), menzioniamo: *Trattato del purgatorio* (M. ne nega l'esistenza; difende la liceità, anche per i cristiani, delle pratiche della legge mosaica); *Della processione dello Spirito S.* (critica di due argomenti avanzati dai Latini); *Risposta e confutazione di fra Francesco* predicatore (domenicano?) sopra 10 divergenze fra Greci e Latini (frammento anche in PG 140, 472-481, con le domande di fr. Francesco, ivi 469 s); *Contro il libro di Pletone* (che riproduce l'analoga opera di Giorgio Scolario, v.); *Marco d'Efeso e il conc. di Firenze* (diatriba diretta soprattutto contro Pletone e Bessarione). — Ediz. e studi indicati in L. Petit, *l. c.*

MANUELE Calecas. v. Caleca Eman. e Kalekas. Sostanziale profilo di R. Loenertz, *M. Cal., sa vie et ses oeuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, in *Arch. Fratr. Praedicat.* 17 (1947) 195-207.

MANUELE Crisolora. v. Crisolora Eman.

MANUELE II Paleologo (1350-1425), n. e m. a Costantinopoli, imperatore d'Oriente dal 1391. Contro la minaccia turca sollecitò l'aiuto delle nazioni cristiane occidentali, recandosi di persona (1399-1403) a Venezia, Parigi, Londra, Parigi, Genova, Venezia. Mandò ripetute ambasciate anche ai Papi, ai quali promise più volte l'unione con Roma. Poichè i soccorsi d'Occidente non venivano, dovette destreggiarsi coi Turchi, stringendo alleanza con Bayazid Maometto I. Morto questi (1421), salvò per allora Costantinopoli dall'assalto di Murad II (1422) comprando a caro prezzo la pace. Nel 1425 abdicò in favore del figlio Giovanni VIII (dal 1419 associato all'impero) e passò i suoi ultimi giorni nel monastero del Pantocrator.

Fu anche uomo di lettere, ricco di dottrina e non privo di talento. Dei suoi molti scritti di varia indole segnaliamo: *Oratio in dormitione SS. Deiparae* (vers. lat. in PG 156, 91-108; ediz. più completa in *Patr. orient.* XVI, p. 543-63 a cura di M. Jugie). *Dialoghi con un maomettano* (greco e lat. in PG 156, 125-174), *Precetti di educazione regia* (greco e lat., ivi 313-84), sette *Orazioni etico-politiche* (greco e lat., ivi 385-562). *Preghiere* alla Vergine (lat., ivi 107-10) e a Dio (greco e lat., ivi 563-76). Una bolla circa la chiesa di Monembasia, v. in PG 161, 1128 s. Un suo trattato contro il *Filioque* composto a Parigi è ancora inedito. Le *lettere* furono pubblicate da E. Legrand, Paris 1893. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1925-32, con elenco degli scritti. — G. Schlumberger, *Byzance et croisades*, Paris 1927, p. 87 ss. — R.J. Loenertz, *Ecrits de Mac. Macrès et de Man. Pal. dans les mss. Vat. gr. 1107 e Crypten. 161*, in *Orient. christ. periodica* 15 (1949) 195 ss. — S. Cirac Estopañan, *Ein Chrysobullos des Kais. M. II Palaiol. f. den Gegenpapst Benedikt XIII*, in *Byzantion* 44 (1951) 89-93. — M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, I (Par. 1926) 396, 452-54.

MANUZIO, famiglia di stampatori, assurta a gran fama con Aldo *il Vecchio* (1449-1515), umanista di valore, le cui edizioni di classici (Omero, Virgilio, Orazio, Petrarca), sfolgoranti di bellezza tipografica e dallo stesso presentate con dotte prefazioni, furono appunto chiamate « aldine ». Ottimo latinista e a sua volta magnifico presentatore delle sue edizioni fu il terzo figlio di A., Paolo (1512-1574), di cui abbiamo versioni e commenti di classici e molte lettere di erudizione in latino e in volgare. Primogenito di Paolo è Aldo *il Giovane* (1547-1597), anch'egli fecondo erudito, insegnante a Venezia, a Bologna, a Pisa e altrove. Continuò l'arte della famiglia ma le sue edizioni sono notevolmente inferiori di pregio in confronto a quelle del padre e specialmente dell'avo. Molti capolavori del pensiero cristiano ebbero per i MM. degna rivelazione e diffusione. — A. A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Aldes*, Bologna[3], Fiammenghi. — *Bibliofilia* 52 (1950) 121-204, dedicato ad Aldo *il Vecchio*, nel V centen. dalla nascita (a p. 188-204, *Bibliografia aldina*, di L. Donati, con 391 numeri). — L. Donati, *La seconda Accad. Aldina ed una lettera ad Aldo M. trascurata dai bibliografi*, ivi 53 (1951) 54-59.

MANZELLA Giovanni Battista (1855-1937), n. a Soncino. Commesso di negozio a Cremona, entra nella Conferenza di S. Vincenzo de' Paoli, dove, tra visite a poveri e malati, scopre la sua vocazione alla carità. A 30 anni si fa seminarista a Monza (nell'istituto di p. Villoresi) e nel 1889, orientatosi verso la Congregazione vincenziana della Missione, si fa novizio nella Casa della pace di Chieri. Nel 1891 pronuncia i voti a Torino e a 38 anni è ordinato sacerdote. Fu per alcuni anni direttore spirituale, piissimo, prudente, illuminato, in Seminari di Piemonte e di Lombardia. Indi (1900) passò in Sardegna, missionario del popolo.

È incredibile quanto la sua sovrumana carità abbia fatto per la riforma religiosa morale e la elevazione sociale dell'isola. La visitò tutta almeno 20 volte tra paludi, stazzi, sentieri e monti impervii, sotto le minacce dei socialisti e talora anche nelle incomprensioni e nelle critiche dei confratelli. Il suo zelo divorante non arretrò neanche di fronte a quegli accorgimenti che per lui erano « industrie » apostoliche e ad altri sembrarono compromissioni della dignità, come la famosa trombetta per radunare i suoi cari poveri e abbandonati dalle lande selvagge, i giochi di prestigio per intrattenerli, i colossali cartelloni colorati per istruirli nel catechismo, le medaglie miracolose della Madonna, le pesche a domicilio e tant'altre trovate originali della sua fantasiosa carità. Battè il socialismo soddisfacendone le istanze, liberando l'operaio dallo sfruttamento e dall'usura, affratellandolo col signore e padrone: creò società operaie cristiane e casse rurali, diede incremento all'artigianato e alla

piccola industria, introdusse telai e filatrici, promosse il rimboschimento, aiutò il sorgere della scuola tipografica arcivescovile, aprì asili, orfanotrofi, ricoveri per vecchi, per malati cronici, rifugi per fanciulle abbandonate, istituti per ciechi e per sordomuti, una casa per chierici poveri; sradicò secolari barbarie (come quella del lutto perpetuo); fondò compagnie della carità, accomunando ricchi e poveri nella beneficenza. Curò lo splendore del culto. Fomentò la vita religiosa fondando congregazioni dei Luigini, dei Confratelli del SS. Sacramento, della S. Croce, del S. Rosario. Per assicurare la continuità della sua opera caritativa, più che settantenne fondò la *Comunità sarda di S. Teresa per le Suore del Getsemani* (confondatrice fu suor Angela Marongiu).

Prostrato dalle fatiche e dalle sofferenze, continuò la sua marcia (dopo alcuni mesi di ospedale, s'aiutava nei suoi viaggi con una carretta trainata da un asinello) fino alla morte. La sua tomba è un altare. Il popolo sardo lo venera come un campione della santità e un favoloso eroe della carità. — Ant. Sategna, *Il signor M., prete della Missione, apostolo della Sardegna*, Roma 1941.

MANZOLI Luca († 1411), n. e m. a Firenze. Quivi entrò nel convento d'Ognissanti, dell'Ordine degli Umiliati, a cui poi fu preposto. Richiesto dalla repubblica, fu creato (1408) vescovo di Fiesole, indi cardinale legato della Toscana dal papa Gregorio XII, vivente ancora il vescovo di Fiesole Jacopo II. Quando questi morì, l'antipapa Alessandro V affidò la sede di Fiesole in commenda al card. Antonio Gaetano di Aquileia (5-VII-1409). Nell' Ordine il M. ebbe talvolta il titolo di *Beato*. — Cf. Acta SS. *Sept.* IV (Ven. 1761) *die* 14, p. 141 D, « in praetermissis ». — Cappelletti, XVII, 55 s. — Ciaconius, III, 770 s.

MANZOLLI Pier Angelo (anagramma: *Marcello Palingenio*), detto *Stellato*, perchè oriundo di La Stellata (Bondeno, Ferrara), visse a cavaliere dei secoli XV-XVI. La sua vita è tuttora avvolta in dense tenebre. Fu l'abate Jacopo Facciolati il quale, in una lettera (1725) all'Heuman, ne svelò, sotto l'anagramma, il vero nome. Era un dotto, forse un medico. Tra il 1528 ed il 1530, scrisse un lungo poema filosofico-didattico, *Zodiacus vitae* (Basilea 1543), da lui dedicato ad Ercole II d'Este, sposo della calvinista duchessa Renata di Ferrara. Nei 12 libri intitolati ai segni dello Zodiaco, il M. vuol insegnare a vivere da savi. Vi biasima i costumi del tempo, quelli dei dotti, dei potenti e soprattutto quelli degli ecclesiastici. Le nuove idee religiose e tant'altre dottrine eterodosse qui e là vi affiorano tra simboliche immaginazioni. Nei paesi protestanti, specialmente in Germania, il poema ha goduto particolare fortuna. Il S. Ufficio, che nel 1558 colpì il poema con la censura, già nel 1549 aveva fatto disseppellire e bruciare le ossa del tendenzioso poeta. — Fr. Flamini, *Il Cinquecento*, Milano, Vallardi, p. 110 s, 156, 538. — A. Martinazzoli, *Di un poema filosofico del '500 dimenticato dagli Italiani*, in *La filos. d. scuole ital.*, 30 (1884). — E. Teza, *Lo « Zodiacus vitae » di P. A. Manzolli*, in *Propugn.*, 1888, p. 117 ss. — G. Reynier, *De M. Palingenii Stellati poëtae « Zodiaco vitae »*, Parigi 1893 (cf. Flamini, *Spigolature d'erudiz. e di critica*, Pisa 1895, 153-61). — G. S. Felici, *M. Palingenio Stellato*, in *Riv. ital. di filosofia*, 1897, p. 354 ss. — S. M. Puglisi, *M. Palingenio Stellato e lo « Zodiacus vitae »*, Catania 1899 (cf. *Rass. bibliogr. d. lett. it.*, VII, 256-8). — P. Chiminelli, *Bibliografia della storia della Riforma religiosa in Italia*, Roma 1921, nn. 1071-77.

MANZONI Alessandro (1785-1873), n. e m. a Milano, prosatore e poeta tra i massimi di tutte le letterature.

I. **Cenni biografici**. Era figlio del conte Pietro e di Giulia Beccaria, figlia dell'illustre economista. Studiò presso i Somaschi in collegio a Merate (1791-96) ed a Lugano (1796-98), dove ebbe per maestro il p. Soave. Dopo un soggiorno in famiglia, fu messo nel collegio Longone a Milano, tenuto dai Barnabiti. Uscitone, continuò a studiare indefessamente i classici latini ed italiani, specialmente i contemporanei Parini e Monti. Con questo fu stretto da amicizia, benchè dissentisse molto da lui nelle opinioni politiche ed artistiche. Recatosi a Parigi con la madre frequentò per vari anni ritrovi dotti ed eleganti, specialmente la casa di Carlotta Condorcet, vedova del Cabanis, ove intervenivano uomini colti, ma per lo più volterriani, come l'ateo Volney, il sensista De Tracy, il Garet, il Fauriel... Quell'ambiente scettico e mondano riuscì fatale all'animo del giovane M., che abbracciò le dottrine degli enciclopedisti, allora tanto care alla gioventù. Ritornato in Milano, nel 1808 sposò Enrichetta Blondel, figlia di un banchiere ginevrino, la quale era di religione evangelica riformata. Il matrimonio, essendosi rifiutati i sacerdoti cattolici, venne celebrato dal pastore G. Orelli.

Il M. fu ben presto preso da incertezze interiori, a dissipare le quali concorrerà la sua natura retta, la severità degli studi cui si applica con forte volere. Attraverso vie in gran parte ancora secrete (poichè il M. non volle mai parlarne), appena segnate al di fuori da alcuni avvenimenti familiari e particolarmente da una misteriosa sensazione da lui provata nella chiesa di S. Rocco in Parigi, nella quale era entrato sotto il peso di un intenso disagio dello spirito, nel 1810 il M. arriva alla sua decisa conversione al cattolicesimo teorico e pratico; quasi contemporanea è la conversione della moglie e della madre Giulia Beccaria. All'abiura seguì la celebrazione del matrimonio nel rito cattolico, compiuta dall'abate Costaz, parroco della Maddalena. La grande amicizia che M. aveva per i sacerdoti Degola, genovese, e Grègoire, francese, influì sul suo ritorno alla fede cattolica. Di questo si vollero dare parecchie spiegazioni (V. De Gubernatis, *E. Degola...* Firenze 1882; Bonghi, *La conversione della famiglia M.*, in *Horae subsecivae*, Napoli 1888; Beltrami, *Alessandro M.*, Milano 1898...), ma è certo che esso fu sincerissimo. La dimora in Parigi gli aveva fatto sperimentare delle umane cose quanto bastava per non curarle; la sua anima eletta non poteva tollerare quella innaturale separazione da Dio; la religione alla sua alta intelligenza apparve l'unica fonte di luce di verità, di amore, di bellezza. E M. si convinse talmente della verità del cattolicismo, che in una lettera asserirà di vedere «la evidenza della dottrina cattolica a capo e in fine di tutte le questioni morali: per tutto dove è invocata, per tutto dove è esclusa » (lett. a Diod. Saluzzo, 1828). Da questo momento M. pensa e opera sotto il visibile e predominante influsso delle sue convinzioni religiose, sì che ne resta impregnata e sostenuta tutta la sua attività di storico, di poeta,

di romanziere, di critico, di uomo. Malgrado tutti i pregiudizi di scuole critiche battuto in breccia dalla realtà, questo spirito religioso del M. è elemento primo della sua arte, per la quale si colloca tra i più grandi poeti d'Italia e tiene il primissimo posto tra i romanzieri.

Ritornato in Milano (1810), si stabilì nella casa da lui acquistata, in via Morone. Viveva modesto e ritirato. Ebbe tra i più cari amici il Torti, il Berchet, il Tommaseo, specialmente il Grossi, Luigi Tosi (canonico a Milano, poi vescovo di Pavia); più tarde, ma non meno profonde amicizie, furono quelle col Giusti e col Rosmini. Tutto dedito agli studi, non partecipò rumorosamente ai moti del risorgimento nazionale, sicchè l'Austria non osò perseguitarlo. Rifiutò, stimandovisi inetto, l'ufficio di deputato a cui era stato chiamato dal collegio di Arona. Accettò invece quello di senatore, ed assistè nel 1861 alla prima seduta in cui venne proclamato il regno d'Italia. Tornò al Senato nel 1864 per votare il trasferimento della capitale da Torino a Firenze. Non fu mai a Roma, ma nel 1872 accettò la cittadinanza onoraria offertagli dal sindaco di Roma, confessando « le aspirazioni costanti di una lunga vita all'indipendenza ed unità d'Italia ». Consacrò l'ultimo periodo di sua vita agli amati studi. La morte del figlio Pietro (28 aprile 1873) lo angosciò talmente, che poche settimane dopo lo seguì nel sepolcro (22 maggio 1873).

Ai funerali solenni prese parte tutta Italia. G. Verdi compose per l'amico una Messa da *Requiem*. Nel 1883 fu innalzata una statua in piazza S. Fedele, omaggio di Milano. Godè vivo della fama e della felicità, spesso negata agli uomini grandi. Modestissimo, alieno dalle teorie aristocratiche, non usò mai del titolo gentilizio di conte e rifiutò le onorificenze che i sovrani gli offrivano a gara. Vittorio Emanuele II gli assegnò una pensione annua di 12.000 lire, che il poeta accettò per sollevare le domestiche strettezze.

II. **Ispirazione cristiana** Considerando la produzione come una continua apologia della religione cattolica, e collocando il M. tra gli apologeti più efficaci, non si forza la verità. A chiarimento di ciò si possono riassumere a tre gli aspetti precipui di questa azione apologetica, rappresentata da tre momenti della sua attività letteraria: gli *Inni sacri*, apologia lirica o sentimentale; la *Morale cattolica*, apologia dottrinale o razionale; i *Promessi sposi*, apologia dimostrativa analitico-pratica del pensiero cattolico.

A) Gli « Inni Sacri » (*Il Natale, La Passione, La Risurrezione, La Pentecoste, Il Nome di Maria*) sono il primo frutto della conversione religiosa del M. e nello stesso tempo — il che meno ci interessa, pur avendo un valore non disprezzabile anche in ordine a quanto qui si scrive — sono la prima conseguenza dell'orientamento del M. verso il romanticismo cristiano in contrasto col classicismo areligioso che aveva formato la prima base del suo pensiero. Apologia sentimentale, gli « Inni »: tutti i grandi critici, da De Sanctis a Momigliano, l'hanno riconosciuto magari per dichiararne inficiata la purezza dell'arte e la libertà dell'intuizione poetica. Gli spiriti più obbiettivi riconoscono negli « Inni » poesia di rara potenza e di alto lirismo: nel *Natale*, per l'evocazione teneramente mistica di una scena che sta al centro del cuore del cristianesimo; nella *Passione*, per un'onda di consolante pianto che la percorre; nella *Resurrezione*, per l'impeto gagliardo di una fede che l'investe; nel *Nome di Maria*, per un'ispirata delicatezza di esaltazione che l'avviva; specialmente nella *Pentecoste*, principe fra gli « Inni » manzoniani e lirica di immensa grandezza fra quante furono cantate dai poeti nel mondo, per un prodigioso complesso di grazia e di forza, di ardore e di passione, di candore e di entusiasmo, di cui freme ogni strofa: cantico che esalta il dominio di Dio sulle cose e sui cuori, quasi con mistica irruenza, e la maternità divina della Chiesa dispiega nel tremito commosso di un'anima estasiata. L'Antico e il Nuovo Testamento, sono messi a contributo, con la stessa misura con cui il M. attinge dalla sua fede di neofito luce e forza: la religione è cantata nella sua storia essenziale, è sentita come da uno che viva nell'età d'oro del cristianesimo, e la divina figura di Cristo, quella della sua Santa Madre e l'idea di Dio Padre e Spirito Santo si affacciano in questa poesia ricinti di così chiari raggi che nella storia della letteratura sacra d'Italia bisogna risalire a Dante per trovarne di più folgoranti.

Nell'apologia manzoniana lirica non è difficile far entrare il *Cinque Maggio*, in cui l'epopea napoleonica è sentita con alta intuizione religiosa; e le *Tragedie*, che letteralmente nei cori, spiritualmente nel concetto su cui è impostata l'azione e nella luce in cui si muovono i personaggi, sono riflessi vivaci del mondo ideale in cui viveva il poeta.

B) Apologia dottrinale e razionale, la *Morale cattolica*. L'opera nasce nello stesso periodo di tempo degli « Inni ». Qui però il neofito non s'abbandona al fervore dell'entusiasmo, ma si contiene vigilato nella saldezza della sua convinzione. Il tono apologetico è qui espressamente dichiarato. La « virtus » dimostrativa si sviluppa irresistibile pagina per pagina. Una cultura religiosa e storica di prim'ordine, un signorile controllo di ferrea logica, una adamantina fermezza di fede, un amore virile alla verità temperano le parole del polemista e avvolgono in un'aura di pacata semplicità il ragionamento, che scorre e punta vittorioso su tutti gli obbiettivi proposti. Il metodo a cui il M. si era obbligato nella stesura del libro (confutare per ordine le insinuazioni e gli errori contenuti nella *Storia delle repubbliche* del Sismondi), infrena l'effervescenza del pensiero e genera qua e là pagine artisticamente deboli: ma l'efficacia apologetica non è diminuita. M. si sforza di mostrare l'accordo della morale con la logica. Sono caratteristiche di quest'opera l'aspetto volontaristico della fede di M., e soprattutto la penetrazione psicologica che gli detta — a proposito degli ostacoli che impediscono al povero e al ricco di accostarsi a Dio, a proposito del delitto che genera il delitto, a proposito della confessione, della maldicenza, della modestia, dell'orgoglio — pagine degne dei *Promessi sposi*. Supposizioni di infiltrazioni giansenistiche, concepite da alcuni come quelle che avrebbero attenuata la trasparenza della verità cattolica in questa operetta, sono state ormai definitivamente spazzate via da studi obbiettivi. L'« Osservazioni sulla morale cattolica » restano un grande e originalissimo libro. L'opera che agli irreligiosi e ai tiepidi era parsa un atto di debolezza, ora per i nuovi esegeti del pensiero e dell'arte manzoniana anche dissenzienti dai prin-

cipii cattolici, è diventata una chiave di volta per intendere le ragioni della grandezza dello scrittore lombardo. « Rileggendo le opere dei grandi moralisti cattolici — scrive il M. nella prefazione — e segnatamente i sermoni di Massillon e di Bourdaloue, i *Pensieri* di Pascal, i *Saggi* di Nicole, io sento la piccolezza delle osservazioni contenute in questo scritto, e sento che vantaggio dava ai due primi l'autorità del sacerdozio e a tutti il modo generale di trattare la morale, un gran genio, dei lunghi studi, ed una vita sempre cristiana ». La modestia faceva velo agli occhi dell'autore. Ma a tanti anni di distanza la storia prende atto di queste parole del M., non già per escluderlo dalla compagnia dei grandi apologisti da lui nominati, bensì per accostarvelo degnamente in forza di tutti i titoli per i quali si confessava di loro tanto più piccolo, poichè a tutti ha in certo modo diritto, anche se il metodo particolaristico dell'opera gli ha impedito un disegno più largo, anche se il sacerdozio non ha segnato col carattere la sua grande anima.

C) Apologia dimostrativa, *I promessi sposi*. Nel romanzo siamo all'applicazione pratica dei principii più puri del cristianesimo, alla dimostrazione vissuta del dono fatto all'umanità da Cristo col suo insegnamento, con l'effusione della sua grazia, con l'istituzione della sua Chiesa. Opera d'arte somma, « I promessi sposi », per tutto quel cumulo di ricchezza formale che presenta: trasparenza di paesaggio, staglio inconfondibile dei personaggi anche minori, ordine lucido di composizione, colorito armonioso negli elementi descrittivi, stile e lingua mirabili .., il romanzo è lavoro incomparabile, perchè aderente, senza deflessioni nè incertezze, a un preciso concetto che traspare da ogni pagina e non si scopre, che conduce e domina il pensiero, lasciandolo fresco, duttile, libero. L'apologia non è più lirica, che trasumana la realtà, nè fredda logica, che infrena la fantasia e intronizza la ragione, ma è lirica e logica, è sentimento e azione, è ideale e vita in prestigioso connubio, è realtà di cose e di spiriti che s'apre all'anima del lettore e la trascina a piegarsi, sopraffatta di luce, dinnanzi all'unica e sola verità che lo scrittore ha voluto cantare.

La quale verità, « rivelata » attraverso le incessanti vicende del romanzo, sia nelle parole che nei gesti dei personaggi, non è solo quella presentata dal M. nelle ultime righe dell'opera, ma — come osserva un devoto e profondo manzoniano — quella contenuta in uno dei *Pensieri religiosi* del M. stesso (vol II, par. 7): « Vi ha tali stati di società nei quali pare che virtù negative sieno le sole riservate all'uomo. Non cooperare al male sembra il massimo della virtù. Ora, è male che l'uomo non agisca pel bene. La religione mantiene sempre una specie di virtù attive, possibili in tutti i tempi, che tengono esercitato l'uomo alle cose migliori ». Tutti i personaggi del romanzo, dal padre Cristoforo al cardinal Federigo, dall'Innominato al padre Felice, sono protagonisti di questa verità. La religione cattolica del romanzo è attiva di una attività santificatrice. E poche pagine sfuggono a questo fuoco che vi è acceso dalla fede e dalla carità dell'autore. Non opera, quindi, di inerte rassegnazione, come piccoli critici avevano sentenziato, ma esaltatrice di un coraggio che solo il senso cristiano può dare, vituperatrice di una codardia e di una paura che è in antitesi con la grazia, riconoscitrice dei Santi. Un poeta non cristiano, il Carducci, notava che i Promessi Sposi servono a misurare il progresso di animo e di mente in chiunque lo rilegga. Segno dell'efficacia potente che questo apologista esercita anche sulle intelligenze più tarde ad aprirsi nelle chiarezze della verità evangelica; prova indiscussa e realizzabile per ognuno che lo voglia, come a base di questo libro sia non solo una volontà di bene, ma una costante operazione di bene.

III. **Ombre nella gran luce.** La proposta di canonizzare il M. quand'anche fosse per avere esito felice, forse dispiacerebbe proprio a quei « manzoniani » che vorrebbero per sempre dimenticate le « scorie » della spiritualità manzoniana, bruciate come sono dalla fiamma maestosa della sua sincera convinzione cristiana e dall'apoteotica luce della sua fama, e dispiacerebbe anche a quei cattolici che a un eroe della virtù cristiana, additato, con la canonizzazione, come modello per i fedeli, non perdonerebbero quelle « ombre », che invece sono largamente previste e tollerate nel fedele comune. Ritornerebbero, allora, in discussione tutte le obiezioni pullulate nella sconfinata letteratura, anche non polemica, dedicata all'« anima del M. ». Il carattere di questa compilazione ci impone il malinconico obbligo di non sottacerle.

a) I liberali anticlericali del secolo scorso gli rinfacciarono l'« inerzia » civile, per cui fu alieno dall'« operare » in favore del Risorgimento italiano. Il M., versificatore del misticismo, dottrinario della pazienza, della rassegnazione, dell'umiltà, della fiducia della Provvidenza, quietista della politica, freddo dinanzi al partito d'azione e ai mazziniani, non merita il titolo di « poeta civile », che meritano invece il Foscolo, il Berchet... Così F. D. Guerrazzi, Fel. Cavallotti, L. Settembrini, Achille Bizzoni, lo stesso Carducci. Scriveva Demetrio in una violenta « epistola » su *Aless. M. e gli scrittori civili italiani* (Milano, Tip. Gareffi 1873): « Il cantore cattolico non osava combattere il papato, fonte perenne di tutti i nostri mali. Anche nell'*Adelchi* voi vedete balenar vivissimi lampi di patrio amore e d'affetto fraterno, ma *Adelchi* è la tragedia del poeta cesareo della S. Chiesa Cattolica Apostolica Romana .. A. M., il ripeto, non puossi riporre fra i cantori di libertà, fra gli scrittori civili, fra i patriotti italiani. Colla rassegnazione, colle preghiere e coi lamenti non si riscatta un popolo. So che il moderatume che vorrebbe oggi accomodarsela anche col Papa, antipone il quietismo manzoniano ai maschi principii degli uomini audaci e gagliardi, propugnati da Carlo Cattaneo e dai liberi pensatori. A quella mandria Demetrio risponde così: A. M. amò la sua patria perchè dotato di cuor nobilissimo, ma non presunse giammai di farsi campione del suo riscatto. Era un pio desiderio che covava nell'intemerato suo petto e si stemperava in una fervida preghiera ».

Quest'opinione sull'« inerzia cattolica » del M., già espressa fin dal 1833 dal Gioberti, era così diffusa che perfino *The Times* se l'appropriò protestando contro i panegiristi che accostavano il M. al Mazzini: « Gli Austriaci — diceva con non molta esattezza nella sua necrologia il foglio londinese — che esiliarono Ugo Foscolo, che imprigionarono il Pellico, non ebbero mai un pretesto per disturbare il M. Un gendarme non varcò mai la soglia della sua casa e a nessuno dei suoi libri fu negato il permesso di stampa ».

L'accusa è in gran parte ingiusta e sbaglia il bersaglio. Non interessa qui documentare i meriti «civili», «nazionali» del M. testimoniati dai suoi scritti e dal suo comportamento, riconosciuti da insigni attestazioni e perfino da entusiastiche manifestazioni di folla. (Per i suoi nobili sentimenti verso l'Italia indipendente e verso il Piemonte unificatore d'Italia, v. lo scritto *Dell'indipendenza d'Italia*, con altre pagine storico-critiche, a cura di F. Ghisalberti, Milano 1947; cf. *Convivium*, 1948, p. 460-69). Basti ricordare che i clerico-liberali, specialmente milanesi, lo difesero in politica come una loro bandiera, e i clericali intransigenti gli rimproveravano proprio quel liberalismo indipendente di cui gli anticlericali lamentavano in lui l'assenza.

b) Di fatto, lo strenuo Liberalismo (v.) del M. ci lascia l'impressione che egli non avesse mai potuto o non avesse mai voluto conciliare il suo pensiero politico col suo pensiero religioso già acquisito. Fu liberale senza dubbiezze, senza riserve, anche quando altri erano liberali con riluttanza. Non mancano nei suoi atteggiamenti spunti tali che potrebbero dar corpo a un capitolo intitolato: l'anticlericalismo del M. Ad es., l'antica ruggine coi preti, già testimoniata nel 1808 dall'Orelli («questo M. mi parve un giovane interessante, inesperto del mondo come lo sono io, ma vigoroso ed innocente. Egli è odiato dai preti e li disprezza; e in alcuni versi che ha fatto stampare si manifesta molto fortemente contro tutta quella razza»), lasciò tracce nel suo animo anche dopo la conversione.

Certamente, la polemica rivoluzionaria l'aveva abituato a disprezzare, nel clero, non già il clero ma l'«alto clero», quello dell'*ancien régime*, per il quale il sacerdozio era una «carriera», un «privilegio» fonte di diritti, anzichè una missione di carità evangelica fonte di doveri (e nei binomii fra Cristoforo–don Abbondio, Lucia–don Rodrigo..., il M. simpatizza per i primi termini, con che, notava il Sismondi, intendeva protestare che il cristianesimo è dalla parte degli umili oppressi, non già dalla parte dei potenti oppressori; che il sacerdozio è la carità eroica di fra Cristoforo, non già la tutela della propria tranquillità che affanna don Abbondio). Nullameno, fa meraviglia che il M. approvasse le dimostrazioni della folla e i provvedimenti del governo contro l'arcivescovo Ballerini (1859) e i tumulti di piazza nonchè le misure prese dal guardasigilli Pisanelli contro l'incerto mons. Caccia Dominioni (primavera 1861). Fa meraviglia il consiglio da lui dato al governatore di Milano Pasolini contro il vescovo e il clero recalcitranti: «Bisogna fare come Napoleone: bisogna fargli paura. Allora si accomoda tutto. Allora i preti si quietano, mutano fatti e pensieri». Fa meraviglia che approvasse il Lamennais (v.) delle *Paroles d'un croyant*, condannato dall'enc. *Mirari vos* di Gregorio XVI (v.), che egli invece giudicava «la sola voce di giustizia, di verità, di libertà che si faccia sentire in Francia», mentre non nascondeva la sua antipatia per il Lamennais ultramontano ardente difensore del papato. Per M. la Questione Romana (v.) non esisteva o, al più, era un residuo puntiglio del Vaticano.

Questa «indipendenza spirituale» spiega anche il suo atteggiamento politico al Senato di Torino, dove non palesò la preoccupazione del cattolico militante di interpretare e di eseguire fedelmente le direttive del papato (benchè in questo senso avesse ricevuto moniti pressanti da parte di ecclesiastici che dalla sua autorità si ripromettevano gran vantaggio per la causa del papato).

È ben vero che Cavour rassicurava ampiamente i cattolici: «Se Roma divenendo capitale del nuovo regno d'Italia, ne venisse a soffrire l'indipendenza della S. Sede, se questi timori fossero fondati, se realmente la caduta del potere temporale dovesse trarre seco necessariamente questa conseguenza, io non esiterei a dire che la riunione di Roma allo Stato d'Italia sarebbe fatale non solo al cattolicismo ma anche all'Italia». Tuttavia non era troppo attendere dal M., il quale, pur non essendo nè politico nè politicante, era un acutissimo osservatore di uomini, che sospettasse nelle dichiarazioni cavouriane l'intento polemico. Comunque sia, nella valutazione del grave problema egli assunse un atteggiamento che, senza essere eterodosso, era in contrasto con quello di tanti altri cattolici quanto lui autorevoli e venerandi.

c) Del liberalismo, oltre la tendenza antichiesastica, affiora in lui anche l'aspetto «conservatore», insensibile ai problemi sociali che avanzavano. Lo umanitarismo, la «filantropia» del sec. XVIII trovò in lui approfondimento e coronamento nella «carità» cristiana soprannaturale, per cui tra i potenti oppressori e gli umili oppressi parteggiò sinceramente per gli umili. Ma non poteva tollerarli quando li vedeva marciare in massa verso le loro giuste rivendicazioni; abborriva le ingiustizie del governo spagnuolo del '600 in Lombardia, ma non comprendeva le reazioni popolari, delle quali dà una interpretazione empirica (v. cap. XII e XIII dei *Prom. Sposi*) dove campeggiano le aberrazioni ma è lasciata tra parentesi l'aspirazione verso la giustizia e la libertà.

Il M. non seppe del tutto bruciare le ideologie assorbite negli anni passati a Parigi con la madre Giulia Beccaria, nei salotti di Auteuil, nella «maisonette» a Meulan, nella consuetudine con gli ideologi della seconda generazione devoti della «Venere Urania», nelle conversazioni con la Condorcet, con Cabanis, con Fauriel (chiamato a far da padrino alla prima figlia natagli da Enrichetta). La sua adesione a queste dottrine, al deismo, al sensismo, al liberalismo, al giacobinismo del *Trionfo della libertà* parve a un certo punto che dovesse essere sancita dal matrimonio con la figlia di Destutt de Tracy. La conversione lo strappò al deismo; Rosmini lo liberò dal sensismo. Ma il liberalismo gli rimase radicato nell'anima e, sia pure tra incertezze e crisi, lo tenne legato al mondo degli ideologi francesi; donde la continuata viva amicizia per la coppia irreligiosa, irregolare di Fauriel e della Condorcet, le nostalgie per la «maisonette», il viaggio a Parigi (1820), che destò tante apprensioni nel Degola e nel suo direttore spirituale canonico Luigi Tosi: che cosa attraeva il M. in quei luoghi che a lui ricordavano gli sbandamenti giovanili, a Giulia un passato peccaminoso, alla fine dolce Enrichetta lo spettacolo orribile di una coppia irregolare?

d) Molti cattolici, alcuni dei quali non erano nè animosi nè sciocchi, sorpresero in M. elementi atti a suscitar sospetti sulla ortodossia della sua fede e sulla efficacia della sua conversione. L'Albertario (in *La Scuola cattolica* 1 [1873] 520–34), esprimendo alcuni *sentimenti e pensieri* sullo scomparso, deplorava il suo liberalismo e la sua infausta coerenza con la fede liberale, e parlava ad-

dirittura di « mezza conversione »: « Non abbracciò che a mezzo la verità...; la Madre dei Santi lo conterebbe fra i suoi figli più amati... se alle bellezze letterarie avesse congiunto unità d'indirizzo e sodezza nella dottrina e sincera venerazione della verità, che formano le doti degli scritti francamente cattolici ..; resterebbero a cercare le cause della mezza conversione di M. e del suo perdurare in sì deplorevole equivoco ». Mons. Luc. M. Parocchi vescovo di Pavia accennava, delicatamente, che « certe velleità sue, non affatto nascoste nella vita privata, poichè palesi da documenti non ancora smentiti, certe compiacenze alle opinioni correnti, attribuite alla debolezza degli ultimi anni con più carità che fondamento, insegnerebbero molte cose, dacchè ne' grandi tutto è degno di studio, anche gli errori, per ischivarli ». E L. Veuillot su l'*Univers* esclamava: « Che deplorabile M.! ». Dubbi sulla purezza della fede di M. espressero Cesari, Gioberti, Rosmini, Tommaseo, Taparelli, d'Azeglio....

I dubbi e le critiche si acuirono quando gli studi di De Gubernatis, Fabbri, Rota, Ruffini, Trompeo, Croce... misero in luce i rapporti del M. col Giansenismo (v.). L'accusa di giansenismo, che risale almeno al 1828, venne poi sempre più precisandosi e confermandosi. Nulla di mortale: e il Ruffini, denunciato « in quel maestoso blocco di fede cattolica qualche venatura di eterodossia », invitava la Chiesa a usare, per prudenza, anche verso il M. la indulgenza che aveva usato per Dante Alighieri.

In verità, il giansenismo sia come movimento estremista, sia come conventicola clandestina e un poco esoterica (tale doveva essere verso il 1810-20, raccogliendo pochi ecclesiastici lombardi e piemontesi attorno al Degola), non era adatto a conquistare il temperamento mentale di M: ma si ha ragione di credere che il giansenismo, come inquietudine religiosa, come insofferenza delle quiescenze spirituali nella soddisfazione dell'obbedienza alla legge, e come indipendenza, almeno disciplinare, dalla S. Sede, abbia davvero lasciato qualche « venatura » eterodossa nell'ortodossia del M.

e) Il fatto e la sincerità della conversione sono certissimi, ma la estensione di essa e l'ortodossia dei suoi motivi lascia qualche perplessità. Una mano ignota, forse interessata, ha fatto sparire i famosi *Ristretti* iniziati il 10-IV-1810, dove il M. riferiva le sue conferenze col Degola; da essi forse avremmo saputo fino a qual punto egli accettava le idee del cenacolo di St-Sévérin. Chi si convertì pienamente fu la soave innocente Enrichetta e Giulia Beccaria (che aveva molto da riformare nella sua condotta); e questa conversione avvenne in ambiente giansenistico. La lettera del Degola al Tosi (30-V-1810) presentava Enrichetta e Giulia, ma taceva di Alessandro. Il quale, poi, giunse a Milano senza il *Règlement* del Degola, che invece accompagnava le due donne e che doveva essere presentato al Tosi. E il Tosi, sulla fine del 1810 si lamentava di non poter contare il « fiero Alessandro » fra gli « agnellini « affidatigli dal Degola. Il Tosi e il Degola ebbero poi continue apprensioni per le oscillazioni della spiritualità di M., per le sue smanie di ritornare a Parigi, per la sua indocilità, per l'accidia nel continuare sulla via della perfezione, per la resistenza a mettere la sua penna a servizio dell'apostolato, per le amicizie che conservava a Parigi e per quelle che strinse a Milano (come Carlo Porta, il pittore Bossi miscredente e verista, Gaetano Cattaneo massone mangiapreti...).

Nel 1823 al Tosi fu sostituito, come direttore spirituale di M., l'abbate Gaetano Giudici, che M. chiamava « incomparabile » (lettera del 10-V-1823 al Tosi allora vescovo di Pavia), mentre era massone, volterriano, scettico, liberale, nemico di Roma, privo di sensibilità soprannaturale, ecclesiastica e cristiana.

f) Altre ombre, anche incolpevoli, della vita privata di M. lasciano imbarazzato il panegirista che vorrebbe presentare il M. come campione canonizzabile della santità cristiana. Per buone ragioni fu negata la discendenza legittima di Alessandro dal padre legale don Pietro. Nel carattere di Giov. Verri e della madre Giulia Beccaria (che fu, a sua volta, il primo frutto del romanzesco amore di Cesare Beccaria per Teresina de Blasco) forse si trovano le radici del primo periodo di sbandamenti e di dissolutezze di Alessandro. Si sa poi che Giulia lasciò il marito Pietro per convivere a Londra e a Parigi con Carlo Imbonati, l'alunno del Parini. Ci dispiace che a costui in occasione della morte, il M. abbia dedicato una ode. Possiamo comprendere come il M. abbia lasciato nel silenzio e nell'abbandono la memoria e la tomba di don Pietro nella villa al Caleotto, venduta col morto, e[1] come nei *Promessi Sposi* non abbia lasciato traccia di paternità se non cattiva e odiosa (il padre di Gertrude). Ma ci dispiace un poco che proprio la villa di Brusuglio — la quale doveva ricordargli un periodo di scandali familiari e perfino una spogliazione ai danni delle sorelle Imbonati — sia stata scelta dal M. come residenza preferita della sua timorata famiglia (dopochè ebbe asportati, per consiglio del Tosi, dal tempietto pagano affrescato dal Bossi, i resti dell'Imbonati che l'amante adultera Giulia, madre di M., vi aveva fatti trasportare da Parigi). Ci dispiace ancora che abbia sacrificato la memoria di Enrichetta — ella, certamente più di Alessandro, meritevole di una canonizzazione — per sposare in seconde nozze a 52 anni Teresa Borri vedova del conte Decio Stampa (anche se costei risulta meno mediocre e pettegola di quanto la dipinsero invidiose e maliziose [« damazze ». cf. E. Flori, *A. M. e Teresa Stampa*, dal carteggio inedito di D. Ter., Milano 1930). Ci dispiace che avesse tanta paura della povertà e tanto si lagnasse delle sue « ristrettezze » fino a farsi dare da Vittorio Emanuele II un assegno vitalizio, quando, malgrado il disastro economico del figlio Enrico, egli disponeva di quanto bastava per vivere con agiatezza....

g) Questo si dice soltanto per richiamare ai panegiristi del M. che, se l'artista M. era una creatura superiore, l'uomo M. non era più di un uomo. Con che non si intende negare nè il fatto e la sincerità della conversione del M., nè il carattere cristiano e apologetico della sua produzione, nè, tanto meno, la sua potenza artistica d'eccezione. Come avviene spesso degli esseri straordinari, il M. fu uno spirito tormentato, in pena per tutto; e la sua pena più profonda, come uomo, dovette essere il non aver raggiunto la perfetta unità pacificante del pensare, del sentire, e del pensare col sentire. Era afflitto, del resto, da mal di nervi con apprensività esagerate, « inetto a ogni azione e conclusione pratica » perchè gli mancava « il senso pratico dell'opportunità ». Per queste debolezze in gran parte invincibili e incolpevoli egli non sarà

modello di vita; ma è ben degno di essere elogiato e imitato per aver lottato quasi sempre felicemente contro le debolezze vincibili, facendo di sè una armoniosa sintesi di pazienza e di energia, di logica e di fantasia, di raziocinio e di fede, di umanità e di sano realismo, di calma malinconia e di argutissimo umorismo. Come artista, poi, lascia nella sua produzione scarsissime tracce delle sue intime debolezze. L' ispirazione, aiutata in questo compito da una possente volontà, da una tenace pazienza, da una sincera fede cristiana, ha dominato, levigato, trasumanato il suo tumultuoso mondo spirituale dandogli l'espressione finissima, fluida, limpida, serena e rasserenante dei capolavori immortali.

Da queste osservazioni « antimanzoniane » forse riceverà maggior rilievo il valore artistico di M. Del resto, deve essere ben grande e perfetto quel personaggio nel quale queste « ombre », comuni agli uomini comuni, si fanno notare e l'ammirazione del quale è tanta da dover essere avvisata del pericolo di totalizzare il proprio oggetto.

Bibl. — Per la immensa bibliografia, v. M. Parenti, *Bibliogr. manzoniana*, Firenze 1936. — Id.' *Bibliogr. delle edizioni a stampa delle lettere*, Milano 1944. — A coltivare la memoria e gli studi manzoniani è dedicato il « Centro naz. di studi manzoniani », che pubblica gli *Annali manzoniani* (Firenze, Sansoni, finora 5 voll.: I, 1939; II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, 1949) e le *Opere* (Milano, Casa del M., e Firenze, Sansoni, finora 3 voll., a cura di M. Barbi e F. Ghisalberti, 1912, 1943, 1950; nuovo e particolarmente importante è il III vol., 1950, contenente *Scritti non compiuti*, poesie giovanili e sparse, lettere, pensieri e giudizi, con testimonianze sul M. e indice analitico). — E. Santini, *Storia della critica manzoniana*, Lucca 1951. — F. Ghisalberti, *Critica manzoniana di un decennio* (1939-48), Milano 1950. — Qui si notano soltanto alcuni studi giovevoli a illustrare gli aspetti del M. trattati nell'articolo.

De Gubernatis, *Eust. Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia M.*, Firenze 1882. — T. Arcangeli, *M. restauratore della scuola cristiana*, Pistoia 1883. — A. de Marchi, *Il cattolicismo di A. M.*, Vicenza 1883. — Salvagnoli Marchetti, *Dubbi intorno agli « Inni sacri » di A. M.*, Bologna 1884. — G. A Sainte-Beuve, *Fauriel e M., Leopardi*. Firenze 1895. — R. Spongaro, *Prime interpretazioni manzoniane*. Firenze, Sansoni. — E. Gabruti, *Il M. e gli ideologi francesi*, ivi — M Scherillo, G. Gallavresi, *M. intimo*, 3 voll., Milano, Hoepli 1923. — A. Galletti, *A. M., il pensatore e il poeta*. Milano 1927, 2 voll. — L. Tonelli, *M.*, Milano 1928. — E. Rota, *A. M. e il giansenismo*, in *Nuova Riv. storica*, 1927. — A. Guidi, *Enrichetta M. Blondel*, Legnano 1927. — P. Trompeo, *Rilegature giansenistе*, Milano-Roma 1930. — F. Ruffini, *La vita religiosa di A. M.*, Bari 1931, 2 voll.; cf. le critiche di E. Rosa in *Civ. Catt.* 1931-1, p. 339 ss e P. Bondioli (v. sotto). — P. Fossi, *La conversione di A. M.*, Bari 1933. — R. Luciferdi, *M. e il diritto*, Milano 1933 — A. Zottoli. *Il sistema di don Abbondio*, Bari 1933. — P. Bondioli. *M. e gli « amici della libertà »*, Milano 1936 (corregge, con nuovi documenti, la complicata tesi del senator Ruffini sul giansenismo di M.: M., come mons. Tosi, non fu amico del giansenismo, ma piuttosto di giansenisti, che del resto allora avevano ben poco del giansenismo dottrinale portorealista; e il liberalismo del M. non derivò da giansenismo ma in parte da inclinazione nativa dell'animo, in parte dall'influsso dello spirito liberale francese, che fu spesso opposto allo spirito giansenistico). — P. Arcari, *M.*, Milano 1939. — F. Rizzi, *A. M. Il dolore e la giustizia*, Milano 1939, cf. *Convivium* 12(1940) 90-96. — E. Simoni, *L' evoluz. spirituale di A. M, dal « Trionfo della libertà » ai « Promessi sposi »*, in *La Scuola catt.* 48 (1940) 529-41. — A. Cojazzi, *M. apologista*, Torino 1941. — C. Angelini, *M.*, Torino 1942. — M Parenti, *Immagini della vita e del tempo di A. M., raccolte e illustrate*, Milano 1942. — G. Salvadori, *Libertà e servitù nel pensiero giansenista e in A. M.*. Brescia 1942. — A. Zottoli, *Umili e potenti nella poetica del M.*, Roma 1931, 1942². — *Poesie prima della conversione*, a cura di A. Chiari, Firenze 1947³. — T. Abbiati, *Una pregiudiziale di A. Rosmini. Appunti per la giovinezza di A. M.*, in *La Scuola Catt.* 70 (1942) 74-79 (la crisi religiosa di M. sarebbe stata originata dalla educazione collegiale, secon lo Rosmini ; il qual giudizio non è condiviso nè dal Tosi nè dal M ; lo scambio di lettere tra M. e Rosmini nel 1843 circa la nota frase: « dai collegi uscì la Rivoluzione »). — L. Gessi, *Pensandoci su. « Nel mondo dei Promessi Sposi »*, Roma 1944 (cf. *Civ. Catt.* 1945-1, 166-73). — E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze 1947 (c. 6, il giansenismo del M. secondo il Ruffini). — J F. de Simone, *A. M. Esthetics a. literary criticism*, New-York 1946. — O. Montiani, *M.*. Roma 1948. — N. Sapegno, *L'opera di A M*, Roma 1949, 2 voll. — U. Pirotti, *Il Muratori e il M*, in *Convivium* 1950, p. 533-75. — S. Monticone, *Nella miniera dei « Promessi sposi »*, Torino 1950. — F. Puglisi, *L'estetica del riso nei « I promessi sposi »*, Padova 1951. — M. Borsa, *Un M. alla buona*. Milano 1951. — L. Gessi, *Arte e morale nei « Promessi Sposi »*, Roma 1951. — E. Gianazza, *M. poeta*, Bologna 1951. — G. Donati-Petteni, *Saggio d'interpretazioni manzoniane*, Milano 1952. — V. Alemanni. *Manzoniana*, Torino 1952. — R. Fasani, *Saggio sui « Prom. sp. »*, Firenze 1952. — M. Marcazzan, *Poesia e umanità nei « Prom. sp. »*, litogr., Venezia, La Goliardica 1951-52, 2 voll. — A. Barbagallo, *A. M. Genesi e sviluppo dei caratteri umani*, Milano 1952. — A Bersellli, *La storia nei « Pr. Sposi »*, Roma 1952. — F. Piemontese, *M.*, Brescia 1953. — C. Castelli, *A. M., nella vita e nelle opere*, Firenze 1953. — D. Gisolo, *Avviamento allo studio de « I Pr. Sposi »*, Torino 1953. — Un nuovo ottimo commento al romanzo, particolarmente sensibile all'aspetto religioso-morale cristiano, fornisce L. Gessi (Roma 1953)

MANZONI Patrizio, O. F. M Cap. (1662–1753), n. a Concenedo (Barzio) in Lombardia, m. a Venezia. Cappuccino dal 17 marzo 1684, andò missionario al Congo. Nel ritorno si fermò in Morea, indi rientrò in provincia. Ripartì per la Georgia, donde si recò (1716) a fondare la missione cappuccina della Russia. Ottenne dallo zar di permanere in Russia, ove, con confratelli, lavorò indefessamente per molti anni. Scatenatasi la persecuzione, venne varie volte bastonato, imprigionato, appeso per i piedi. Tornato definitivamente in provincia (1725), visse a Venezia fino alla morte, confessore degli Armeni ivi residenti. Lasciò un *Piccolo diario*. Nella traversata del mar Caspio perdette altre sue composizioni. — Antonio da Udine, *Annali*, II, p. 163 169. — Rocco da Cesinale, *Storia delle miss. capp.* III (Parigi 1867) 375. — Clemente da Terzorio, *Missioni capp.*, Roma 1913-38, VII, p. 164, 177, 230. — G. Crisostomo da Cittadella, *Biblioteca dei F. M. Cap. Veneti*, Padova 1944, p. 218-219. — Bernardino da Cittadella, *Quattro secoli di vita franc.* Padova 1936, p. 56. — *Atti della Provincia Ve-*

neta, Venezia XII (1937) 73-76. — ZACHARIAS ab Haarlem. *Les Capucins à S. Petersbourg* (1720–1725), in *Collectanea franc.*, XII, p. 219-222, 224 s, 230, 353 s, 534-540. — *Lexicon capuccinum*, Roma 1951, c. 1294. — *Italia francesc.* 20 (1945) 112-114.

MAOMETTANI, MAOMETTO. v. ISLAM.

MAORI. v. OCEANIA, II.

MAP (o *Mapes*, soprannome) **Gualtiero** (n. verso il 1140, m. tra il 1208 e il 1210), scrittore latino, d'origine gallese. Compiuti gli studi in Francia (a Parigi, dopo il 1151, ebbe maestro il canonista Gerard la Pucelle) e rientrato in patria (1162), fu chierico al servizio del re inglese Enrico II (1154–1189) nella cancelleria e come giudice itinerante, e svolse vari incarichi. Lo troviamo a Limoges nel 1173 con Enrico II, a Roma al conc Lateranense del 1179, a Saumur nel 1182, cancelliere a Lincoln nel 1186, arcidiacono a Oxford nel 1197.

Uomo di corte e aristocratico, dignitario ecclesiastico (nominato senza successo vescovo di Hereford nel 1199, e di St–David nel 1203), il M. fu soprattutto un narratore di talento, un amante dei motti spiritosi, acuto osservatore e mordace fustigatore dei costumi del tempo. Egli è conosciuto specialmente come autore del *De nugis curialium* in 5 parti compilate in tempi diversi dal 1185 al 1192-93 (ed. da M. R. JAMES, Oxford 1914), zibaldone curioso, piacevole, vivacissimo, di grande interesse per la storia della cultura, delle tradizioni, dei costumi, dove con prosa potente scherza e sferza la vita di corte e dell'alta società prendendo occasione per inserirvi ricordi piccanti, aneddoti, favole, novelle, battute, romanzi, tratti da tutte le fonti sia leggendarie che storiche, sia laiche che ecclesiastiche, sia antiche che moderne.

Vi compare anche (IV, 2) la famosa *Dissuasio Valerii ad Ruffinum ne uxorem ducat*, già pubblicata separatamente dal M., dove si raccoglie tutto quanto fu detto contro le donne: il libello ebbe l'onore di almeno 5 commenti medievali.

Si citano ancora di lui *Compendium topographiae*, *Epitome Cambriae*, *Descriptio Norfolciae*, e soprattutto poesie di varia indole: satire contro la Curia Romana e contro gli Ordini religiosi, specialmente contro i Cisterciensi, sermoni contro i vizi capitali soprattutto contro l'avarizia e la lussuria, canti religiosi, versi erotici, bacchici, goliardici (secondo alcuni, egli sarebbe il *Golias* che diede origine e fu il massimo rappresentante dei « canti goliardici »). Cf. WRIGHT, *The latin poems commonly attributed to Walter M.*, London 1841. Evidentemente, come suol avvenire, la notorietà del M. gli ha fruttato la paternità di scritti nati da autori diversi, in tempi e luoghi diversi. Peraltro si attende ancora una biografia critica di questo strano e importante personaggio della letteratura medievale.

Parimenti non sappiamo decidere quale parte avesse nella composizione del cosiddetto *ciclo di M.* o ciclo del *Lancelot-Graal*, e, se non ve n'ebbe alcuna d'importanza, come nascesse la notizia che a lui attribuisce quel ciclo. Il quale, come si sa, è la serie dei romanzi che narrano la storia del S. Graal (v.) e precisamente: 1) *Estoire du Graal* o *Grand St. Graal* (in prosa), rimaneggiamento, adattato alla *Queste*, del *Roman de l'estoire dou Graal* (o *Joseph d'Arimathée*) di ROBERTO di Boron (v.), il quale pure fu attribuito a M.; 2) *Merlin*, redazione in prosa di un poema omonimo di Roberto di Boron. A queste due parti che formano il prologo del ciclo, segue il corpo, costituito dal 3) *Lancelot* e da 4) *La queste del St. Graal* o *Aventures del St. Graal* (che utilizza Roberto ed è utilizzata da Manessier e pertanto va posta tra i due scrittori, verso il 1220, quando il M. era morto). 5) La *Mort Artur* chiude il ciclo famoso. Non si può parlare di una data generale di composizione, nè è facile ricostruire la formazione del ciclo, che si rivela sempre più complicata: giunse al suo stato attuale (sec. XIII) a partire da diverse fonti e attraverso molteplici elaborazioni. È certo che M. non è l'unico autore della vasta trama. Secondo la finale della *Queste*, il M. avrebbe tratto l'opera addirittura dai protagonisti delle avventure (« Et quant Boorz ot contees les aventures del Seint Graal, telles come il les avoit veues, si furent mises en escrit et gardees en l'almiere de Salebieres, dont *Mestre Gautier Map* les trest a fere son *livre del Seint Graal* por l'amor del roi Henri son seignor qui fist l'estoire traslater de latin en françois », ed. A. PAUPHILET, Paris 1949, ristampa, p. 279 s). Piace ad alcuni pensare che si debba al M. la fusione della leggenda del Graal con le leggende arturiane e che queste abbiano ricevuto da lui un carattere religioso.

BIBL. — J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, I (Bruxelles–Paris 1946) 146-49 (v. indice dei nomi nel II vol.); a p. 146, nota 24, bibliogr. essenziale, cui aggiungi gli studi seguenti. — R. NELLI, *Lumière du Graal*, Paris 1951: simbolismi e fonti, origini e influenze, il ciclo francese (e le diverse forme del romanzo: il *Perceval* di Chrétien de Troyes, l'*Estoire* di Roberto de Boron, la *Queste* del pseudo–M., il romanzo di Wolfram d'Eschenbach), la *Queste* in Europa, con bibliografia. — K. G. T. WEBSTER, *Walter Map's french things*, in *Speculum. A journal of medieval studies* 15 (Cambridge Mass. 1940) 272-79. — R. E. BENNETT, *W. M.'s « Sadius and Galo »*, ivi 16 (1941) 34-56; il *De societate Sadii et Galonis*, poco studiato dagli storici della produzione di M., è un gioiello della letteratura latina cavalleresca; le sue strette affinità, rivelat· soprattutto nella scena centrale del banchetto, con due altre leggende contemporanee inserite nella prima continuazione del *Perceval* di Chrétien (la storia di *Gawain et Brau de Liz*, e la storia di *Guerehés*), ci inducono a pensare che i tre racconti attingessero a una fonte comune che oggi non sappiamo identificare. — A. BOUTEMY, *G. M. conteur anglais*, 12 estratti dal *De nugis*, con versione francese, Bruxelles 1945. — Id., *Une trace possible du « Delirus » d'Axius Paulus chez G. M.?*, in *Latomus* 5 (1946) 27-34. — M. B. OGLE, *Bible text or liturgy*, in *Harward theol. Review* 33 (1940) 191–224 (molte citazioni bibliche di M. sono differenti dal testo biblico perchè sono tratte dalla liturgia). — R. J. DEAN, *Unnoticed commentaries on the « Dissuasio Valerii » of Walter M.*, in *Mediaeval a. Renaissance studies* 2 (London 1950) 128-50. — EDM. FARAL, *La légende arthurienne. Etudes et documents*, Paris 1929, 3 voll. (con il testo della *Vita Merlini*, III, p. 307-52).

MAPHRIAN. v. MAFRIANO.

MAPPALICO e Compagni (SS.), martiri in Africa sotto Decio nel 251. Festa 17 e 18 aprile nel Martir. Geronimiano, 19 aprile nel Calend. Cartaginese. — ACTA SS. *April.* II (Ven. 1738) *die* 17, p. 480–482; vi è riportato l'elogio di S. CIPRIANO *Epist.* VIII, PL 4, 245-250. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 141 s,

n. 2. — *Mart. Hieron.*, Brux. 1931, p. 197, n. 36. — Tillemont, III, 378-392. — P. Allard, *Hist. des persécutions*, II, Parigi 1894, p. 348 s.

MAR ABA I († 24-II-552), patriarca nestoriano (540-52), n. a Hale nella religione zoroastriana, si convertì al cristianesimo. Battezzato a Hira, studiò teologia alla scuola di Nisibi. Fu ad Edessa, dove apprese il greco, visitò la Palestina, l'Egitto, la Grecia, Costantinopoli. Ritornato a Nisibi, vi fu professore rinomato. Eletto patriarca, fondò la scuola di Seleucia-Ctesifonte. Combattè i magi che mossero l'imperatore a perseguitarlo e ad esiliarlo (541). Verso il 548 ritornò a Seleucia, dove fu arrestato. Barebreo lo fa morire in prigione. Secondo i suoi *Atti*, invece, dopo tre anni di prigionia, fu liberato da Cosroe I il quale lo inviò a sedare una rivolta scatenata dal figlio e col quale visse in pace.

Gli si attribuiscono: 1) una versione siriaca del V. Test., notizia di veridicità molto dubbia (v. R. Duval, *Littér. Syriaque*, Paris 1900², p. 67); 2) commentari a Gen, Salmi, Prov, epistole paoline (ivi, p. 83); 3) canoni eccles. e lettere sinodali relativi al sinodo del 544 (ivi, p. 176); 4) versione siriaca della liturgia di Nestorio; 5) inni e omelie (fonti ed edizioni presso R. Duval, *o. c.*, p. 218 s); 6) compendio di diritto matrimoniale (ed. da E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, III, Berlin 1914, p. 255 ss). — Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches...*, Paris 1895. — A. Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur*, Bonn 1922, p. 119 s. — P. Peeters, *Observations sur la Vie syriaque de M. A. catholicos de l'Eglise perse*, in *Miscellanea Giov. Mercati* V (Roma 1946) 69-112.

Mar Aba II († 751), nativo di Kaschkar, vescovo di questa città, indi (741) patriarca nestoriano, scrisse (come informa Ebedjesu): dimostrazioni, lettere, un commento alla *Dialettica* di Aristotile, un *Libro degli strateghi* e (come informa Barebreo) un commento alle opere di Gregorio Naz. — Fonti ed edizioni in R. Duval, *l. c.*, p. 381, 260, 313. — Baumstark, *l. c.*, p. 123 s.

I precedenti si distinguano da **Mar Aba** discepolo di S. Efrem, autore di commenti biblici. — R. Duval. *l. c.*, p. 76, 337.

MAR ABDIŠO, metropolita di Nisibi e d'Armenia. v. Ebedjesu. L'*Ordo judiciorum ecclesiasticorum* è stato tradotto e commentato da J.-M. Vosté, Roma 1940 (Codificaz. can. orientale. Fonti, 2ª serie, fasc. 15); cf. *Orient. christ. periodica* 7 (1941) 319-21.

MARACCI. v. Marracci.

MARAN Prudenzio, O.S.B., della Congreg. di S. Mauro (1683-1762), n. a Sézanne e m. a Parigi nell'abbazia dei Blancs-Manteaux. Per il suo carattere fu la delizia di coloro con i quali visse; edificò il pubblico con la sua virtù e recò grande decoro alla Congreg. con le sue opere. L'opposizione alla bolla *Unigenitus* gli procurò l'allontanamento da St.-Germain-des-Prés di Parigi, per lo spazio di circa tre anni, trascorsi i quali fu richiamato ai Blancs-Manteaux. Curò l'edizione delle opere complete di *S. Cirillo di Gerusalemme*, già preparate per la stampa da Dom Toutté (Parigi 1720, PG 33). Portò anche a termine l'edizione delle opere complete di *S. Cipriano* preparata dal Baluze (Parigi 1726 e PL 4, con una pregevole introduzione storico-critica e teologica del M.). Pubblicò il terzo vol. delle opere complete di *S. Basilio*, che contiene una vita del Santo tratta dai suoi scritti e le lettere ritradotte da M. quasi per intero (Parigi 1730). Tutta sua è l'edizione delle opere di *S. Giustino Martire* (del 1742 in-fol.). Gli appartengono ancora: *Divinitas Domini N. Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione*, Parigi 1746, in-fol. contro i sociniani; *La divinité de nôtre Seigneur Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes*, ivi 1751, voll. 3, in-12; *Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité contre les PP. Harduin et Berruyer jésuites*, ivi 1756, in-12.

Bibl. — P. Tassin, *Hist. littér. de la Congr. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 741-42. — François, *Bibliothèque génér. des écriv. de l'Ordre de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 155. — Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, XXXIII, 351. — J. Baudot in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1933-1936. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1452-55.

MARANATHA: espressione aramaica che ricorre in I Cor XVI 22. Viene tradotta e spiegata in modo diverso dagli autori. Secondo gli uni, che leggono μαρὰν ἀθά,, va tradotta: « *Il Signore nostro è venuto* »; il fatto cioè della prima venuta di Gesù Cristo nel mondo sarebbe addotto da S. Paolo come un argomento di condanna per chi si rifiuta di amarlo. Questa, in genere, è la spiegazione che ne hanno data i Padri greci e i più antichi Padri latini. Altri invece propongono di leggere: μαρανά, θά! = « *Signore nostro, vieni!* »; in tal modo sarebbe una preghiera con cui S. Paolo invita G. C. ad accelerare la sua seconda venuta e a mandare ad esecuzione la sentenza di condanna da lui pronunciata. Questa seconda supposizione può appoggiarsi su Apoc XXII 20 che dà: « vieni, Signore Gesù ». Secondo la *Didachè*, X, 6 questa invocazione aveva un posto fisso alla fine della preghiera eucaristica, probabilmente con il valore d'una epiclesi. Cf. F. Vigouroux in *Dict. de la Bible*, IV, col. 712-714.

MARANGONI Giovanni (1673-1753), n. a Valdagno (Vicenza), m. a Roma. Sacerdote, canonico ad Anagni, verso il 1718 si trasferì a Roma, dove collaborò col Boldetti (v.) nelle ricerche e nelle pubblicazioni archeologiche, nella custodia delle catacombe.

Con lui scoprì il cimitero di S. Saturnino in via Salaria e il carme damasiano in onore di S. Agnese nel pavimento della basilica della martire. Quando morì l'amico (1749), si ritirò in un convento per prepararsi alla morte. Il M. è « uno dei migliori archeologi del sec. XVIII, di molto superiore a Boldetti, Bottari, ecc., nella grande linea di Bosio, di Fabretti » (H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 1730).

Buona parte della sua produzione andò perduta nell'incendio del 1737. Dei suoi scritti (v. H. Leclercq, *l. c.*, col. 1730-35) ricordiamo: *Acta S. Victorini episc. Amiterni* (Roma 1740); *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ornamento delle chiese* (ivi 1744); *Delle memorie sacre e profane dell'anfiteatro Flavio di Roma* (ivi 1746); *Istoria dell'antichissimo oratorio e cappella di S. Lorenzo nel Patriarchio Lateranense* (ivi 1747); *Chronologia Rom. Pontificum superstes in pariete australi basilicae S. Pauli* (ivi 1751); *Vita del Servo di Dio il p. Buonsignore Cacciaguerra compagno di S. Filippo Neri*

(ivi 1712); *Vita della sig. Teresa Maria Gentili educanda nella ven. Congregazione del SS. Bambino Gesù della città di S. Severino* (ivi 1739); *Vita del card. Marcantonio Barbarigo vescovo di Montefiascone e Corneto* (ed. E. CHIERICHETTI, Montefiascone 1930); *Thesaurus parochorum, seu vitae ac monumenta parochorum qui sanctitate martyrio pietate virtutibus dignitatibus et scriptis catholicam illustrarunt Ecclesiam* (ivi 1726–1730, 2 voll.; il III vol. perì nell'incendio). — HURTER, *Nomenclator*, IV², col. 1574 s.

MARATONIO, soldato, poi ufficiale civile a Costantinopoli, poi diacono addetto alla cura degli infermi negli ospizi, indi monaco (per influsso di Eustazio di Sebaste) e fondatore di un monastero a Costantinopoli, finalmente fu, dal patriarca Macedonio, creato vescovo di Nicomedia con MACEDONIO (v.): egli passò come uno dei capi dei cosiddetti PNEUMATOMACHI (v.), chiamati pure *macedoniani* o *maratoniani*. Essi, mentre si distaccavano dall'arianesimo riconoscendo la divinità del Figlio, si staccavano anche dalla fede cattolica negando la divinità dello Spirito Santo e la sua uguaglianza col Padre e col Figlio. Non è certo che Macedonio abbia personalmente insegnato la dottrina pneumatomaca. Sembra più probabile, invece, che M. fosse personalmente ed esplicitamente pneumatomaco. È certo che M. era strettamente legato a Macedonio e ardente sostenitore del suo partito contro gli ortodossi, sul qual partito, per il suo prestigio di asceta, egli esercitò tale influsso da esserne considerato capo a pari titolo con Macedonio. — Cf. DIDIMO Aless., *De Trin.*, II, 10, PG 39, 633 B. — SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 38, 45, PG 67, 324 B, 360 B. — SOZOMENO, *Hist. eccl.*, IV, 20, 27, PG 67, 1173, 1200 s. — v. MACEDONIO.

MARBACH, monastero di Canonici Regolari agostiniani, presso Colmar (capoluogo del dipartimento dell'Alto Reno in Alsazia), fondato nel 1089. Suo primo proposto fu MANEGOLDO di Lautenbach (v.). Fu casa madre d'una Congregazione, della quale si ricordano 13 conventi, che dall'Alsazia s'estendeva per la Svizzera, in Baviera, nel Baden. Dal 1462 al 1769 fu unito alla Congregazione di Windesheim. Venne soppresso nel 1790. Della prima chiesa (consacrata nel 1119), che subì rimaneggiamenti alla fine del sec. XVII, rimasero, sino ai primi decenni del 1800, il portale principale, romanico, con due campanili e due absidi. Tra altre opere provengono da M. gli *Annales Marbacenses* dal 631 al 1375 (in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XVII) il cui primo nucleo fu composto da un ignoto canonico, circa il 1210, importante per la storia dell'impero dal 1015 al 1200, e un ricco codice, con preziose miniature, della Regola agostiniana. — COTTINEAU, II, 1735 s. — Per i docc. pontificii riguardanti M., v. LP 151, 455 (Urbano II, 1096); PL 163, 116 (Pasquale II, 1103); PL 163, 1130 (Callisto II, 1119); PL 206, 294 (Celestino III, 1192). — É. HERZOG, *L'abbaye de M.*, Colmar 1928.

MARBODO (1035–1123), n. nell'Anjou, m. nell'abbazia di St-Aubin, scrittore e poeta, « uno dei membri del triumvirato letterario [con ILDEBERTO di Lavardin e BALDRICO di Bourgueil, v.] degli inizi del sec. XII » (J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérat. lat. au XII s.*, II, Bruxelles-Paris 1946, p. 239). Ad Angers, dove egli stesso aveva studiato, insegnò retorica e diresse le scuole per incarico di quel vescovo che l'aveva fatto arcidiacono. Nel 1069 fu elevato alla sede di Rennes; governò pure interinalmente la diocesi di Angers. Passò gli ultimi anni nell'abbazia di St-Aubin, dove riparò con la pietà, la penitenza e la solitudine qualche indulgenza giovanile alle vanità mondane.

La sua vasta e varia produzione aspetta ancora una edizione critica. In PL 171, 1465–1780, si riportano: *Epistolae* (col. 1465–86), delle quali sono importanti per la dottrina la II (« quod improbitas ministri non impedit veritatem sacramenti ») e la III (« sacerdotes mali non sunt nisi post canonicum judicium fugiendi »); — *De tribus inimicis* [le donne, l'avarizia, l'ambizione] in distici elegiaci (col 1491–94); — *Vita S. Licinii* vesc. di Angers (col. 1493–1504, da ACTA SS., 13 febbr.); — *Vita S. Roberti* abbate di Chaise-Dieu (col. 1505–32); — *Vita S. Magnobodi* vesc. di Angers (col. 1547–62); — *Vita S. Gualterii* abbate e canonico di L'Esterp (col. 1565–76, da ACTA SS., 11 maggio); — *Sermo in Vitam S. Florentii* di Mont-Glioune (col. 1579–92, da ACTA SS., 22 sett.); — *Historia Theophili*, della sua caduta e della sua redenzione per intervento di Maria, in esametri (col. 1593–1604, da ACTA SS., 4 febbr.); — *Carmina septem fratrum Machabaeorum*, in esametri (col. 1603–08); — *Versus de S. Laurentio*, esametri (col. 1607–14); — *Passio S. Victoris martyris*, esametri (col. 1615–26); — *Passio S. Mauritii et sociorum eius*, esametri (col. 1625–30); — *Vita S. Thaisidis*, esametri (col. 1629–34); — *Passio SS. martyrum Felicis et Adaucti* (col. 1633–36); — *Vita B. Maurilii*, esametri (col. 1635–48); — *Carmina varia*, inni, preghiere, lettere, commenti liturgici, storie bibliche, esortazioni morali, epigrammi, epitafii (col. 1647–86, 1717–36); — *De ornamentis verborum* (col. 1687–92), esempi poetici di 30 figure retoriche; — *Liber decem capitulorum* (col. 1693–1716), dieci poemetti in esametri liberi [nelle poesie precedenti M. preferisce l'esametro leonino], di vario argomento, che costituiscono forse il meglio della produzione di M., sia per la forma letteraria, sia per il contenuto austero quale si addice a un vegliardo e a un ecclesiastico: egli ritratta ciò che scrisse da giovane, « tum quia materies inhonesta levisque videtur, tum quia dicendi potuit modus aptior esse »; e per riparare gli errori giovanili si propone di scrivere « cose serie, verbis non exquisitis sed non trivialibus » (*De apto genere scribendi*, col. 1693 s); difatti ci offre meditazioni severe, e pure serene: « De apto genere scribendi, De tempore et aevo, De meretrice, De matrona, De senectute, De fato et genesi, De voluptate, De vera amicitia, De bono mortis, De resurrectione corporum », la cui ispirazione sembra peraltro più ciceroniana che evangelica; — *Liber lapidum*, detto poi *Lapidarius* (col. 1737–70 con antica versione francese), descrizione di 61 pietre e delle loro virtù, secondo le conoscenze e le superstizioni del tempo; segue, in prosa la esplicazione del simbolismo morale delle pietre (col. 1771–74), e della loro efficacia magica (col. 1773–76).

La sua opera ebbe gran successo nel medioevo, specialmente il *De ornamentis* come testo di retorica e il *Lapidarius* come trattato scientifico di mineralogia e di farmacia. Tra le esercitazioni retoriche e le ostentazioni di abilità versificatrice affiorano qua e là, nei *Carmina varia* e nel *Liber decem capit.*, frammenti di genuina poesia, lirica,

satirica, didattica, di squisita limpida fattura, di originale, se pur tenue, ispirazione. — L. Ernault, *M.*, Rennes 1890. — Remy de Gourmond, *Le latin mystique*, Paris 1930², p. 217–44. — M. Manitius, *Gesch. der latein. Lit. des Mittel.* III (München 1930) 719–30. — W. Bulst, *Studien zu Marbods « Carmina varia » und « Liber dec. capit. »*, Göttingen 1939. — J. de Ghellinck, *o. c.* v. anche indice dei nomi. — M. Bernards, *« Epithalamium virginum »*, *Jungfrauenspiegel u. Pseudo-Marbod*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 73 (1951) 78–84 (circa una poesia nuziale degli inizi del sec. XII pubblicata nel 1901 da G. M. Dreves in questa stessa rivista: è attribuita a M., ma l'autore, come le fonti, restano ignoti). — M. Delboulle, *Un mystérieux ami de Marbode: le « redoutable poète » Gautier*, in *Le moyen âge* 57 (1951) 205–40.

MARC Clemente, redentorista (1831-1887), m. a Jouy-sous-les-Côtes (dipart. della Mosa), religioso dal 1852, sacerdote dal 1857, lettore (dal 1872) di teologia morale nella casa dell'Ordine a Roma, ove morì. Di questo esimio moralista (equiprobabilista, v. Probabilismo) sono favorevolmente note le *Institutiones morales alphonsianae* (2 voll., Roma 1910¹⁰), per uso dei confessori.

MARCA (*della*) **Francesco**, francescano, discepolo di Scoto, della famiglia *Rossi* (*Rubeus*), di Appignano nelle Marche. Lesse le sentenze a Parigi (c. 1320) e divenne maestro in teologia. Verso l'anno 1320 propose all'università di Parigi una notevole teoria del moto, circa la quale v. F. de Solano Aguirre, *Fr. Franc. de la M. y la contribución franciscano-medieval al progreso de las ciencias*, in *Estudios francisc.* 51 (1950) 375–80. Lasciò un commento alle Sentenze (ms.), un *Quodlibet* di argomento logico (ms.). Cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II (Paris 1935) 88. Più tardi parteggiò per Occam (v.) e Michele di Cesena (v.), coi quali si trovò nel 1331 alla corte di Ludovico il Bavaro.

MARCA (*della*) **Giacomo**. v. Giacomo d. M. — L. Rivera, *S. Bernardino da Siena, S. Giov. da Capistrano e S. Giac. d. M.*, in *Bull. della R. Deput. abruzz. di st. patria* 28–29 (1937–38, edito 1952) 27–62: studio biobibliografico sui tre grandi Francescani dell'Osservanza. — G. Pagnani *Alcuni codici della libreria di S. G. d. M. scoperti recentemente*, in *Arch. francisc. hist.* 45 (1952) 171-92. — D. Pacetti, *I sermoni quaresimali di S. G. d. M. contenuti nel cod. 187 della Bibliot. Angelica*, ivi 46 (1953) 302–40.

MARCA (*de*) **Pietro** (1594–1662), accanito, celebre difensore delle cosiddette *libertà gallicane* (v. Gallicanismo), n. nel castello di Gan nel Béarn (Navarra), in paese allora calvinista. Fu educato nella fede cattolica. All'università di Tolosa, apprese il diritto sotto i famosi professori Gugl. Maran, Vinc. Chabot, Gugl. Codan, Jean de la Côte. Cominciò la pratica forense nell'alta corte di Béarn, dove era l'unico membro cattolico. Dopo che Enrico IV abbracciò la fede cattolica, il Bearnese seguì la sorte del regno di Francia, a cui venne annesso. In questi cangiamenti si mostrò assai attivo il de M. (nonchè suo padre): Pietro in ricompensa fu fatto (1621) presidente del consiglio amministrativo di Pau. Qui stette fino al 1639, quando passò al consiglio di Stato di Parigi. In questo frattempo si era reso noto per alcune pubblicazioni: *De SS. Eucharistiae sacramento* (1624), *De Constantinopolitani patriarcatus institutione* (1630), *Histoire de Béarn* (1640). Ferveva allora in Francia la questione delle libertà gallicane. Richelieu (v.) si serviva di quella continua minaccia di scisma per le sue mire politiche contro la S. Sede e la casa d'Austria. Eran già diffuse e discusse le opere di Pierre Pithou (v.): *Les libertés de l'Eglise gallicane* (1594), e del Dupuy (v.): *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*. Il de M., incaricato di esporre pubblicamente il suo pensiero, nel 1640 compose l'opera che lo rese famoso (meno i sette ultimi capitoli dell'ultimo libro), della quale, con l'approvazione di Richelieu, nel 1641 si pubblicarono i primi quattro libri, col titolo: *De concordia sacerdotii et imperii, seu de libertatibus Ecclesiae gallicanae*. In verità, il de M. vi mitigava alquanto le asprezze del gallicanismo: *bene*, ma non *satis*. A Roma questo movimento gallicano, che mirava a fare della Chiesa francese una Chiesa nazionale, non poteva piacere: la pubblicazione del Pithou fu condannata dopo un severo esame (26 ottobre 1640) e la stessa sorte toccò all'opera del de M. (decr. 11 giugno 1642).

La condanna di Roma accrebbe il favore del de M. presso la corte del re Luigi XIII, che lo creò vescovo di Consérans. Era egli laico e vedovo, essendogli morta la moglie nel 1632. Determinatosi a prendere lo stato ecclesiastico, accettò l'offerta del re e fu ordinato prete (1642). Ma la sua scelta a vescovo non piacque ad Urbano VIII in quello stesso tempo sorse contro di lui l'erudito tedesco Luca Holstenio (v.), che combatteva le idee gallicane. Innocenzo X, successo a Urbano VIII, protrasse la conferma pontificia e la soluzione della vertenza per parecchi anni: voleva una ritrattazione. Il de M. scrisse nel 1646 un *Libellus in quo auctor editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus Apostolicae Sedis censurae submittit et reges canonum custodes non vero auctores esse docet*. Se quest'opera sia piaciuta alla Curia romana, non si sa. È certo che la conferma al vescovo eletto non venne. Neppure bastò un altro opuscolo del de M.: *De singulari Petri primatu*, in cui si combatte l'opinione di chi sosteneva che la Chiesa avesse avuto due capi: Pietro e Paolo.

Un altro fatto sciolse la questione. Mentre duravano le pratiche con la Corte romana, il de M. era stato chiamato come ispettore generale nella provincia di Catalogna, e nel 1647 cadde gravemente malato a Barcellona. Vani furono i tentativi per indurlo a una ritrattazione formale degli errori condannati nell'opera sua (egli aveva scritto a Roma: « Je ne pourrais pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les privilèges de l'Église gallicane », come racconta il Baluze nella *Vita* del de M.). Ma a un certo punto, durante quella malattia, egli sottoscrisse una scheda con la quale ritrattava tutto ciò che era stato condannato (il Baluze dice che si profittò di un momento in cui il de M. non era padrone di se stesso, e che il foglio firmato dal de M. era diverso da quello che gli era stato sottoposto per l'esame). Il de M. potè entrare liberamente (1651) nella sua diocesi. L'anno dopo fu nominato arcivescovo di Tolosa. La conferma di Roma alla nuova nomina tardò qualche tempo, perchè vi fu sospetto che il de M. aderisse ai giansenisti; ma si dissipò ogni ombra quando egli

con gli altri vescovi francesi riprovò nel 1654 il GIANSENISMO (v.), contro quelli che asserivano le cinque proposizioni condannate da Innocenzo X essere bensì ereticali, ma non essere di Giansenio, almeno in quel senso in cui erano state proscritte; e con il gesuita ANNAT (v.), redigerà il formulario cosiddetto di Alessandro VII, DENZ.-B. 1099. Durante questi incidenti la sua notorietà aumentò a dismisura. Il re lo volle membro del suo consiglio privato, e dopo la morte del card. Mazzarino (1661), lo chiamò a Parigi. Di più, il 26 febbraio 1662 lo nominò arcivescovo della capitale; ma la conferma del Papa (5-VII-1662) trovava il de M. già morto da qualche giorno (29 giugno).

Il *De concordia* non fu ripubblicato mentre il de M. era in vita. Il suo biografo, già segretario, il BALUZE, ne fece una nuova edizione, con note, aggiungendovi i libri VI-VII e parte del l. VIII, che egli tradusse dal francese in latino; il V fu completato da una dissertazione sui legati papali del Baluze (Parigi 1663; all'Indice, decr. 17-XI-1664). Seguirono altre edizioni: del BALUZE, Parigi 1669, 1704; del BÖHMER, Francoforte 1708, Lipsia 1709; Napoli 1771, con osservazioni del FIRMIANI; Bamberga 1788 s, in 6 voll. Altre opere minori del de M. sono: *Dissertationes posthumae*, pubblicate da P. DE FAGET (Parigi 1668); gli opuscoli editi dal BALUZE (Parigi 1681); *Marca Hispanica*, descrizione storico-geografica della Catalogna (Parigi 1688, a cura del Baluze).

BIBL. — S. BALUZE, *De vita...*, Parigi 1663. — P. DE FAGET, *Vita*, premessa alla ediz., delle *Dissertationes posthumae*, Paris 1668. — V. DUBARAT, biografia premessa alla nuova ediz. della *Histoire de Béarn*, I (Pau 1894). — HURTER, *Nomenclator*, III², col. 1179-84. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1887-91. — Per un importante *Mémoire* (inedito) del de M. sulla infallibilità pontificia, v. *Dict. apolog. de la foi cath.*, III, col. 1455. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XIII-XIV (v. indice). — F. GAQUÈRE, *P. de M. Sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme*, Paris 1932. — G. LE BRAS, *Note sur P. de M. et le traité « De concordia »*, in *Rev. des sc. relig* 13 (1933) 591-601.

MARCANTONIO *Galizzi*, da **Carpenedolo** (Brescia) O.F.M. Cap. (1599-1665), discepolo del p. Teodoro FORESTI da Bergamo (v.), fu uno dei più profondi teologi del tempo. Ancora studente compose *La Filomela* (Milano 1694), nella quale suggerisce il modo di riuscire perfetti in ogni virtù. Professore di filosofia e teologia, 4 volte provinciale nella provincia di Brescia, due volte procuratore generale (1650), qualificatore della Inquisizione romana (nella quale prese parte alle congregazioni per la condanna delle proposizioni di Giansenio), venne infine eletto generale dell'Ordine (1552). Lasciò parecchie pregiate opere teologiche e ascetiche in parte ancora manoscritte: *Integer cursus artium liberalium*, tratto da S. Bonaventura (5 voll., Roma 1634-36), valorosa somma del sapere; *Novum de B. M. Virgine encomium* (Venezia 1636), solido e pio trattato sull'Immacolata Concezione; *Delucidatio speculi apologetici R. P. Jacobi de Ridere* (Anversa 1653), dove si difendono gli annali del BOVERIO (v.) contro Giac. de Ridere; *Responsio apologetica pro. P. Valeriano Magno... et sociis eius capuccinis* (Monopoli 1662), dove si difende l'ortodossia di V. MAGNI (v.) nelle tesi di Rheinfels; *Massime dei Santi*, sul modo di diportarsi coi propri parenti, raccolte per ordine di Alessandro VII, che se ne servì in concistoro; *Commentaria copiosissima in quattuor libris sententiarum S. Bonaventurae* (2 voll. in foglio, mss.).

Ebbe ingegno versatile, memoria prodigiosa, carattere amabile e generoso. Tentò di ridurre S. Bonaventura a sistema logico, accingendosi alla bisogna con una adeguata cultura assorbita dai migliori maestri delle diverse scuole antiche e recenti. Ma, pur assimilando materiali da ogni corrente, il suo pensiero trova la propria forma soltanto in S. Bonaventura (cf. *Summa totius dialecticae, literae praeviae ad ministrum generalem*, Romae 1634).

BIBL. — PELLEGRINO da Forlì, *Ann. Capp.* vol. III, 9. Annali mss. agli archivi di Stato. — BERNARDO da Bologna, *Biblioteca*, p. 179. — CUTHBERT, *I Cappuccini e la Controriforma*, p. 365-466. — VALDIMIRO da Bergamo, *I conventi ed i Cappuccini bresciani*, Milano 1891, p. 190-207. — HURTER, *Nomenclator*. IV³, col 29 s. — EDOUARD d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1986 s. — MELCHIOR a Pobladura, *Historia generalis...* II-1, p. 18 20, 246 s. 426 s, 440 ss; II-2, p. 250 s.

MARCARDO (*Marquardo, Marcvardo, Marco*) da **Lindau**, O.F.M. († 1392), n. a Lindau, m. a Costanza, predicatore ricercatissimo e professore di teologia allo studio generalizio di Strasburgo, ebbe dall'antipapa Clemente VII (26-10-1379), per mezzo del legato pontificio in Renania, il grado di maestro di teologia. Nel capitolo di Strasburgo venne eletto provinciale della Germania Superiore (1389-92). M. è uno dei migliori rappresentanti della mistica francescana in Germania nel sec. XIV. Oltre le *Costituzioni* date alla sua provincia, lasciò vari opuscoli (GLASSBERGER ne enumera almeno 29 in *Analecta Franciscana*, 1887, 218 s), di argomenti vari, in prevalenza mistici, scritti in latino e in tedesco, molti dei quali rimangono tuttora mss. — O. BONMANN, *M. v. L. und sein literar. Nachlass*, in *Franzisk. Studien*, 21 (1934).

MARCARDO (*Marquardo*), dei signori di **Randeck** in Baviera (c. 1296-1381). Fatti gli studi giuridici a Bologna, fu canonico di Augusta (1331), canonico (1335) e preposto (1337) della cattedrale di Bamberga, vescovo di Augusta (eletto 30-V-1348), indi elevato da Urbano V (24-VIII-1365) alla sede patriarcale di Aquileia su richiesta dell'imperatore Carlo IV.

Uomo di straordinaria energia e di vaste vedute, diresse i lavori per la compilazione delle *Constitutiones* della Patria del Friuli che codificavano e aggiornavano il diritto vigente: approvate dal Parlamento (1366), rimasero in vigore fino a tutto il sec. XVIII (nuova ediz. a cura di P. S. LEICHT, *Parlamento friulano*, Bologna 1925, p. 210 ss). Per riordinare e tutelare i diritti del patriarcato aquileiese, incaricò il suo cancelliere Odorico Susanna di redigere il *Thesaurus Ecclesiae Aquileiensis* (Udine 1847, a cura di G. BIANCHI) dove si raccolgono i documenti comprovanti feudi, censi, redditi spettanti al patriarca come signore del paese. Per promuovere la prosperità economica del Friuli, favorì i numerosi commercianti toscani, specialmente fiorentini. A questo scopo tentò di attrarre Trieste nella sua orbita sottraendola a Venezia: durante la guerra di Chioggia, si alleò con

Genova, favorì l'insurrezione dei Triestini e potè conquistare la città (ma 6 mesi dopo moriva e Trieste cadde in mano al duca d'Austria). Si deve a lui anche la ricostruzione del duomo di Udine, quasi interamente distrutto dai terremoti. Contro Rodolfo IV duca di Austria, servì la politica dell'imperatore Carlo IV, che fu da lui ospitato a Udine con la sua corte (nella quale si trovava allora Franc. Petrarca). — Bibl. presso Enc. It., XXII, 408. Aggiungi: F. X. Glasschröder in *Zeitschr. des hist. Ver. f. Schwaben*, 1888, 1-88; 1895, p. 97-160; R. Coronini, *Aquilejas Patriarchengräber*, Wien 1867, p. 212-56; F. Pelster, *Die zweite Rede M. s v. R. für die Aussöhnung des Papstes mit Ludwig v. Bayern*, in *Hist. Jahrb.* 60 (1940) 88-114.

MARC'AURELIO. v. Marco Aurelio.

MARCE Antonio (1831–1871), di Omblèze, laico, ammogliato con figlia, martire durante la rivoluzione comunista francese (25-V-1871), con Fr. Eug. Captier (v.) e altri 11 compagni. AAS 29 (1937) 231.

MARCEL Gabriele (n. 1887), pensatore, drammaturgo oggi molto noto come rappresentante del cosiddetto Esistenzialismo (v.) cristiano e del neospiritualismo francese. Collabora a *Recherches philosophiques* e alla collezione *Philosophie de l'esprit* (Paris, Aubier, Edit. Montaigne; v. Lavelle) e vive a Parigi del suo lavoro di scrittore, che ci ha dato suggestivi lavori teatrali (*Le seuil invisible*, Paris, Grasset; *Le coeur des autres*, ivi; *Le quatuor en fa dièze*, Paris, Plon; *Un homme de Dieu*, Paris, Grasset; *L'iconoclaste*, Paris, Stock; *Trois pièces: Le regard neuf, La mort de demain, La chapelle ardente*, Paris, Plon; *Le monde cassé*, seguito da *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée [l'opuscolo *Position* è edito anche separatamente, a cura di M. de Corte, Louvain 1949]; *La soif*, ivi con un saggio di G. Fessard su *Théatre et mystère* » . . .), e saggi di intenzione più direttamente filosofica, come *Journal métaphysique* (Paris, N. R. F. 1927), *Etre et avoir* (Paris, Aubier 1935, comprendente una continuazione del *Journal* dal 10 nov. 1928 al 30 ott. 1933, e 4 saggi: *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir, Remarques sur l'irréligion contemporaine, Réflexions sur la foi, La piété selon Peter Wust*), *Homo viator* (Paris, Aubier 1945), *Du refus à l'invocation* (Paris, Gallimard²), *Le mystère de l'être*, I, *Réflexion et mystère*, II, *Foi et réalité* (Paris, Aubier 1952, 2 voll.), *Les hommes contre l'humain* (Paris, Ed. du Vieux-Colombier 1952) . . .

Il M. fu seguace e poi critico di Bergson (v.). Parimenti abbracciò dapprima l'Idealismo (v.), specialmente sotto la coloritura schellinghiana, e poi, riflettendo su Bradley, Bosanquet, se ne spogliò sempre più decisamente: l'idealismo è ben presente nella prima parte del *Journal* (1 genn. 1914-8 maggio 1914), più lontano nella seconda parte (15 sett. 1915-24 maggio 1923), aspramente criticato in *Etre et avoir*, benchè alcune ispirazioni idealistiche — come l'irrazionalismo, l'inoggettivabilità dell'io (che da M. è applicata all'« esistenza ») e la persistenza dei sospetti contro la ragione, il residuo dualismo gnoseologico cartesiano (v. Scetticismo), la obliterazione delle distinzioni sostanziali tra io e mondo, tra spirito e materia, ecc., la rivendicazione della concretezza — continuino ad operare segretamente in M. e nell'esistenzialismo in generale. M. si proclama filosofo metafisico, ma filosofo non è, atteso il suo disprezzo, un poco ostentato, delle dimostrazioni, logiche, delle precise definizioni concettuali, della sistematicità, senza cui non si dà filosofia come scienza. Anche il suo Irrazionalismo (v.), come quello dell'esistenzialismo in generale, non è mediato, ma è posto o presupposto e non appare davvero come categoria filosofica. M. si presenta piuttosto come poeta, letterato della psicologia e della morale: donde il carattere di fenomenologia autobiografica, di frammentarietà rapsodica, di vaghezza concettuale dei suoi pensieri, rivestiti di metafore ardite e suggestive, che costituiscono forse il fascino più acuto, ma alla fine decettore e deludente, dei suoi scritti. « Nè drammaturgo filosofo, nè filosofo drammaturgo, ma l'uno e l'altro: il legame è qui sostanziale », opina il Fessard nel saggio citato. Anche M. de Corte (*La philos. de G. M.*, Paris, Téqui) rileva il carattere estetico del pensiero di M., al quale, peraltro, attribuisce il valore, se non di filosofia, almeno di propedeutica alla filosofia. Se cosiffatta propedeutica è l'esperienza o lo stimolo a pensare, allora è propedeutica alla filosofia ogni pensiero e ogni cosa presente al pensiero. Ma se la propedeutica alla filosofia è pur essa filosofia, il pensiero di M. non ha nemmeno questo valore, poichè, declassando la ragione (« faculté funeste de décoller du réel ») induttiva e deduttiva, e sospettando la stessa intuizione (che egli sostituisce senza profitto col vocabolo: *sinidesi*, atto per cui un insieme è mantenuto sotto lo sguardo dello spirito), ben lungi dal prepararla, rende addirittura impossibile la filosofia come scienza. Inutilmente si tenterà di cercare in lui il significato preciso dei concetti fondamentali di essere, realtà, verità, persona, io, corpo, libertà, legge, spiritualità, immortalità, Dio . . ., e quindi le distinzioni precise tra io e mondo, spirito e materia, Dio e mondo e in generale le distinzioni di quei piani dell'essere che la classica filosofia teorizzava con la dottrina dell'analogia: si troveranno piuttosto lampeggiamenti, anche geniali e suggestivi, descrizioni metaforiche, sia pure sorprendenti e tratte da una ricca esperienza psicologica etica e religiosa, ma sfumanti in languori romantici e ambivalenti, giuochi di parole, contorsioni, mutilazioni, virtuosismi, anche impressionanti, ma non idee.

Tanto meno il M. merita la qualifica di filosofo « cristiano »; ancor meno quella di seguace di S. Tommaso. Egli è un convertito al cattolicesimo (battezzato il 25–III–1929; cf. *Etre et avoir*, p. 30) ed è cattolico sincero di professione. Non già di pensiero, peraltro. Se fosse lecito prendere le sue affermazioni per quel che suonano e dedurne le conseguenze, sarebbe facile sorprendere in lui dottrine gravemente eterodosse circa Dio, il mondo, l'uomo. E poi non ci sembra cristiano limitarsi a descrivere, si direbbe con compiacenza, le tragedie di un « monde cassé », le fosche sventure di una umanità malata e sbinariata, senza additare i rimedi che il sistema cristiano razionale e soprannaturale offre a tutti gli uomini. Del resto, il suo antirazionalismo è incompatibile con la dottrina cristiana e rende impossibile la « ragionevolezza » della fede, facendo luogo a un cieco Fideismo (v.), che lo stesso M. descrive come « gnosticismo decaduto »; e quella Fede (v.), strappata dai suoi attacchi con la ragione, può diventare tutto, tranne che fede cri-

stiana. E coloro che, per un vezzo diffuso, presentano il M. come filosofo cristiano fanno male alla filosofia, fanno male alla filosofia cristiana, e fanno male anche alla fama vasta e simpatica di M., il quale può vantare altri titoli di merito.

Infatti, 1) egli è un letterato della psicologia morale e religiosa, dalla ricca, intensa, spesso drammatica vita interiore, che ci ha regalato parecchie riflessioni geniali, profonde, originali, rivestite di bella forma letteraria, stimolatrici di meditazioni metafisiche.

2) Soprattutto si rileva nel suo pensiero un acuto vivace sincero accento religioso per il suo senso del « mistero », per la sua fede nella trascendenza. « Egli è uno fra quei pensatori che hanno cercato, non senza sincero travaglio di sentimento e di pensiero, di interpretare religiosamente l'esistenzialismo, di reinfondervi l'anelito religioso » (N. Petruzzellis, *L'esistenzialismo cristiano di G. M.*, in « L'esistenzialismo », Torino 1947, p. 135 s) « Empirismo mistico » appare a M. F. Sciacca (*La filosofia oggi*, Mondadori 1945, p. 312) il pensiero di M., che mostrò di gradire tale qualifica. E come tale il M. è un documento di qualche valore polemico-apologetico, in quanto prova che l'Esistenzialismo (v.) è metafisicamente ambiguo, potendosi aprire, come presso M., ad accogliere anche un atteggiamento schiettamente religioso: e che solo per motivi contingenti, di persone o di mode, potè impaludarsi storicamente nell'ateismo, nel nichilismo.

3) E, se si dimenticano le esigenze dimostrative (come generalmente le dimentica il « pubblico » degli ammiratori di M.), in questa prospettiva religiosa morale, che oppone M. a J. P. Sartre, può essere benefico il suo richiamo alla speranza, alla fede, all'amore. Testimone della nostra cultura in dissoluzione, nella sua fenomenologia dialettica e spiritualistica, il senso della assurdità della vita e la disperazione gli appaiono naturali, ma superabili col consenso alla vita, fedeltà all'esistenza, che è affare di libera opzione o atto di fede. La disperazione è tentazione passeggera e l'angoscia cede alla speranza: « L'anima esiste solo per la speranza; forse la speranza è la stoffa di cui la nostra anima è fatta... Disperare di sè non è forse suicidarsi in anticipo? » (*Etre et avoir*, p. 117). « Sono quasi certo che la speranza è per l'anima ciò che la respirazione è per l'essere vivente; quando la speranza viene a mancare, l'anima si dissecca e perde ogni forza » (*Homo viator*, p. 10). Questo consenso alla vita è per M. una realtà esistenziale alla quale la fede offre non già un rifugio ma una certezza. Nel giorno del suo battesimo (23 marzo 1929) scrive: « Sono stato battezzato stamani, in una disposizione interiore che osavo appena sperare: nessuna esaltazione, ma un sentimento di pace, di equilibrio, di speranza, di fede » (*Etre et avoir*, p. 30). Fede, speranza, amore esprimono per M. atteggiamenti della coscienza naturale, la struttura metafisica delle virtù morali, alle quali il cristianesimo offre le condizioni più opportune.

Ciò detto, ci esimiamo dal compito di esporre il pensiero di M., che, in assenza di unità sistematica, si rifiurrebbe a stendere un dizionarietto dei vocaboli più caratteristici di M., ricorrenti con indefinite variazioni, quali sono: *esistenza* (realtà primaria, inoggettivabile, che non può essere oggetto del pensare, come l'io trascendentale dell'idealismo. M. crede che il cartesiano « Cogito, ergo sum » sia qualcosa di mostruoso, « un'otturatore », non già una fonte di vita spirituale, e va invertito: il primum è « esisto », che, se non è all'origine, non sarà in nessun luogo, poichè non c'è passaggio all'esistenza che non sia trucco o illusione. Neanche l'esistere di Dio è dimostrabile, non solo per l'inefficacia generale delle dimostrazioni, ma anche perchè il dimostrarlo significherebbe sciogliere il rapporto vitale fra me e Dio e considerare Dio come estraneo a me), *incarnazione* (che richiama la « situazione » di Jaspers: l'essere in quanto discende nei suoi particolari, direbbe la vecchia ontologia, cioè in quanto è concretamente determinato in un essere particolare), *partecipazione* (che richiama la « trascendenza » di Jaspers: l'essere particolare in quanto e aperto verso forme più perfette di essere, e coesiste con esse, legato vitalmente ad esse. In particolare, la sensazione, fatto primordiale, è la partecipazione viva immediata dell'io all'essere del mondo attraverso il corpo, è il « darsi dell'io come essere nel corpo ». « Se io affermo che una cosa esiste è perchè la considero raccordata al mio corpo ». E « l'essere in corpo », il possesso del « mio » corpo è parte essenziale della mia esistenza: io esisto per la mia corporeità, che è la mia fondamentale « incarnazione ». Il corpo non è dunque per M. soltanto uno strumento di cui si serve l'anima per sentire e agire, ma elemento essenziale della esistenza e « le repère » di tutti gli esistenti, che permette una « comunione » d'amore dell'io con gli altri), *problema* e *mistero* (essenzialmente distinti: il « problema » è qualche cosa che incontro esteriormente, che mi trovo tutto intero davanti a me, estraneo a me, e che posso perciò discernere e ridurre; il « mistero » invece è qualche cosa in cui io stesso sono impegnato, e dove dunque non ha significato la distinzione dell'*in* me e del *davanti* a me. La filosofia, non curando il « mistero » inoggettivabile dell'« esistenza », si pose sempre dei « problemi », e per questa via è diventata « scienza », « tecnica », la quale, se non arresterà la sua marcia infausta prendendo coscienza del mistero, travolgerà ogni equilibrio umano e spegnerà la vita dello spirito), *essere* e *avere* (*avere* si dice di una cosa in quanto si considera legata a me ma estranea a me, come quando si dice: *ho* un paio di scarpe; invece *essere* si dice di una cosa che mi costituisce, per cui, ad es., non si dovrà dire: *ho* un corpo, ma piuttosto: *sono* un corpo. La comunicazione o « partecipazione » all'essere, che fa la mia « incarnazione » personale, è appunto il progressivo passaggio dall'avere all'essere, il cui mezzo è, come fu detto, il corpo).

In conclusione, « il pensiero marceliano, prolungamento ideale di una squisita esperienza di artista e, se si vuole, di moralista..., malgrado l'acume e gli spunti interessanti di alcune pagine, non ci sembra tale da schiudere nuove e feconde vie all'indagine filosofica » (N. Petruzzellis, *l. c.*, p. 156).

Per la Bibl., già enorme, v. l'opera fondamentale di R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, voll. 2. — Degli altri studi su M. segnaliamo i principali e più recenti. — D. Morando, *L'esistenzialismo cattolico di G. M.*, in *Riv. rosminiana di filos. e di cultura* 40 (1946) 11-27. — *Existentialisme chrétien. G. M.*, di vari autori, Paris 1947. — P. Ricœur, *G. M. et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philos du paradoxe*,

Paris 1948. — J. Chenu, *Le théâtre de G. M. et sa signification métaphysique*, Paris, Aubier. — M. Winowska, *G. M. ou sur les traces de l'existentialisme chrét.*, in *Annales de philos.* I (Lublin 1940) 165-90. — J. Anduriz, *G. M. El existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires 1949. — P. Prini, *G. M. e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1950; vers. franc., Paris 1953. — A. Scivoletto, *L'esistenzialismo di M.*, Bologna 1950. — L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione e critica costruttiva*, Padova 1952. — F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna 1949². — J. Decerf, *Le mystère ontologique chez G. M.*, Louvain 1950. — J. Vial, *Le sens du présent. Essai sur la rupture de l'unité originelle*, Paris 1952 (la ontologia sottesa al pensiero di M.). — M. Reding, *Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, G. M. und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht*, Düsseldorf 1949. — R. Jolivet, *Umanesimo della speranza e della fedeltà in G. M.*, in « Umanesimo e mondo moderno », Roma, Studium 1953. — M. Bernard, *La philosophie relig. de G. M. Etude critique*, Le Puy 1952.

MARCELLA, Santa (338-410), di nobile famiglia, figlia di Albina, conobbe (c. 340) S. Atanasio (v.), accompagnato dai monaci Amnio e Isidoro, che furono ospitati in casa dalla madre. Da lui ascoltò la storia dei monaci della Tebaide ed ebbe la *Vita* di S. Antonio come ricordo. A tredici anni sposata ad un nobile, dopo 7 anni ne rimase vedova. Mai più volle accedere a nozze, ma ritiratasi nella sua casa sull'Aventino presso l'odierna Santa Sabina, ne fece quasi un eremo dove, con la madre, la sorella maggiore Asella ed alcune altre donne, si consacrò alla preghiera e allo studio della S. Scrittura.

Vien perciò considerata la iniziatrice della vita monastica in Occidente. Accanto a lei furono Paola e le sue figlie, Blesilla e Eustochio, poi Lea, Furia, Fabiola, Felicita e Marcellina, sorella di S. Ambrogio. Tra i rari uomini che poteron varcare la soglia di questa specie di clausura fu il senatore Pammachio, ma soprattutto il grande S. Girolamo (v.), che ne divenne la guida spirituale dal 382 al 385. A M. sono indirizzate parecchie lettere del Santo (PL 22). A lei dedicò un libro di epistole (cf. *De vir. ill.* 135, PL 23, 717 A). Quando egli se ne ritornò in Oriente seguito da Paola ed Eustochio, e poi da Albina, la nostra M., dopo un periodo di ritiro in campagna, ritornò all'Aventino, dove continuò con Principia la vita monastica, tenendosi costantemente in relazione con S. Girolamo. Al tempo della discesa di Alarico, si rifugiò presso la basilica di San Paolo. Alla Pinacoteca di Brera è un quadro del Luini che la rappresenta. Festa 31 gennaio. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 31, p. 1105-1109. — S. Girolamo, *Epist. 127*, a Principia, elogio di M., PL 22, 1087 ss. — L. Pauthe, Paris 1884². — A. Forestier, Poitiers 1895. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X, col. 1760-1762. — U. Moricca, *San Girolamo*, I (Milano, s. d.) 27-42. — Schuster, IX, 159. — v. S. Girolamo, Paola.

MARCELLI (*Marcello*) **Cristoforo**, patrizio veneto, arcivescovo di Corfù, fu il primo fra i prelati italiani a impugnare pubblicamente l'eresia di Lutero, contro il quale, per incarico del Papa, diresse *Adversus impia Mart. Luteri dogmata* (Firenze, Eredi F. Giunta 1521), in 2 libri, dove con ampia e ordinata trattazione difende l'autorità del Papa e gli altri dogmi cristiani negati da Lutero. — v. Apostolo Zeno, *Dissertazioni Vossiane*, II, 199. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-1, p. 445, 457 n. 2; IV-2, p. 267, 513 s, 519, con indicazione di altre opere (mss.) del M.

MARCELLIANO. v. Marcellino papa; Marco e M., SS.

MARCELLINA, Santa (c. 330-c. 398), n. forse a Treviri, quando il padre vi era prefetto del pretorio, sorella maggiore di S. Satiro e di S. Ambrogio (v.). In Roma, nella basilica di S. Pietro, nella notte di Natale del 353 innanzi a gran folla di popolo ebbe il velo di vergine dal papa Liberio, che nel discorso a lei rivolto (riferito da S. Ambrogio in *De virgin.* III, 1, PL 16, 219 ss; il trattato fu scritto per invito di M., PL 16, 187 ss) le disse tra l'altro: « Tu, mia figlia hai desiderato nozze sublimi. Vedi qual massa di popolo sia accorsa al genetliaco del tuo sposo e come nessuno se ne parta non nutrito ». Venne in seguito a Milano, cooperatrice dei due fratelli. Morì dopo di loro probabilmente a Milano. È sepolta nella basilica di S. Ambrogio. Nel 1812 avvenne la solenne traslazione. Alla Certosa di Pavia, M. è rappresentata nel bellissimo quadro di S. Ambrogio del Bergognone. Festa 17 luglio. — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 17, p. 231-238. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Lombardia. I, Milano*, Firenze 1913, p. 129, 830, 890 s. — Schuster, I, 169; II, 152 e 154. — S. Ambrogio le indirizzò tre lettere (*20*, *22*, *41*, PL 16, 994 ss, 1019 ss, 1113 ss) e parla ancora di lei nel *De excessu fratris Satyri*, I, 33, PL 16, 1301).

MARCELLINA, propagandista gnostica, nota per aver introdotta a Roma al tempo di papa Aniceto (v.) verso il 160 la setta dei Carpocraziani (v.), che prese colà il nome di **Marcellinisti** e che ebbe molti seguaci, ma durata breve. — S. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 25, 6, PG 7, 685 B. — S. Epifanio, *Haer.* XXVII, 6, PG 41, 372 s. — Origene, *C. Celsum*, V, 62, PG 11, 1281 A. — S. Agostino, *De haer.*, 7, PL 42, 27.

MARCELLINE (Suore): Congregazione religiosa femminile di diritto pontificio (casa generalizia a Milano). Nel 1942 contava 493 membri (di cui 32 novizie) in 16 case (di cui 2 di noviziato). Questi dati sono oggi pressoché raddoppiati. L'istituto ha una casa in Svizzera, una in Francia; in Brasile dirige alcune scuole e un ospedale. In qualche casa sono accolte gratuitamente le fanciulle povere.

Le M. furono fondate nel 1838 a Cernusco sul Naviglio (Milano) dal prevosto mons. *Luigi Biraghi* e da suor *Marina Videmari* con lo scopo di attendere alla educazione culturale e morale delle fanciulle di civile condizione. — *Alla prima fonte. Le origini e i successivi sviluppi delle M.*, Milano 1930. — *Il primo centenario dell'istituto delle M.*, ivi 1930. — *Profilo spirituale di mons. L. Biraghi*, ivi 1928.

MARCELLINISTI. v. Marcellina gnostica.

MARCELLINO, Papa (296-304), Santo, (*Marcellianо*, come scrivono S. Gerolamo e Niceforo), succede a Caio (v.). Le date sono del *Catalogo Liberiano;* altre cronotassi dei Papi sono diverse, per la confusione di M. con Marcello (v.). Il suo nome non appare nella romana *Depositio episcoporum*.

Durante il suo pontificato si svolge la grande persecuzione di Diocleziano: cominciata nel 298 colla legge che ordinava agli ufficiali delle milizie di

offrire incenso agli dei, si sviluppò coi tre editti del 303 e si estese a tutti i cristiani dal 304.

Ben poco conosciamo di questo Papa. Son false le due decretali attribuitegli dal pseudo-Isidoro.

Il *Liber Pontificalis*, che pare si sia servito d'una *Passio Marcellini*, ora perduta, asserisce che M. apostatò: poi si pentì, subì il martirio e fu sepolto nel cimitero di Priscilla. Lo stesso dicono con diversi particolari, gli atti del conc. di Sinuessa. M. pentito della sua defezione, si condannò da sè stesso alla deposizione (in tale concilio), poichè « prima sedes a nemine judicatur » (il celebre aforisma appare qui per la prima volta). Gli atti però son falsi, compilati probabilmente durante la lotta di papa Simmaco coll'antipapa Lorenzo (v.).

I due testi pur non avendo valore decisivo, attestano l'esistenza d'una tradizione che fa di M. un apostata pentito: la conosce anche il vescovo donatista Petiliano (v.) che ricorda il fatto nella nota lettera pastorale. S. Agostino alla gratuita affermazione di Petiliano oppose una gratuita negazione (PL 43, 610), che non eliminò quella tradizione. Del resto è significativo che il nome di M. non appaia in documenti nei quali era legittimo aspettarlo: per es. nella *Depositio episcoporum* e nella *Depositio martyrum* di Roma. Appare nella « Depositio episcoporum » del *Cronografo del 353*, ma non già al 26 aprile, bensì al 16 gennaio, che è il giorno della « depositio » di Marcello. Il nome di M. è anche nel *Catalogo Liberiano*, con quello di Marcello, senza però che ci sia posto per tutti e due (cf. Marcello). Sarebbe stato espunto a ragion veduta da tali documenti, a cagione dell'apostasia? fu questa che lo salvò dalla persecuzione?

La questione è quanto mai oscura ed avrebbe riflessi dogmatici, qualora il fatto storico dell'apostasia fosse sicuro. M. potè sfuggire alla persecuzione senza apostatare, come sfuggirono alla morte, allora, i vescovi di Alessandria, di Cartagine, di Antiochia. Che non fosse sepolto a S. Callisto, ma a Priscilla, potè esser dovuto alla persecuzione, che ordinava la chiusura dei luoghi frequentati dai cristiani. L'esistenza del sospetto della sua apostasia si fonda, per noi, più che sulle testimonianze dirette, sulla omissione del suo nome nei Cataloghi, come sopra si è detto. Sono tali voci a provocare il provvedimento, non viceversa, e i sospetti nacquero in ambiente donatista, probabilmente a causa del comportamento di M. verso i « lapsi » e i « traditores » in particolare. Che valore possono avere? Chi vuol difendere M. a ogni costo, non può ricorrere ad Eusebio (*Hist. eccl.*, VII, 32, 1; PG 20, 721), avendo il testo un senso non evidente, e nemmeno a Teodoreto (*Hist. eccl.*, I, 2; PG 82, 885), dove il testo è chiaro, sì, ma è fondato su Eusebio.

È dunque onestà storica lasciare la questione nei termini che i testi consentono: irrisolvibile. Al più si può accettare la conclusione di Duchesne: « ... ci deve essere stato [nella condotta di M.] qualche cosa di riprovevole, ma non sappiamo precisamente di che si trattasse » (*Storia della Chiesa antica*, II p. 60).

Gli successe Marcello I (v.). — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, III (Siena 1933), 70-74. — L. Duchesne, *o., c.*, II, p. 580. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1999 s. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, X–2, col. 1762–1778. — Acta SS. *Apr.* III (Venetiis 1738) *die* 26, p. 412–414.

MARCELLINO, Santo (V–VI sec.), uno dei più antichi vescovi di Ancona. Fu sepolto presso S. Ciriaco, patrono della città. Gli *Atti* parlano di vari miracoli avvenuti al suo sepolcro. Sembra che fosse della nobile famiglia dei *Boccamaiori*. Festa 9 gennaio. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734), *die* 9, p. 590. — Ughelli, I, 329. — Cappelletti, VII, 24 s. — Lanzoni, I, 385.

MARCELLINO da Civezza, (frazione di S. Lorenzo al mare, Imperia), O.F.M. (1822–1906), n. a Civezza dalla famiglia *Ranise*, m. a Livorno. Francescano dal 1838, sacerdote dal 1845, alunno della provincia di Aracoeli, insegnò filosofia a Tivoli e a Velletri, teologia a Viterbo. Fu membro dell'Arcadia (1848), dell'Accademia Tiberina (1851), dell'Accademia dei Quiriti (1853), dell'Accademia di Religione Cattolica (1857) e consultore di Propaganda.

Ci lasciò una pregiatissima *Storia universale delle missioni francescane* (Roma 1857–95, 11 voll.), a preparar la quale visitò le maggiori biblioteche d'Europa, raccogliendo una ricchissima bibliografia, riunita in parte nei *Saggi di bibliografia geografica, storica, etnografica sanfrancescana* (Prato 1879). In pro delle missioni dell'Ordine, fondò i periodici: *Cronaca delle missioni francescane* (ediz. francese *Annales des missions francisc.*, Lovanio), che dopo 6 anni di vita (Roma 1860–1866), si spense con la soppressione degli Ordini Religiosi; *La Palestina e le rimanenti missioni francescane* (Roma dal 1890), continuato dal 1891 col titolo *Le missioni francescane in Palestina e in altre regioni della terra* (Roma 1891–1897); *La Vergine* (1863–67), rivista settimanale, proseguita poi da mons. Annivitti.

L'attività letteraria di M., estesa anche alla filosofia, alla teologia, all'oratoria, alla letteratura, fu straordinaria: l'elenco, incompleto, delle sue opere, composto dal discepolo p. Teofilo Domenichelli, conta 124 numeri. Ricordiamo due *Vite* della Vergine che ebbero varie edizioni, e *Il Romano Pontefice nella storia d'Italia* (Firenze 1886–87), che dimostra quanto l'Italia debba al papato. Ammiratore di Dante, pubblicò la versione latina della *Divina Commedia* di fr. Giov. da Serravalle e il commento di fr. Bartolomeo da Colle (Prato 1891). L'edizione della *Leggenda di S. Francesco scritta dai suoi Tre Compagni* (Roma 1899) è opera del Domenichelli: M. vi appose il suo nome solo per dare maggiore autorità alla fatica del confratello. Della sua *Corrispondenza* è notevole quella col Guasti (330 lettere, inedite).

In tanta produzione non tutto è felice e centrato; In *S. Francesco oriundo dai Moriconi di Lucca* (Firenze 1902), propugnò la tesi infondata, dell'origine del Santo dai Moriconi di Lucca. L'uomo di lettere e il professore di eloquenza trasp re troppo anche nella « Storia delle missioni »; egli stesso se ne accorse e dal vol. VI in poi, eliminò il difetto. Nullameno l'opera sua è grande e gli meritò l'approvazione dei migliori, sia per lo stile, che il coraggio col quale cercò e disse la verità. — L. Oliger, *Quattro precursori del moderno movimento franc.*, Roma, 1930, p. 42–51. — N. Rosati, *Gli araldi*, Firenze 1925, p. 305–24. — Holzapfel, *Manuale historiae O.F.M.*, p. 527. — R. Pratesi, *P. M. da C. Vita e scritti*, Quaracchi–Firenze 1951.

MARCELLINO da Cusano Milanino, O.F.M. Cap. (1882–1940), zelante missionario nelle regioni brasiliane, dove ebbe fama di primo oratore, valoroso insegnante di portoghese, organizzatore mirabile, polemista formidabile in lotta contro tutti i nemici della Chiesa, protestanti, massoni, spiritisti, che gli mossero perciò guerra spietata. Contratta la lebbra nell' adempimento eroico del suo ministero, continuò l'apostolato colla sofferenza e santificò il suo sacerdozio col lungo e indicibile martirio. Scrittore vivace, lasciò una *Storia delle missioni cappuccine lombarde nel Brasile* (ancora ms.). Tradusse in perfetto portoghese *Pensieri ed affetti sulla passione di G. Cristo* e *Il cappuccino ritirato* del p. Gaetano M da Bergamo. Lasciò inoltre: *O ensimo leigo* (1913), *O catecismo* (1913), *O divorcio* (1915), *Allocução . . . na assemblea do Bom Pastor* (1919), *O espirito de S. Francisco de Assis e a Acção Catholica* (1937). . . Morì a Fortaleza consumato dalla lebbra (che lo straziò per 15 anni), dal lavoro e dall'amore di Cristo. — Carlo Porrini, *P. M. lebbroso di Cristo*, Milano, 1942. — *Analecta* O. F. M. Cap. 1941, p. 66, 135–37.

MARCELLINO da Pisa, O.F.M. Cap. (1594–1656), annalista dell'Ordine, biblista insigne, n. e m. a Mâcon, cappuccino dal luglio 1613. Di grande ingegno e di pari coltura, trattò con competenza filosofia, teologia, patrologia, diritto canonico e civile, medicina, storia. Di squisita virtù, dolce ed affabile, fu molto stimato e ricercato. Di lui possediamo: 1) *Moralis encyclopedia* (Parigi 1637 s, 2 voll.; Lione 1656, 4 voll.): in quest'opera M. vuol dimostrare come la Sacra Scrittura è una vera enciclopedia di tutte le scienze, e perciò richiede nell'esegeta un sapere universale; un V volume promesso di *Commentaria litteralia et moralia* a S. Matteo probabilmente non fu mai stampato; 2) *Vita et gesta p. Hieronymi Narniensis* (Roma 1647). 3) Incaricato dal generale, continuò gli « Annali Cappuccini » del Boverio (v.) oltre l' anno 1612, dandoci *Annalium seu sacrar. historiarum O.F.M. qui Capucini nuncupantur, tomus III* (Roma 1676). Compose ancora una biografia di Urbano VIII (*Series actorum Urbani VIII*, auctore fr. M. de Pisis, Gallo Matisconensi, ms. Barb. lat. 2489) e *Genius christianus* (circa l'influenza dello spirito cristiano sugli uomini): scritti tuttora inediti. — Bernardus a Bononia, *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 177 s. — Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2001 s.

MARCELLINO Ammiano. v. Ammiano M.

MARCELLINO Conte (*Comes*), di nobile famiglia illirica, cancelliere a Costantinopoli del principe Giustiniano (v.) sotto l'imperatore Giustino (518-27) Scrisse un itinerario, non pervenuto a noi, in cui dovevano essere particolarmente accurate le descrizioni di Costantinopoli e di Gerusalemme (« quatuor libros de temporum qualitatibus et positionibus locorum pulcherrima proprietate conficiens, itineris sui tramitem laudabiliter percurrit. . . Constantinopolitanam civitatem et urbem Hierosolymorum minutissima narratione descripsit », Cassiodoro, *De inst. div. litt.*, 17, 25, PL 70, 1184, 1139 s). Continuando il *Chronicon* di Eusebio (v.), tradotto in latino e già continuato da S. Girolamo (v.), utilizzando, tra l'altro, le *Historiae* di Orosio (v.) e il *De script.* di Gennadio (v.), compilò in latino un *Chronicon* dal 379 al 518, condotto poi da lui stesso fino al 534. Un autore ignoto lo portò fino al 548; la cronaca di Ermanno Contratto (v.) formò la materia per una ulteriore addizione fino al 566. La narrazione, ripartita secondo le indizioni e i consolati, riguarda l'impero orientale. — Edizioni: Parigi 1619 a cura del Sirmond, spessissimo riprodotta; PL 51, 917 48 (con la continuaz. fino al 566); *Mon. Germ. Hist. Auct. antiq.* XI, Chronica minora II (Berlino 1894) 60-108, a cura di Th. Mommsen. — O. Holder-Egger, *Die Chronik des M. Comes u. die oströmischen Fasten*, in *Neues Archiv* 1876, p. 250 ss; 1877, p. 49 ss. — Bardenhewer, *Gesch. der althirchl. Lit.*, V (Freiburg i. Br. 1932) 268 s. — U. Moricca, *Storia della letterat. lat. crist.* III–2 (Torino 1934) 1361-64 (v. indice dei nomi).

MARCELLINO Evangelista v. Gerbi.

MARCELLINO Flavio, tribuno e notaio imperiale in Africa, fratello del proconsole Apringio. Nel giugno 411 per ordine dell'imperatore Onorio presiedette a Cartagine la *Collatio cum donatistis*, che doveva metter fine allo scisma donatista, e che difatti si concluse con la piena vittoria dei cattolici. M. rimase conquistato dalla figura di S. Agostino (v.). Lo pregò che scrivesse non lettere ma libri interi, sommamente utili alla Chiesa (S. Agost., *Epist. 136*, PL 33, 514 s). Per risolvere le obiezioni pelagiane di alcuni fedeli, si rivolse al Santo, che rispose (412) col *De peccatorum meritis*. M. propose nuove difficoltà, che Agostino (fine del 412) risolse col *De spiritu et littera*. Il Santo gli dedicò il *De civ. Dei* (cf. prefaz.), ma prima che l'opera fosse pubblicata, nel sett. 413 M. cadde vittima dell'odio dei Donatisti (v.). A lui S. Girolamo indirizzò la lettera 126 (PL 22, 1085–87; cf. in S. Agost., *Epist. 165*. PL 33, 718 s) e S. Agostino le lettere 133 (dove M. è invitato a usare, con la giustizia, l'umanità verso i donatisti), 138, 139, 143 (PL 33, 509 s, 525-35, 535-37, 585-90). — Cf. S. Girolamo, *Contra pelag.*, III, 19, PL 23, 588–90. — S. Agostino, *Epist. 151*, PL 33, 646-52 (elogio di M.). — Orosio, *Hist.* VII, 42, PL 31, 1171.

MARCELLINO (seconda metà del sec. IV), prete, del partito Luciferiano, fautore di Ursino contro papa Damaso (v.). Assieme a Faustino (v.) scrisse (383-384) un *Libellus precum ad imperatorem Valentinianum II, Theodosium et Arcadium*, ossia *De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati*, per ottenere protezione per i luciferiani contro l'ostilità dei cattolici (PL 13, 83 ss). Nel settario proemio, di ignoto autore, M. viene presentato come un fautore di Ursino (o Ursicino) e uno dei « praesbyteri diversis modis afflicti, per exilia et diversa loca dispersi » (PL 13, 83 C; cf. PL 13, 122 A). Nel *Libellus* confessa di essere chiamato « luciferiano » (c. XXIV, PL 13, 99 C) e se rigetta il nome non è perchè non tenga dalla parte di Lucifero di Cagliari (v.), ma perchè potrebbe far pensare a qualche eresia: *nobis Christus magister est . . . ut non aliud jure dici debeamus quam christiani* (c. XXIV, PL 13, 99 CD).

MARCELLINO Tribuno e compagni, SS. v. Marcello Trib.

MARCELLINO e Pietro, SS. v. Pietro e M.

Marcello, Papi.

MARCELLO I, Santo (308–309), nativo di Roma, figlio di Benedetto, successe a Marcellino (v.) dopo

una lunghissima vacanza, causata dalle difficoltà dei tempi di persecuzione. La durata della vacanza varia nelle due edizioni del *Liber Pontificalis* e nel *Catalogo Liberiano*: quest'ultimo arriva fino a 7 (o 8) anni con 3 mesi e 25 giorni, il che, portandoci fino all'elezione di Eusebio, ha permesso al Mommsen di avanzare l'ipotesi che Marcellino e M. siano la stessa persona. Gli argomenti sono i seguenti; il *Catalogo Liberiano* li distingue, ma pone una vacanza che esige l'eliminazione di uno dei due: l'*Index*, base dei cataloghi del V-VII sec., pubblicato dal Duchesne (*Liber Pontificalis*, II, p. 14-34), conosce solo Marcellino e non M.; lo stesso si dica del catalogo del *Cronografo del 353*, pur imponendosi la necessità di mutare Marcellino (v.) in M. a causa della data.

Ma il papato di M. è testimoniato dall'epitaffio di Damaso:

Veridicus rector lapsis quia crimina flere
Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus.
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Seditio, caedes: solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius Christum qui in pace negavit
Finibus expulsus patriae est feritate tyranni.
Haec breviter Damasus voluit comperta referre
Marcelli ut populus meritum cognoscere possit.

Il Mommsen, ingolfato nelle ipotesi, suppone che M. avesse governato come semplice prete la Chiesa durante l'interregno. L'ipotesi è stata rifiutata da Harnack e Duchesne. Molto più semplice è correggere le date, visto che non sono infrequenti gli errori dei documenti in questo campo.

L'iscrizione di Damaso gettò un po' di luce sulle incertezze e contraddizioni degli altri testi. Da essa appare che, durante il periodo di tregua che passò dal 306 al 309 (Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 14, 1), sorse una contesa in Roma per la ricomunicazione dei « lapsi » e che M. richiese da essi una penitenza canonica; che ciò provocò un tumulto, perchè molti erano quelli che nella terribile persecuzione di Diocleziano erano caduti; che il tiranno Massenzio intervenne, e bandì il Papa come fosse autore della discordia. Ma autore di questa scissura era un altro, l'Eraclio ricordato nell'iscrizione di papa Eusebio, cacciato poi in esilio insieme con questo Papa succeduto a M. Pertanto M. può essere chiamato con ragione confessore della fede e martire, come altri che soffrirono non la morte, ma la persecuzione per la fede.

L'epigrafe non dice nulla della morte, ma lascia supporre che sia avvenuta in esilio, per cui perde valore il racconto del *Liber Pontificalis* nella seconda edizione: M., imprigionato e messo a custodia delle fiere, poi liberato di notte e accolto dalla matrona Lucina, fu scoperto e costretto di nuovo all'ufficio di stalliere nella stessa casa di Lucina, trasformata in stalla per ordine imperiale: ivi sarebbe morto di stenti, vestito del solo cilicio. Il tutto forse fu combinato per giustificare storicamente il « titulus Marcelli ».

Inaccettabile della stessa fonte è la notizia della costituzione dei 25 titoli, che esistevano forse fin dal tempo di Evaristo (v.): al più M. li avrà riorganizzati. È pure falso che M. abbia persuaso la matrona Priscilla a stabilire il cimitero omonimo, che era già in funzione: forse M. lo ampliò con l'aiuto d'un'altra Priscilla, essendo stato il cimitero di Callisto, a causa della persecuzione, probabilmente chiuso da Marcellino.

Apocrife sono le due lettere attribuitegli dal pseudo-Isidoro, l'una ai vescovi della provincia di Antiochia, l'altra a Massenzio, come pure i 6 decreti del codice di Graziano (PL 7, 1091–1100).

La Chiesa romana festeggia M. il 16 genn., e la Chiesa greca il 7 giugno.

Fu sepolto a Priscilla, come il suo predecessore Gli successe Eusebio (v.). — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, III (Siena 1933) 75-79. — É. Amann in *Dict. de Théol cath.*, IX, col. 1991 s. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrêt. et de Lit.*, X-2, col. 1753-60. — Acta SS. *Jan.* II (Venetiis 1734) *die* 16, p. 3–14. — PL 6, 19–26. — *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5234-39.

MARCELLO II (9, 10 aprile-1 maggio 1555). Dei 37 cardinali entrati in conclave dopo la morte di Giulio III, il *Cervini*, assieme a Carafa, Morone e Pole, aveva le maggiori probabilità d'essere eletto come rappresentante della riforma cattolica. Politicamente aveva avuto nel precedente conclave la « esclusiva » nominale dell'imperatore e, benchè non sgradito ai Francesi per questo, non poteva prevalere sul card. d'Este, il quale non cessava dal brigare in ogni modo. La sua irreprensibilità gli guadagnò l'irruente Carafa, che dominò la situazione e condusse in porto la candidatura Cervini.

M. Cervini, nato a Montefano il 6 maggio 1501, ebbe a Roma la fortuna d'accostare Clemente VII, preso dalla paura di un imminente diluvio Avendo dimostrato al Papa l'infondatezza di tale timore, ne ebbe la stima e l'incarico di studiare col padre la riforma del calendario. Alla corte pontificia strinse amicizia col Lampridio, il Tebaldeo, il Lascari, il Bembo, il Colocci e altri umanisti. Ritiratosi da Roma per la peste del 1526, vi ritornò protetto dal card. Alessandro Farnese, già condiscepolo di suo padre a Firenze. Mortigli la madre e il padre, provvide a sistemare i fratelli e ad accasare le sorelle (una, Cinzia, sarà la madre del Bellarmino), e poi si stabilì a Roma. Il Farnese era divenuto Papa (v. Paolo III) e gli concesse la più ampia protezione. Segretario del cardinal nepote e del Papa, si preparò la strada a una brillante carriera. Fu vescovo di Nicastro (che cambiò poi con Reggio e in seguito con Gubbio) e, dopo alcuni anni, cardinale di S. Croce. Accompagnò il cardinal nepote nelle missioni presso Francesco I e Carlo V; fu a Lucca con Paolo III per l'incontro con Carlo V, presso il quale svolse l'ufficio di legato nel 1543.

Nel 1545 fu nominato legato pontificio al conc. di Trento (v.), col Pole e il Monte. Nella distribuzione dei compiti, a lui rimase la direzione del concilio, che tenne fermamente, senza lasciarsi intimidire dalle pressioni imperiali; prova ne fu il trasferimento del concilio a Bologna (1547), come a luogo più sicuro da ogni influenza. Collaborò al decreto per il canone scritturale ed ebbe parte principale in quello riguardante la giustificazione. Giusto, ma non severo, si guadagnò le simpatie di tutti, anche di Giulio III (v.), a cui pure rimproverava la condotta nepotista: si ritirò anzi a Gubbio per protesta, quando al fratello del Papa fu concessa la città di Camerino. Sotto Paolo III e Giulio III fu bibliotecario alla Vaticana, che arricchì notevolmente con criteri da cui apparvero versatilità di ingegno e vastità di cognizioni: si dice che Sangallo e Mi-

chelangelo non sdegnassero il suo parere in architettura.

L'esito del conclave fu ben accolto da tutti, nonostante le precedenti opposizioni, specialmente da quanti desideravano veramente la riforma. M. per conto suo faceva molto affidamento sui Gesuiti. Di costumi incorrotti, di bontà e moderazione singolari, pienamente conscio del grande ufficio che assumeva, dava a sperare grandi cose. In una sua lettera al card. di Mantova scrisse: « La riforma è l'unico mezzo non solo di accrescere, ma di conservare l'autorità pontificia; essa sopprimerà le cose superflue ed avverse, il lusso, la pompa, il corteggio ed altri eccessivi ed inutili dispendii, che rendono il sacerdozio spregevole invece di farlo maestoso e venerando ». Alieno dal nepotismo, non voleva che i suoi parenti venissero a Roma. Il Serristori, oratore del granduca Cosimo di Toscana, scriveva a Firenze che il nuovo Papa « aveva un fratello, e non voleva che venisse a Roma altrimenti, ma se ne stesse a casa sua, dove che potesse vivere un poco più comodamente, non come signore, ma come cittadino e in quel grado che era, e due nipoti, dei quali l'uno ha 16 anni e l'altro 14, dotati di buonissimi costumi e lettere greche e latine; nondimeno che non era per dar loro quanto sia un pelo, nè in badie, nè in altro, fino a che non pervenivano all'età conveniente, secondo gli ordini dei canoni, e s'ei morirà innanzi che pervengano all'età conveniente credere che a Dio non sia piaciuto che l'abbiano e così avranno pazienza, essendo risoluto di non far cosa che non convenga nè per loro, nè per altri » (Balan, *St. d'It.*, XLIII, p. 579, 2ª ed., Modena 1896).

Fu uno dei pochi Papi che mantennero, dopo i primi secoli, il proprio nome. Fu coronato con molta semplicità il 10 aprile, giovedì santo. Già cagionevole di salute, forse per le fatiche di quei giorni, s'ammalò e morì l'1 maggio, compianto da tutti.

Lasciò varie *lettere*. Non è vero quel che racconta Paolo Sarpi nella *Storia del concilio di Trento*, che M. avesse fede nell'astrologia, da cui aveva tratto pronostici per il suo pontificato; la ridicola menzogna fu confutata dal card. Pallavicino.

I 22 giorni di pontificato bastarono a giustificare l'ampiezza delle speranze che in lui erano fondate: ordine e giustizia in Roma, riforma del capo e delle membra. Molti vescovi, subito dopo Pasqua, s'erano affrettati a ritornare in diocesi, per paura di provvedimenti. Poveri per sua disposizione furono i funerali, povero il monumento. Fu poi tumulato nelle Grotte in un sarcofago antico, col solo nome: *Marcellus II*. Palestrina gli dedicò una Messa famosa.

Gli successe Paolo IV (v.). — Pallavicino. *Istoria del conc. di Trento*, l. V, VIII e XI. — Polidori, *De vita...*, Romae 1744. — Pastor, *Storia dei Papi*, VI (Roma 1922) 303-340, con indicazioni di fonti e bibliografia. — G. B Mannucci, *Il conclave di papa M.* Siena 1921. — A. Mercati, *Prescrizioni pel culto divino nella dioc. di Reggio Emilia del vesc. card. M. C.*, Reggio Em. 1933.

MARCELLO, vescovo di Ancira († 374), prese parte al concilio di Nicea (325) e fu uno dei più accaniti avversari degli ariani, dai quali fu accusato di sabellianismo. La sua figura è continuamente implicata nella storia delle controversie ariane (v. Arianesimo). Nel 335 fu deposto dalla sede di Ancira e confutato da Eusebio di Cesarea in due opere: *Contra Marcellum* e *De theologia ecclesiastica* (PG 24, 707-1046). Giustificatosi a Roma dall'accusa di eresia, fu reintegrato dal papa Giulio I (PL 8, 900) nel 341, ma nello stesso anno i vescovi antiniceni del sinodo « *in encaeniis* » lo condannano insieme con gli antichi eretici Sabellio (v.) e Paolo di Samosata (v.). A Sardica (343) i nemici di S. Atanasio specificarono le accuse contro M. (PL 10, 659 s), sì che gli occidentali ripresero in esame la dottrina di M., e ancora lo dichiararono ortodosso. Nel 345 la così detta formula di fede « macrostica », presentata dagli antiniceni più concilianti agli ortodossi del sinodo di Milano, condannava ancora M. ed insieme il suo discepolo Fotino di Sirmio (v.), il quale aveva tanto sviluppato i principi del maestro da renderne evidenti gli errori. In seguito a ciò i cattolici, fatti più accorti, condannarono Fotino, ma tacquero di M., col quale anche S. Atanasio, suo vecchio amico, non volle più compromettersi, pur astenendosi dall'accusarlo pubblicamente (PL 10, 659), nonostante che S. Basilio scrivendo ad Atanasio ne richiedesse la condanna (PG 32, 432). S. Epifanio, che include M. tra gli eretici, fa osservare che Atanasio, quando gli si parlava di M., rispondeva con un sorriso eloquente (PG 42, 388).

Il pensiero di M. può essere studiato nelle due opere citate di Eusebio e su altri frammenti raccolti col titolo di *Marcelliana* (PG 18, 1299 ss). Risulta che M. ha bensì sostenuto l'ὁμοούσιος (« consostanziale ») di Nicea, ma, preoccupato di affermare la consostanzialità del Verbo col Padre, dimentica la distinzione delle ipostasi, elaborando così una teoria che assomiglia al modalismo dei Monarchiani (v.); di qui l'unanimità dei suoi oppositori nel riconoscere nella sua dottrina l'errore di Sabellio e di Paolo di Samosata. Sicchè il punto di vista di M. nel combattere gli ariani è ben diverso da quello degli altri sostenitori del Niceno: M. infatti accusa gli ariani di ammettere tre ipostasi o persone di Dio, di sostenere che il Verbo è generato prima di tutti i secoli e di ammettere con ciò un secondo Dio.

Bibl. — T. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867. — F. Loofs, che si è molto occupato di M., ha edito (specialmente in *Paulus von Samosata*, Lipsia 1924) una teoria discussa e impugnata anche dai protestanti, secondo la quale la spiegazione dell'ὁμοούσιος data da M. non è un malinteso, ma rappresenta il vero senso della definizione nicena, la quale sarebbe un ritorno alla teologia di Paolo di Samosata; questa fu fatta bensì condannare da Origene per amore delle sue speculazioni sul Logos, ma rappresenterebbe la vera credenza del cristianesimo primitivo. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1993-1998. — M. Richard, *Un opuscule méconnu de Marcel év. d'Ancyre*, in *Mélanges de science relig.*, 6 (1949) 5-28, ha riconosciuto un testo di M. con tutte le sue caratteristiche polemiche antiariane nell'opuscolo (interpolato) *Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris* († 302) *de sancta Ecclesia*, pubblicato da A. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (« Studi e Testi »), Roma 1905, p. 87-98. — W. Gericke, *Marcell von A. der Logos-Christologe u. Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochen. Theologie u. zum N. Test.*, Halle 1940: riesame di tutta la questione marcelliana, con frequenti concessioni alle infondate ipotesi di Loofs; a pag. 28-70, completa bibliogr ragionata dal 1794 al 1930 — G. W

H. Lampe, *The exegesis of some biblical texts by Marcellus of A. and pseudo-Chrysostom's homily on I's. XCVI, 1*, in *Journ. of theol. Studies*, 49 (1948) 169-75. — P. Hadot, *Stoicisme et monarchianisme au IV s., d'après Candide l'arien et Marius Victorinus*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 18 (1951) 177-87 (l'uso sistematico del vocabolario stoico da parte della scuola di M. d'A.). — J. M. Fondevila, *Ideas cristologicas de M. d'A.*, in *Estudios ecles.* 27 (1953) 21-64 (gli effetti dell'unione delle due nature in Cristo come egli li descrive escludono che egli pensasse a un'unione puramente dinamica, dal che fu accusato da Eusebio di Ces.).

MARCELLO, Santo († c. 390), succeso a Giovanni sulla sede vescovile di **Apamea** nella Siria. Combatte l'idolatria e distrusse templi pagani, allontanandone con l'acqua benedetta l'ostinata presenza dei demoni, come narra Teodoreto. Della sua morte mancano precise notizie: forse fu martire durante la persecuzione del re Sapore. Nemmeno si può affermare che prima dell'episcopato fosse monaco: si sa ch'egli era sposato e padre di famiglia. Nulla di nuovo ci fan sapere due biografie di S. M., pubblicate all'inizio del nostro sec., se non forse l'accenno all'origine cipriota di M.

A Costantinopoli la sua festa era celebrata nella chiesa di S. Giovanni Batt. Festa 14 agosto. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 14, p. 151-156. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. constantinopol.*, Bruxellis 1902, col 891. — Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 21, PG 82, 1244 s. — Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 15, PG 67, 1457. — H. Delehaye, *Saints et religuaires d'Apamée*, in *Analecta Bolland.* 53 (1935) 232-236.

MARCELLO. Santo (sec. II), apostolo nella regione di **Châlon-sur-Saône**, subì il martirio forse verso il 178. Il martirio è ben attestato dalla testimonianza di Gregorio di Tours e dalla antica chiesa detta di S. M. di Carreiret nel cantone di Lussan (Gard) dov'è un'iscrizione che lo ricorda. Tutti i più antichi martirologi ne fanno menzione. Secondo il racconto leggendario, M. sarebbe stato sepolto vivo. Non si può con certezza affermare che fosse vescovo. Festa 4 settembre. — *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5245-47. — Acta SS. *Sept.* II (Ven. 1756) *die* 4. p. 187-202, con le due versioni dell'anonima *Passio*. — Gregorio di Tours, *Hist. Franc* V, 28; IX, 3; PL 71, 346 e 483. — Tillemont, III, 35-37. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX, col. 2568-2575.

MARCELLO, Santo, nativo di Avignone, successe al fratello Petronio, come vescovo di **Die** nel Delfinato (463-510). Venne consacrato da Mamerto; non fu atteso il vescovo di Arles, affinchè fossero frustrate eventuali intromissioni degli ariani, che erano ostili a M. e che di fatto lo molestarono non poco. — Acta SS. *April.* I (Ven. 1737) *die* 9, p. 826-829, con le due *Vite*, una in prosa e una in poesia; di questa è autore Vulfino, vescovo di Die (sec. IX); cf. G. Kirner, *Due vite inedite di S.M. vescovo di Die*, in *Studi storici* IX (Pisa 1900) 289-327 e *Analecta Bolland.* 20 (1901) 104 s. — Gregorio di Tours, *De gloria confessor.*, 70, PL 71, 878 s. — Tillemont, XVI, 108-110.

MARCELLO di León, S. v. Marcello di Tangeri.

MARCELLO, S. († 436 o 390?), n. a **Parigi** verso la metà del IV sec., fu ordinato prete dal vescovo Prudenzio, del quale fu successore. Sulla sua tomba fu costruita, al tempo di Carlomagno, la collegiata di S. Clemente, la quale con tutto il sobborgo fu poi detta di S. M.; il famoso Pietro Lombardo vi volle esser sepolto. Le reliquie del Santo furon trasferite prima del sec. XI a Nôtre-Dame. M. è celebre per miracoli. In Parigi v'è anche oggi una chiesa a lui consacrata. Festa 1 (in Parigi 3) novembre. — *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5248-50. — Acta SS. *Novemb.* I (Parisiis 1887) *die* 1, p. 259-267, con una *Vita* di cui forse è autore Venanzio Fortunato: vedi anche in PL 88, 541-550. — Tillemont, X, 415-418.

MARCELLO di Tangeri (già *Tingis*), **Santo**. Secondo gli Atti, celebrandosi la festa degli imperatori il 21 luglio 298, M. getta le armi, rinuncia al suo ufficio di centurione e professa la sua fede cristiana. Arrestato il giorno 28, vien interrogato dal preside Fortunato, poi inviato a Tangeri presso Aurelio Agricolano vicegerente del prefetto del pretorio. Il 30 ottobre è interrogato e condannato a morte.

Secondo le ultime ricerche, M. è da ritenere martire africano e non spagnolo (di León). Non sembra che fosse centurione di una *legione traiana*. Puramente leggendari sono i testi riguardanti una parentela (moglie e figli, fino a dodici) di M. Festa 27 agosto. — *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5253 55. — Acta SS. *Oct.* XIII (Parisiis 1883) *die* 30, p. 274-284, con un *S. Cassiano* (v. Prudenzio, *Peristephan.*, Hymn. IV, v. 45, PL 60, 364) gratuitamente incluso nel racconto leggendario della *Passio* di S. M. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI, col. 1137-1140. — H. Delehaye, *Les Actes de S. M. le centurion*, in *Analecta Rolland.* 41 (1923) 257-287. — Ivi 61 (1943) 116-139, B. de Gaiffier presenta uno dei più recenti studi, con menzione dei precedenti, intitolato: *S. Marcel de Tanger ou de León? Evolution d'une légende.* — In uno studio precedente *Elogium dans la Passion de S. M. le Centurion*, in *Archiv latinitatis medii aevi* 16 (1941) 127-136, lo stesso autore aveva fatto giustizia delle leggende accreditate soprattutto dall'umanista A. Resende e Lucio Marineo. — R. Rodriguez, *S. Marcelo de León*, in *Archivos Leoneses*, 1947, n. 4, p. 141-47, ripresenta le prove che indicano in León la patria del martire.

MARCELLO Acemeta, S. († c. 485), il più illustre degli Acemeti (v.), successore di Giovanni, all'opera del fondatore Alessandro contribuì con il suo spirito pratico e illuminato. Conobbe i personaggi più insigni del suo tempo e partecipò vivamente alle vicende religiose. Nel 448 segnò la condanna di Eutiche al concilio di Costantinopoli. Festa (presso i Greci) 29 dicembre. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 29 *decemb.*, col 353 s. — Simeone Metafraste, *Vita M.*, PG 116, 705-745. — Tillemont, XVI, 51-58. — J. Pargoire in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, I, col. 315-321. — *Analecta Bolland.* 56 (1938) 142.

MARCELLO Benedetto (1686-1739), musicista, n. a Venezia, m. a Brescia. Allievo del Gasparini e del Lotti, fu compositore e musicologo di grande valore. È il tipo dell'artista italiano. Dai contemporanei, evidentemente troppo generosi, ebbe il titolo di « principe dell'arte » e per la copiosità delle sue composizioni e per l'acutezza dell'ingegno

posta al servizio della musica. Quello che gli procurò un enorme successo a Venezia e in tutta Europa e che può essere considerato il meglio del suo genio è la raccolta dei *Cinquanta salmi*, pubblicata in 8 volumi col titolo: *Estro poetico armonico*. Il numero delle voci varia da 1 a 4, e i soli si alternano col « tutti », sostenuto da un basso generale per organo o clavicembalo, talvolta da violino o da violoncello obbligato. Le parole sono una parafrasi, dovuta a Gerolamo Ascanio Giustiniani, del testo biblico. Lo stile musicale, spesso ispirato dalla forma gregoriana o da reminiscenze di musica antica, è semplice, pieno di nobiltà, non privo di spunti pittoreschi. Rimarchevoli sono i Salmi 22 e 28. Non è certo musica liturgica, nè vi si trova l'estasi contemplativa del Palestrina, ma l'opera è tuttavia percorsa da profondo afflato religioso e da canoro vigore di fede. Il Caffi, nella sua storia della cappella di San Marco, riferisce che nella Accademia della Cavallerizza il M. « facesse udire i suoi salmi a misura che gli cadean dalla penna, vi cantava egli stesso e cantar vi facea i più scelti della cappella ducale, qualche distinto suo amico e accidentalmente anche l'uno o l'altro dei più distinti musici che in Venezia recavansi assoldati da teatri e che tosto accorrevano a lui trattivi dalla gran fama... faceansi pregio di concorrere con le tanto desiderate e pregiate lor voci a rendere più splendido e delizioso il concerto de' salmi ».

Il M. compose anche Messe, mottetti, lamentazioni e oratorii, tra cui *Giuditta* e *Gioas*, e quel singolare *Trionfo della poesia e della musica nel celebrarsi la morte, la esaltazione e la coronazione di Maria sempre Vergine assunta nei cieli*, di cui il M. stesso compose le parole.

Oltre alla produzione musicale sacra e profana, vocale e strumentale, il M. ha lasciato scritti di teoria e di erudizione, tra cui ebbe rinomanza il *Teatro alla moda, ossia metodo sicuro e pratico per ben comporre ed eseguire opere italiane in musica all'uso moderno*, tentativo non del tutto inefficace, del resto non nuovo contro l'istrionismo stravagante in cui troppo spesso si trasformava il teatro drammatico del tempo.

MARCELLO (o *Marcellino*) **Tribuno** e *Compagni*, **SS.**, martiri in Egitto nella persecuzione di Diocleziano. Il Martirologio Geronimiano (Bruxelles 1931, p. 47), al 27 agosto ricorda: « *In Thomis* (var. *Tumu*) *civitate Marcellini tribuni et Manis uxoris cum filiis Johanne* [manca almeno un altro nome], *et Serapionis clerici et Petri militis* » La *Passio* del tribuno M., scritta dal prete Giuliano (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 5240) presenta questi personaggi e altri (M. tribuno, Mammea sua moglie, Giovanni e Babila loro figli, Pietro soldato, Serapione chierico...) come martiri in Egitto (c. 287). È molto probabile che si tratti degli stessi Santi. Ma non siamo in grado di decidere se abbiano sofferto il martirio in Egitto (a *Tmuis* corrotto in *Tomi* e quindi identificato dall'agiografo con la località della Mesia? del resto alcuni nomi sembrano egiziani) oppure in Mesia (a *Tomi*, che potè diventare *Tmuis* di Egitto). — Acta SS. *Aug.* VI (Ven. 1753) *die* 27, p. 12–15. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 363. — *Anal. Bolland.* 38 (1920) 384–87. — P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VIII (Città del Vat. 1935) 307–32.

MARCELLO e Anastasio soldati, **SS.**, martiri ad Argenton in Gallia. Secondo gli *Atti*, del tutto inattendibili, compilati nel sec. X (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 5242–44), erano romani venuti ad Argenton per aiutare i missionari nel loro ministero. Si venerano loro reliquie nella chiesa di St-Marcel a Bourges. In questa diocesi sono festeggiati il 3 luglio. — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 29, p. 276–78. — *Mart. Rom.*, Bruxelles 1940, p. 261.

MARCELLO e Apuleio, SS. Secondo il *Mart. Rom.* (Brux. 1940, p. 439 s), che dipende sostanzialmente da Adone, M. e A. erano discepoli di Simon Mago (v.), i quali, convertiti dai miracoli di S. Pietro, subirono il martirio a Roma sotto il consolare Aureliano e furono sepolti presso la città. Questa storia è un'invenzione di Adone (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 5251–52). Floro riporta appena i nomi dei due, considerati come martiri, attingendo probabilmente al sacramentario gelasiano, che li nomina insieme a « nonas octobres ». Il Mart. Rom. (p. 437 s) al 6 ott. ricorda M., a Capua, senza Apuleio. Apuleio non compare neppure nel *Mart. Geronimiano* (Brux. 1931, p. 542–44), che invece ricorda M. a Capua in Campania; quivi nella abside della basilica di S. Prisco (sec. VI) è effigiato M., tra i Santi campani. ma non vi figura Apuleio Adone trasse lo spunto dagli *Atti dei SS. Nereo e Achilleo* (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 6058–66), dove infatti compare un certo M., già discepolo di Simon Mago e poi convertito da S. Pietro Adone ne fece un martire e ne imbastì la storia con elementi tratti da altri Santi omonimi. Come il sacram. Gelasiano e Floro abbiano potuto unire Apuleio a M. non sappiamo (forse per errore di trasmissione del vocabolo *Apulia* che appare nel testo del Geronimiano?). Adone ne fece senz'altro un compagno di vita e di martirio di M. In conclusione, M. può essere un Santo storico, ma peraltro ignoto; Apuleio appartiene alla leggenda. — Acta SS. *Oct.* III (Brux. 1857) *die* 7, p. 826–32. — *Anal. Bolland.* 41 (1923) 279–87, col più antico racconto della leggenda di Capua. — Lanzoni, I, 194 s, con gli elementi delle tre redazioni della *Passio*.

MARCHANT (*Marchantius*) **Giacomo** (c. 1585–1648), n. e m. a Couvin, fratello del seguente. Dopo aver insegnato teologia nelle abbazie di Floreffe e di Lobbes, esercitò cura d'anime a Couvin (dal 1616), indi a Chimay (dal 1630). Le sue opere di teologia pastorale (fra cui: — *Hortus pastorum*, Mons 1626 s, in 3 voll.; Colonia 1635, con l'aggiunta di *Candelabrum mysticum* del 1629 sui sacramenti, *Tuba sacerdotalis* del 1632 sui vizi capitali, *Resolutiones pastorales de praeceptis, vitiis capitalibus et de sacramentis* del 1632; — *Rationale evangelizantium*, Mons 1637, 2 voll.; — *Vitis florigera*, vite di Santi ivi 1639, 2 voll.; — *Opuscula pastoralia de diversis*, ivi 1641–43, 2 voll.) ebbero grande voga al suo tempo e meritarono di essere raccolte e tradotte in francese ancora nel sec. XIX (Paris 1865–67, 13 voll.). — Hurter, *Nomenclator*, III^3, col. 1204. — É. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2004. — C. J. Couvin, *J. M.*, in *Rev. dioc. de Namur* 4 (1949) 380–87.

MARCHANT (*Marchantius*) **Pietro**, minorita recolletto (1585–1661), n. a Couvin (prov. di Namur), m. a Gent. Nel 1621 fu mandato come *custos provinciae* al capitolo generale di Segovia, che lo nominò visitatore per la Bretagna. Nel 1625, al

capitolo generale di Roma, fu eletto definitore generale, nonchè visitatore per la Germania meridionale. Nello stesso anno fu eletto provinciale; indi (1629) designato dal Papa stesso a provinciale della provincia fiamminga allora istituita. Più tardi fu visitatore per l'Inghilterra e l'Irlanda, e nel 1639 commissario generale di tutte le province di Germania, Belgio, Inghilterra. Morì in odore di santità a 71 anni, dei quali aveva passato 60 nell'Ordine.

Lasciò varie opere, fra le quali: *Tribunal sacramentale et visibile animarum in hac vita mortali*, voll. I–II, Gand 1642 s; vol. III, Anversa 1650; voll. I–III, Anversa 1655; *Resolutiones notabiles variorum casuum et quaestionum*, ivi 1665; *Expositio mystico-literalis SS. incruenti sacrificii Missae*, ivi 1653; *Baculus pastoralis sive potestas episcoporum in regulares exemptos ab originibus suis explicata*, Brugis 1368; *Lucerna fidei in Palatinatu*, Gand 1651 (?), storia eccles. del Palatinato: *Expositio litteralis in Regulam S. Francisci*, Anversa 1631; *Fundamenta duodecim O.F.M. S. Francisci*, Bruxelles 1657; *Sanctificatio S. Josephi... in utero asserta*, Brugis 1630; *Fastus dies illustrans sponsi Mariae nutritii Jesu gratiosam sanctificationem in utero ab eo, quem Pater sanctificavit et misit in mundum*, Gand 1632. Le ultime due furono poste all'Indice (19 marzo 1633): sostenevano, contro Claudio D'Ausque canonico di Tournai, che S. Giuseppe era stato presantificato già nel seno materno, opinione già avanzata da Gersone, ripresa da Giov. Eck e sostenuta, poco prima del M., dal francescano Giov. di Cartagena.

Il M. fu uno dei più eminenti fautori e rappresentanti della riforma francescana dei Recolletti. Nel 1632, con Giovanna di Gesù (v.) aveva fondato a Gand le Penitenti Recollette. Come moralista è lodato per solida dottrina e buon senso pratico. — Bibl. presso Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2004-06.

MARCHELLI Romolo (1610–1688), oratore sacro e generale dei Barnabiti, n. a Rossiglione. Insegnò filosofia nelle scuole Arcimboldi di Milano e si dedicò alla predicazione, nella quale venne in gran fama al suo tempo, dei gusti del quale fu un fortunato esponente. Predicò sui primi pulpiti d'Italia a Milano, Venezia, Torino, Roma, Genova. Le sue *Prediche Quaresimali* (Roma 1677, ristampate più volte) fecero scrivere all'editore di Bologna (1689) che il M. « nei suoi applausi ha stancato la fama e nelle sue lodi ha impoverite le lingue più erudite ». Anche i *Sacri panegirici* (Genova 1687) dai titoli paradossali, incontrarono uguale successo. Il M. fu religioso di virtù apostoliche, d'animo alieno da cariche onorifiche. Nella peste del 1657 a Genova, essendo prevosto di S. Paolo in Campetto, operò prodigi di eroismo nell'assistere gli appestati. Nel 1666 fu generale della Congregazione per nomina eccezionale pontificia. Assicurò ai Barnabiti S. Bartolomeo agli Armesi in Genova e stabilì due floridi studentati a Roma e a Bologna. Finì i suoi giorni nel raccoglimento del noviziato di Genova, rimpianto particolarmente dall'arcivescovo, al quale fu di aiuto negli affari di maggiore importanza. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 409–412 — F. L. Barelli, *Memorie dei Chierici Regolari di S. Paolo*, II, Bologna 1707. — O. Premoli, *Storia Barnab. nel '600*, Roma 1922.

MARCHESE Domenico, O. P. (1633–1692), n. e m. a Napoli, dove s'era fatto domenicano nel 1649. Studiò in Spagna e vi si laureò; insegnò poi a Napoli. Fu provinciale di Napoli (1684), vescovo di Pozzuoli (1688). Teologo e storiografo dell'Ordine domenicano, scrisse: *Theologia bipartita* (edito solo il I tomo, in 2 voll., Napoli 1685); *Sagro diario domenicano*, 6 voll., Napoli 1668–79. Per gli altri scritti, v. Quétif-Echard, *Scriptores O.P.*, II, 780 s. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2007. — Hurter, *Nomenclator*. IV³, col. 624.

MARCHESE Vincenzo, O. P. (1808–1891), n. e m. a Genova, notissimo illustratore degli artisti domenicani. Domenicano a Roma dal 1826, studiò alla Quercia (Viterbo), ove pure insegnò per qualche tempo. Di malferma salute, lasciato l'insegnamento si recò a Firenze (1841), dimorandovi fino al 1854. Si diede frattanto a far conoscere le benemerenze dell'Ordine domenicano verso le arti belle, con le opere: *Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti domenicani* (2 voll., Firenze 1845–46, cui seguirono 4 edizioni aumentate), *Illustrazione storico–artistica del convento di S. Marco* (Prato 1853; uscì solo il I vol. perchè nel 1854 il M. fu espulso da Firenze per ordine del governo granducale). Ritiratosi a Genova, vi rimase fino alla morte. Pubblicò ancora: *Scritti vari* (Firenze 1853), *Saggio di conferenze religiose* (Genova 1864). *Delle benemerenze di S. Tommaso verso le arti belle* (ivi 1874), *Il Camposanto* (ivi 1875) e *Ultimi scritti* (Siena 1889), oltre ad altre operette minori. — *Acta Capit. gener.*, 1891, p. 73-75. — *Rosario–Memorie domenicane*, 8 (1891) 105-110; 25 (1908) 249–316, numero dedicato al M. in occasione del 1° centenario dalla nascita. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1614.

MARCHESI, isole. v. Oceania, III.

MARCHESI Luigi, dal 1843 lazzarista (1825-1872), n. a Roma, m. a Firenze, eminente liturgista, fu direttore dell'Accad. liturgica in Roma, consultore (1863) della S. Congreg. dei Riti, delegato della S. Sede a Parigi per la riforma della liturgia gallicana. Dei suoi lavori meritano menzione: *Del Breviario e sue rubriche*, Roma 1858; *Officium* per la festa dell'Immacolata, Firenze 1863, non accolto nell'ufficiatura; *La liturgia gallicana ne' primi 8 secoli della Chiesa*, Roma 1867, 2 voll., vers. francese di J. Gallot, Lyon 1869; *De legitimitate Breviarii et Missalis Ordinis Cisterciensis*, Roma 1868.

MARCHESI Raffaele (1810-1871), n. a Magione, studiò nel Seminario di Perugia d'onde uscì sacerdote nel 1833. Insegnò rettorica in quel collegio vescovile fino al 1839, e poi nel 1842 nel ginnasio comunale. Per suo merito nel 1846 s'aprirono le scuole popolari notturne di cui fu poi nominato direttore; promosse col massimo zelo l'asilo d'infanzia e il circolo popolare. Nel 1848 si arruolò come cappellano nelle milizie cittadine che si recavano oltre Po. Ma la sua condotta politica gli fruttò la censura ecclesiastica nonchè la destituzione da vari offici, cosicchè si ridusse quasi in miseria, finchè fu reintegrato al ginnasio, indi (1859) nominato professore d'eloquenza all'università. Ebbe poi altri onori ed offici. Lasciò varii libri d'indole scolastica, letteraria ed educativa.

MARCHETTI Giovanni (1790-1852), n. a Senigallia, m. a Roma. Nobile di nascita e d'indole,

studiò filosofia nel Collegio Nazareno di Roma (ove fu condiscepolo del concittadino Mastai, futuro Pio IX). A Bologna i contatti con Pietro Giordani, Paolo Costa, Giordano de' Bianchi di Montrone, Giuseppe Mezzofanti lo educarono al culto delle umane lettere. Dal 1811, per più di tre anni, ebbe a Parigi un ufficio nel ministero per il Regno Italico. Con la caduta di Napoleone, tornò (1815) a Bologna. Eletto Pio IX, il M. si recò a Roma, dove la sera 1-1-1847, nella sala del Palazzo Senatorio sul Campidoglio, fu eseguita la sua *Cantata*, musicata dal Rossini, *in onore di Pio IX*. Nel dicembre fu eletto consultore di Stato; nel maggio 1843 entrò ministro degli affari esteri, nel ministero Mamiani e dal collegio elettorale di Senigallia fu scelto deputato al parlamento romano. Come ministro (per gli affari laici) non ebbe molto da fare. Caduto nell'agosto il ministero Soglia-Mamiani, si ritirò definitivamente a Bologna.

Il M. fu buon poeta, il miglior rappresentante dopo Leopardi e Monti, della scuola romagnola e marchigiana, superiore a Strocchi, Costa, Perticari, Cassi, Terenzio Mamiani, Lavinio de' Medici Spada. Egli oggi è menzionato nelle storie letterarie soprattutto per la cantica *Una notte di Dante*. Quando la pubblicò (1838), era già noto per buone traduzioni d'Anacreonte e d'Orazio e per molte liriche (canzoni, odi, sonetti), tutte abbastanza pregevoli. L'ode *Sul traffico degli schiavi* (del 1829) anticipa le poesie del Longfellow su la schiavitù (1843) e *La capanna dello zio Tom* (1851) di Elis. Beecher Stowe, rappresentando con raro vigore la progressiva disumanazione dei miseri schiavi. Nell'ode *Per Napoleone Francesco vicino a morte* (1832), canta lo sventurato figlio del Corso, invano salutato «re di Roma».

Prendendo le mosse dal Varano, Vinc. Monti, con la *Bassvilliana* e con la *Mascheroniana* aveva dato voga al poemetto d'introduzione dantesca in terza rima, che chiamò «cantica», introducendo un genere letterario cui sacrificarono il Manzoni e il Leopardi giovinetti (quegli col *Trionfo della Libertà*, questi con l'*Appressamento della morte*) e altri poeti classicisti. Dopo le cantiche del Monti, la più nota e la più pregiata è la citata *Una notte di Dante* del M. in 4 canti, là quale, senza essere quel capolavoro che parve ai contemporanei, è ingegnosamente costruita, animata da fervido sentire patriottico e religioso, elegantemente verseggiata, e contiene, qua e là, singolari bellezze. Seguendo una tradizione, che par non risalga oltre il Cinquecento, il poeta racconta come, la notte del 2 maggio 1318, Dante fosse ospitato nel convento camaldolese di S. Croce di Fonte Avellana. In particolare il M. ammonisce gli Italiani che la concordia nell'avita fede cattolica è necessaria alla libertà civile e politica della patria.

Delle poche prose del M. è notevole un discorso dantesco del 1819. Aiutò Paolo Costa a compilare il commento della *Divina Commedia* (1819 anonimo, poi col solo nome del Costa); alla prima edizione M. premise quel discorso *Della prima e principale allegoria del Poema di Dante*, per il quale Ugo Foscolo (discorso *Sul testo della Commedia*) lo chiama «il dotto scrittore che ha il merito d'aver congegnato più ragionevolmente la nuova interpretazione»: è un'interpretazione biografico-politica del poema («il fine del poema si fu lo spegnere le civili discordie; il fine del poeta si fu l'escire dell'esilio»), che si può accettare, quando la si integri con l'interpretazione morale-religiosa. — Cfr. G. Natali in *L'Osserv. Rom.* 23-III-1952. — Mazzoni, *Storia letter. d'Italia. L'Ottocento*, I (Milano 1944²) 420-24 (v. indice dei nomi). Altra bibl. presso Enc. It., XXII, 241.

MARCHETTI SELVAGGIANI Francesco, Card. (1871-1951), n. e m. a Roma.

Compiuti gli studi universitari di matematica, entrò nel Collegio Capranica, frequentando teologia e diritto alla Gregoriana, condiscepolo del futuro Pio XII. Ordinato sacerdote (4 aprile 1896), fu inviato come uditore alla delegazione apost. di Washington. Rimpatriato, fu minutante della S. Congr. degli Affari Eccles. Straordinari, indi uditore della nunziatura apost. di Baviera, retta allora dal Frühwirth. Durante il primo conflitto mondiale, rappresentò la S. Sede nella Svizzera, con sede a Berna, fedele ed efficace esecutore delle direttive di Benedetto XV, particolarmente benemerito per la opera assistenziale a favore degli internati e profughi di guerra. Il 16 febbraio 1918 era nominato internunzio nel Venezuela col titolo arcivescovile di Selencia d'Isauria (consacrato il 14 aprile dal card. Gasparri), e due anni dopo nunzio di Vienna, dove lo attendeva un lavoro assai difficile.

Al principio del 1923 tornava a Roma come segretario di *Propaganda*, dove fu prezioso collaboratore del card. van Rossum, specialmente nell'organizzazione della nuova attività della Pont. Opera della Propagazione della Fede (trasferita nel 1922 da Lione) e nella costruzione della nuova imponente sede del Pont. Collegio Urbano sul Gianicolo. Presiedette i lavori per la mostra missionaria aperta in Vaticano nel 1925. Curò quindi la fondazione del Museo missionario etnologico nel Palazzo Lateranense. Nel novembre 1929 era inviato straordinario speciale alla corte d'Etiopia per consegnare messaggi e doni del Papa al nuovo imperatore Tafari Makonnen. Nel concistoro del 30 giugno 1930 veniva creato cardinale con il titolo presbiterale di S. Maria Nova al Foro Romano, e in pari tempo presidente della commissione pont. dell'Opera per la Preservazione della Fede e per la provvista di nuove chiese in Roma. Nel maggio 1931 succedeva al Pompili come vicario generale di S. Santità per la città di Roma e distretto e nell'arcipretura di San Giovanni in Laterano. Appartenne a molte S. Congregazioni Romane (segretario del S. Ufficio, prefetto della S. Congr. del Cerimoniale), alla commissione per la interpretazione del CJC, al tribunale della Segnatura. Era vescovo suburbicario di Ostia e Frascati, gran cancelliere del pont. Ateneo Lateranense, decano del S. Collegio.

MARCHETTO da **Padova**, musicologo, vissuto tra il XIII e il XIV sec. Dopo Guido d'Arezzo, fu il primo a scrivere opere, molto importanti dal punto di vista storico, di teoria musicale. Precipue fra di esse sono il *Lucidarium in arte musicae planae* e il *Pomerium artis musicae mensurabilis*, importante per il passaggio dal sistema franconiano di notazione all'«Ars nova», sviluppatasi poi in seguito. La fama di M. da P. fu vasta ai suoi tempi, ma ebbe poi a scemare in seguito ad appunti replicatamente mossi alle sue teorie.

MARCHI (*de*) **Emilio** (1851-1901), n. e m. a Milano, uno dei nostri più grandi prosatori dell'Ottocento.

Si laureò in lettere dedicandosi poi all'insegna-

mento. Nel 1875 fondò *La vita nuova*, rivista di letteratura e arte. Nel 1876 rappresentò la sua prima commedia, *Dopo il duello*. La sua vera attività letteraria iniziò tuttavia dieci anni dopo con *Storie d'ogni colore*, continuò con *Demetrio Pianelli* (uno dei suoi romanzi migliori, uno dei più belli della letteratura italiana), *Arabella*, *Giacomo l'idealista* e *Col fuoco non si scherza*.

Univa ad un acuto spirito di osservazione una squisita sensibilità religiosa ed una profonda carità; lo interessavano i piccoli borghesi lombardi presi nelle loro inquietudini e nelle loro aspirazioni. Aveva una visione della vita non pessimistica ma dolorosa, non amara ma pensosa. E si avvicinava, con uno stile sobrio e misurato ad un certo naturalismo, cui era spinto dal bisogno di uscire dai vecchi schemi per porsi, secondo gli intenti manzoniani, più a contatto con la vita del popolo. — G. Mazzoni, *L'Ottocento*, II (Milano 1944) 1044 s. — N. Sammartano, *E. de M.*, Palermo 1926. — M. Pastura, *I romanzi di E. de M.*, Catania 1951.

MARCHI Giuseppe, S. J. (1795–1860), n. a Tolmezzo (Udine), m. a Roma. Entrato nella risorta Compagnia nel 1814, insegnò lettere in vari collegi dei Gesuiti e infine nel Collegio Romano (dal 1833). Dalle lettere i suoi interessi scientifici si volsero alle origini delle arti italiche, alla numismatica, e poi definitivamente all'archeologia di cui fu un maestro e un pioniere. Diresse (1839–1860) il Museo Kircheriano; diede valido contributo alle pubblicazioni del Museo Gregoriano Etrusco in Roma.

Nominato da Gregorio XVI conservatore dei cimiteri sotterranei (1842), li riaprì agli studiosi e ai pellegrini, li preservò dalle distruzioni, li illustrò agli studiosi. Diresse gli scavi di S. Agnese, di S. Callisto ed ebbe la direzione generale degli scavi nella Commissione di archeologia sacra.

Avviò allo studio delle catacombe il giovane amico G. B. De Rossi (v.), cui affidò (1842) la raccolta delle iscrizioni, e che sarà il suo più valido collaboratore e il più illustre successore. Ottenuto da Pio IX il permesso di riprodurre le pitture cimiteriali, le ordinò, con le sculture già raccolte, nel Museo Lateranense fondato nel 1854.

Dei suoi scritti, grazie ai quali l'Archeologia (v.) sacra fu elevata alla dignità di scienza, vanno menzionati: *Musei Kircheriani inscriptiones ethnicae et christianae* (Milano 1837); *L' « ães grave » del Museo Kircheriano* (Roma 1839), saggio di classificazione topografica e cronologica delle monete di quel Museo; *Monumenti delle primitive arti cristiane nella metropoli del cristianesimo*, di cui apparve solo la prima parte: *Architettura cimiteriale* (Roma 1844, 47; l'ultimo fascicolo contiene la relazione del ritrovamento del sepolcro intatto del martire S. Giacinto). Al p. Raff. Garrucci (v.) il M. consegnò gran copia di materiale iconografico e di note.

Compose inoltre innumerevoli iscrizioni, di gusto squisito, che fanno del M. un emulo del Morcelli.

Bibl. — Sommervogel, V, 528-31. — G. Celi, *Il p. G. M.* in *Civ. Catt.*, 1910-I, p. 308-22, 447-65. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 1821-25. — E. Kirschbaum, *G. M. und G. B. de Rossi*, in *Gregor.* 21 (1940) 563-606. — R. Fausti, *Documenti sull'azione innovatrice del p. G. M. negli studi di archeologia*, in *Rendic. della Pont. Accad. Rom di Archeologia* 19 (1942 s) 105-79. — Id., *Il p. G. M. e il rinnovamento dell'archeol. cristiana* (Miscellanea historiae pontificiae, VII, 16), Roma 1943 (estratto da *Xenia piana*, p. 445-514). — A. Ferrua, *Del p. G. M.* (*Rassegna*) in *Civ. Catt.* 1945-II, p. 254-64.

MARCHINI Filiberto, barnabita (1586-1636), n. a Beltramo (Vercelli), m. a Milano. Nella opera *Belli divini, sive pestilentis temporis accurata et luculenta speculatio* dedicata al granduca di Toscana Ferdinando II (Firenze 1633) esponendo i doveri dei vescovi, dei parroci, di tutti i fedeli durante le pestilenze, viene a difendere l'opinione già avanzata da Th. Raynaud (*De martyrio per pestem*, Lyon 1630) secondo la quale il cristiano che muore assistendo gli appestati merita lo stesso culto reso ai martiri della fede. L'opera di M., come quella del Raynaud, fu messa all'Indice, « donec corrigatur » (decr. 11-III-1647): cf. Benedetto XIV, *De beatif.* l. III, c. XI, n. 7. La stessa sorte toccò (decr. 23-VIII-1645) a un'altra opera del M., *De sacramento Ordinis absolutissimum opus* (Firenze 1634), che, tranne alcune espressioni inesatte, fu giustamente lodata. Lascio ancora : *Gymnasticae de Deo Trino disputationes ad mentem Angelici Doctoris* (Firenze 1635) e *Philosophica de pestilentia problemata* con l'aggiunta di storie della peste tratte da Tucidide, Procopio, Evagrio (ivi 1635) — O. Premoli in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2008 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 650.

MARCHISIO Clemente (1833–1903), n. a Racconigi (Torino), m. a Rivalba Torinese. Primo di 5 fratelli, fu cresciuto nella pietà e avviato agli studi ecclesiastici. Ordinato sacerdote (1856), si preparò al ministero nel Collegio dei sacerdoti di Torino, sotto la guida del Cafasso (v.), indi esercitò con grande zelo la cura d'anime a Cambriano, a S. Maria in Vigona e infine ebbe (1860) la parrocchia di Rivalba dove per 43 anni diede splendido esempio di tutte le virtù pastorali, pur tra mille difficoltà e contraddizioni. Per impedire che le fanciulle cercassero lavoro nelle metropoli, dove troppo spesso trovavano la corruzione, aprì per esse un laboratorio di tessitura. La direzione e l'assistenza spirituale fu affidata alle suore istituite da Fed. Albert, che la tennero proficuamente per 5 anni. Venendo queste a mancare, il M. le sostituì con un gruppo di giovani scelte tra le più pie e le più prudenti : era il primo nucleo dell'istituto delle ***Figlie di S. Giuseppe***, che, con l'approvazione dell'arcivescovo, veniva eretto nel 1877. Nelle sue peregrinazioni missionarie il M. aveva notato che i paramenti sacri, le candele, gli altri oggetti del culto non erano curati come si conveniva e che la materia del sacrificio eucaristico, il pane e il vino, era indegnamente confezionata o addirittura mistificata sì da rendere invalida la consacrazione. Perciò nel 1880 assegnò come fine al suo istituto la confezione del pane e del vino per la Messa, la preparazione dei paramenti e degli altri oggetti pertinenti al culto. L'idea rispondeva a un largo bisogno, e l'istituto si diffuse rapidamente a Torino, a Roma, in molte altre diocesi. Dalla S. Sede ebbe nel 1901 il decreto di lode, e nel 1907 l'approvazione. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congr. dei Religiosi, Roma 1942²), p. 86, n. 634) contava 447 religiose (di cui 27 novizie) in 28 case (e 1 di noviziato).

Del fondatore è introdotta (28-IV-1944) la causa a Roma: AAS 36 (1944) 267-69. — D. Franchetti, *Il santo prevosto di Rivalba Torinese*, Torino 1933.

MARCHTAL (*Marchtallium*), oggi *Obermarchtal*, nel Würtemberg (dioc. di Costanza), celebre abbazia di Benedettini (prima del 776), fondata da Halaholfus e dalla sua moglie Hitta (o Ildeberga), passata nel 1170 ai Premostratesi, soppressa nel 1803. — Cottineau, II, 1739. — *Liber fundationis seu Annales Ecclesiae Marchtallensis* (dal 992 al 1229, continuati fino al 1299), in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XXIV, 662-83.

MARCIA: forma musicale di carattere sostenuto, che dovrebbe accompagnare il passo di moltitudini che marciano a passo cadenzato. Nella musica religiosa vi è la *M. processionale*, generalmente per strumenti a fiato e ottoni, che accompagna processioni o cortei religiosi. La *M. solenne* per organo serve per conferire maestà al principio o alla fine di funzioni religiose; la *M. nuziale* nei riti nuziali (la famosa M. nuziale di Mendelssohn fa parte della composizione profana «Sogno d'una notte d'estate»), la *M. funebre* nei riti omonimi (molto nota e caratteristica una «Marche funèbre et chant séraphique» di A. Guilmant, che viene sovente eseguita nei concerti d'organo). La *M. pontificia* si suole eseguire dalle trombe d'argento in S. Pietro all'entrata del Papa; dall'anno santo 1950 è stata adottata ufficialmente quella composta da C. Gounod per l'incoronazione di Pio IX.

MARCIA (*M. Ceionia*), figlia di Sabiniano, che fu «libertus Augustorum» (Lucio Vero e Marco Aurelio?). Schiava di Ummidio Quadrato, che fu ucciso dopo la scoperta della congiura contro l'imperatore, nel sequestro dei beni fu riservata a Commodo, di cui fu moglie legittima, come pare, benchè morganatica. M. dominò il consorte almeno dal 183 fino alla morte (192). «Di M. si narra che avesse molta simpatia per i cristiani e facesse loro gran bene, essendo onnipotente sull'animo di Commodo» (Dione Cassio, *Hist. rom.*, LXXII, 4). A tale influenza di M. si deve la tranquillità goduta dai cristiani sotto il regno di Commodo (180–192); cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 21, PG 20, 485. Infatti M. era cristiana, se non per il battesimo, almeno per simpatia e forse per la fede, benchè i suoi costumi non fossero cristiani. È vero che sotto Commodo non mancarono dei martiri (ad es. quelli di Scilli in Africa, il senatore Apollonio a Roma). Ma in quel tempo si verificano fatti che fanno pensare che i cristiani godessero di una potente protezione: noti cristiani vivono alla corte coprendo uffici importanti, come il liberto Prosene; in Africa i proconsoli suggeriscono ai cristiani i modi per essere assolti, senza tradire la loro fede; per la prima volta si concede la grazia a cristiani già condannati ai lavori forzati nelle miniere della Sardegna; secondo Ippolito (*Philosoph.*, IX, 12, PG 16, 3382 CD), papa Vittore presentò a M. «amante di Dio», la lista dei cristiani da liberare e il prete Giacinto, padrino e amico di M., andò in Sardegna a prenderli: tra essi c'era il futuro papa Callisto.

Secondo Dione Cassio, Lampridio ed Erodiano, che pure non s'accordano sui nomi dei congiurati, su i particolari e gli scopi del delitto, M. è indicata unanimemente come responsabile dell'uccisione di Commodo; perciò fu tolta di mezzo, coi correi, da Didio Giuliano all'avvicinarsi di Severo, di cui questi temeva l'ira. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, I, col. 2860-2862; X, col. 1825-1831. — P. Allard, *Histoire des persécutions*, 1911⁴, I, p. 480-483. — F. Bassiani, *Commodo e M. Una concubina augusta*, Venezia 1905. — Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, I (Torino 1937) 316 s.

MARCIANA, Santa, vergine, nativa della Mauritania, martire sotto Diocleziano a Cesarea di Maurit. (oggi Cherchel). Com'ebbe a notare G. De Guibert in *Analecta Bolland.* 24 (1905) 262 s, M. fu tra i Santi africani venerati come Santi locali in Spagna (M. a Toledo), mentre non vi furono una M. d'Africa e una di Toledo, ma la sola M. africana. Ben, dunque, al 12 luglio, festa di M. a Toledo, gli Acta SS. *Jul.* III (Ven. 1747) 244 s, accennano alla questione e ripongono M. tra i Santi *in alios dies rejecti*. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 13. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 163 (all'11 luglio). — *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5257. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 9, p. 568-570, con l'*Inno* tolto dal breviario toletano.

MARCIANITI, v. Messaliani.

MARCIANO, imperatore d'Oriente (450–457). Era senatore quando, a c. 60 anni, sposò Pulcheria (v.), sorella di Teodosio II. La lotta monofisita aveva di recente visto le violenze di Dioscoro (v.), patriarca d'Alessandria, e il Latrocinio efesino (v.). La situazione cambia coll'avvento di Pulcheria e M.: son ristabiliti i buoni rapporti di Bisanzio con Roma, viene accettato il «tomo» di papa Leone (v.) e si concorda la convocazione del conc. di Calcedonia, che colpirà l'eresia dei monofisiti (v.).

In politica, M. ebbe noie gravi da Attila, re degli Unni, a cui Teodosio II pagava un tributo per tenerlo tranquillo. M. si rifiutò di continuare in quell'umiliazione. Attila si pose in armi: la sua campagna si svolse non in Oriente ma in Occidente, dove fu sconfitto dal generale Ezio ai Campi Catalaunici. Nel 452 Attila è in Italia e M. si affretta a spedirgli contro un esercito. Questa minaccia, congiunta all'intervento di papa Leone (v.), persuase Attila a ritirarsi. Il regno di M. fu per il resto pacifico.

Nel 1818 nella villa del Gernetto si trovarono tre monete d'oro di M., sul rovescio delle quali è la Vittoria Augusta con la croce in mano. — Cf. Hefele-Leclercq, II, 630-880, passim.

MARCIANO, Santi: — 1) M. († 465), sacerdote ed economo maggiore della chiesa patriarcale di Costantinopoli, la *Hagia Sophia*. Dovendo, per ufficio, amministrare i beni di tutte le chiese della città e provvedere alle necessità del patriarcato, fu molto benefico verso i poveri. Costruì anche edifici sacri. Secondo il Baronio, M. fu per qualche tempo filonoviziano. Sembra che non sia stato scrittore d'*Inni*, come si credeva. — *Martyrol. Rom.*, Bruxelles 1940, p. 14 s. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 10, p. 607–617. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 9 *Jan.*, col. 379 s. — Simeone Metafraste, *Vita M. presbyteri*, PG 114, 429-456; è la *Vita* riprodotta in Acta SS.: *Bibl. Hag. Graeca*², n. 1034. Quivi (n. 1033) è indicata la *Vita* più primitiva. — A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, IV (Pietroburgo 1897) 258–277, V (ivi 1898) 402-404. — M. è ricordato anche nel menologio imperiale bizantino, cf. *Analecta Bolland.* 57 (1939) 234. — J. Lebon, *Le moine S.*

Marcien, in *Miscellanea A. De Meyer*, I (1946) 181-93.

2) M., martire di Nicomedia. v. Luciano, M. e CC.

3) M., quarto vescovo di Ravenna. Sembra che il suo culto non sia anteriore al sec. IX: Agnello nel *Liber Pontif. Ecclesiae Rav.*, non sa indicarne il luogo della sepoltura, dal che si può dedurre che M. non aveva ancora (sec. IX) culto. Circa la sua identificaz. con M. di Tortona, v. questa voce — *Martyrol Rom.*, Bruxelles 1940, p. 221 s. — Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 22, p. 127 s. — H. Delehaye, *L'hagiographie ancienne de Ravenne*, in *Analecta Bolland.* 47 (1929) 22-24 e 29.

4) Un M., santo locale di Tortona, forse martire, solo tardivamente fu creduto primo vescovo di questa città. Di lui non si hanno notizie. La *Passio* (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 5262), tratta da quella dei SS. Faustino e Giovita (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 2886) lo colloca nella seconda metà del I sec., ma essa non è storicamente attendibile. Il Savio crede che M. di Tortona non sia altri che il M. confessore e vescovo di Ravenna, (v. sopra), il corpo del quale, rapito da un re longobardo, sarebbe stato regalato ai Tortonesi. Il Lanzoni crede assai improbabile quest'identificazione. Festa 6 marzo. — *Martyrol Rom.*, Brux. 1940, p. 86 s. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 421 s. — F. Savio, *La légende des SS. Faustin et Jovite*, in *Analecta Bolland.* 15 (1896) 5-72, 113-149, 377-399; per altri studi, cf. ivi, 22 (1903) 488 s e 33 (1919) 450-472. — Lanzoni, II, 821-826.

5) M. e Martirio, SS., detti i SS. Notari, furon due chierici anagnosti e notari del patriarca Paolo di Costantinopoli, i quali, secondo Sozomeno, ne condivisero le tribulazioni e l'esilio, finchè subirono la morte (c. 351) per denunzia calunniosa di Macedonio, vescovo scismatico di Costantinopoli, quali autori del tumulto popolare culminato nell'eccidio del generale di cavalleria Ermogene.

Un Μαρτύριον recentemente studiato, afferma, nella recensione più diffusa, ch'essi furono decollati perchè, discepoli di Paolo e interrogati dal prefetto del pretorio Filippo in nome dell'imperatore filoariano Costanzo II, risposero: « Con gli ariani non comunichiamo ». Sembra che le due informazioni siano facilmente concordabili.

Le due fonti, poi, concordano nel designare la località del sepolcro davanti alle mura di Costantinopoli, sul quale S. Giov. Crisostomo eresse una chiesa ultimata dal suo terzo successore Sisinnio. Sozomeno specifica, inoltre, che M. era cantore e lettore delle SS. Scritture e Martirio era suddiacono. Festa 25 ottobre. — *Martyrol. Rom.* Brux 1940, p. 476 s. — Acta SS. *Oct.* XI (Parisiis et Romae 1870) *die* 25, p. 569-577. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinop*, Bruxellis 1902, p. 161 s. - Sozomeno, *Hist. eccles.*, IV, 3 ; PG 67, 1113-1116 — Simeone Metafraste, *Martyrium M. et M.*, PG 115, 1289-1293 (*Bibl. Hag. Graeca*², n. 1029). — Tillemont, VI, 397 399. — P. F. de' Cavalieri, *Il martirio dei SS. Notari*, in *Analecta Bolland.* 61 (1946) 132-175, con introduzione e testo; v. anche, ivi 25 (1906) 190 s.

6) M., Nicandro, Apollonio e Compagni, furono, sotto Diocleziano, martiri nella Mesia, dove erano festeggiati il 5 e il 10 giugno (il 17 a Durostoro). Per qualche equivoco, furon considerati martiri egiziani e tali li presenta la *Passio* leggendaria. Essi furono fin dal IV sec. venerati anche in Italia: il loro sepolcro fu indicato in cittadine della Campania e specialmente a Venafro. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 224 s. — *Maryr. Hieron.*, ivi 1931, p. 304-06. — Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 5, p. 419-421. — A. Poncelet, *Passio*, in *Analecta Bolland.* 28 (1909) 471-475. — H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, ivi 31 (1912) 268-272. — P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. IV, Roma 1912, p. 141-157. — *Analecta Bolland.* 38 (1920) 386 e 400; 40 (1922) 55 ss. — Lanzoni, I, 176 s. — v. Iperechio, 2.

MARCILLAT (*de*) **Guglielmo**, O. P. (1470–1529), n. nel castello di La Châtre nel Bourbonnais, m. ad Arezzo. Avviato all'arte vetraria, vestì presto l'abito domenicano forse per sfuggire alla giustizia. Acquistatasi fama di valente artista, venne in Italia chiamato da Giulio II. Lavorò successivamente a Roma (1508–16), ove si perfezionò nel disegno e nella pittura, a Cortona (1516–17) e ad Arezzo (1517-29), sua patria adottiva. Le pochissime vetrate rimaste, alcune a S. Maria del Popolo a Roma (quelle di Cortona emigrarono all'estero), altre nel duomo e in varie chiese di Arezzo, bastano per confermare il giudizio della critica che fa del M. l'insuperato maestro dell'arte vetraria. — Vasari, *Vite*, ed. Sansoni, IV, 417-30. — V. Marchese, *Memorie dei più insigni pittori*, I (Bologna 1878) 468-83. — Enc. Ital., XXII, 250.

MARCIONE (c. 85–c. 160), l'avversario più potente della Chiesa nel II sec., 1) nacque a Sinope, sulle rive meridionali del Mar Nero. Epifanio racconta (da interpretarsi forse allegoricamente) che suo padre, vescovo, lo scomunicasse per aver egli sedotto una fanciulla. M. lasciò Sinope e divenne commerciante, armatore e noleggiatore di navi. Arricchì molto. Entrato in conflitto con Policarpo (v.), questi lo considerava come « il primogenito di Satana » Presentatosi come cristiano alla Chiesa di Roma, donò a quella comunità ecclesiastica la somma di duecentomila sesterzi. Ma sordamente elaborava le sue *Antitesi* e il suo testo della Sacra Scrittura. Uscito dall'ombra, nel luglio del 144 si presentò ai presbiteri romani dichiarando l'inconciliabilità della fede rivelata da Gesù Cristo e da S. Paolo col patrimonio religioso d'Israele accettato dalla Chiesa. Gli fu opposta una armonica interpretazione dei passi del Vangelo da lui invocati (Lc V 36, VI 43). Mostrandosi renitente, fu scomunicato (144), previa restituzione della somma da lui donata alla comunità.

Uomo d'azione, fondò numerose Chiese, solidamente costituite, con fanatismo. La diffusione della setta fu molto rapida. Di M., storicamente, non si sa più nulla. Dovette morire verso il 160.

2) Essendo perduti i suoi scritti originali, per comprendere e ricomporre la sua dottrina dobbiamo rifarci ai libri *Adversus Marcionem* di Tertulliano (v.). Egli poneva una opposizione tra i due Testamenti, dando una interpretazione puramente letterale (non tipologico allegorica) dell'A. Test. Il Dio dei giudei, il creatore, non è il Dio dei cristiani, nè il Padre del Cristo. Questo dogma fondamentale del suo sistema egli espose nelle *Antitesi* : complesso di testi dell'Antico e del Nuovo Testamento contrapposti per far risaltare il contrasto delle due Leggi e la distinzione dei due dèi. Assertore di un gretto e pedante letteralismo, passa

in rivista tutta la storia della rivelazione divina, pronto a cogliere in fallo il Dio giusto e i suoi profeti. E per dare una base biblica alle sue elucubrazioni, spesso irruenti e rettoriche, costruì una Bibbia sua, rifiutando l'Antico Testamento, e del Nuovo accettando solo il Vangelo di S. Luca (parzialmente), dieci epistole di S. Paolo variamente da lui manipolate (escluse le pastorali e la lettera agli ebrei). Una Bibbia non critica, dunque, ma orientata secondo le sue fissazioni teologiche.

Crede M nel dualismo: il mondo invisibile è opera del Dio supremo, e il mondo visibile è creato dal demiurgo, signore e padrone della materia. Il demiurgo è il Dio giudaico. Gesù è il figlio del Dio buono e supremo, e la sua predicazione è il contrapposto della predicazione del demiurgo. La Redenzione è il riscatto dell'uomo dalla potenza del demiurgo. Gli Apostoli per altro non hanno conservato la purezza della parola e dell'opera di Gesù venendo a compromessi con la legge giudaica, e quindi col demiurgo. Solo Paolo, nell'assemblea di Gerusalemme e in seguito, ha predicato il vero Vangelo, la cui essenza è la salvezza mediante la fede, perchè basta credere ed amare. Una classe privilegiata, la vera Chiesa, quella fondata, dopo centoquindici anni e sei mesi e mezzo, da M., è la genuina società di Dio.

3) La rapida diffusione del marcionismo si spiega non solo con lo slancio impetuoso del fondatore, ma anche con l'imprudenza dei primi cristiani o con la loro ignoranza circa la storia e la legislazione giudaica. Dalla metà del III sec. il marcionismo entrò nella fase discendente, almeno in Occidente, continuando però in Oriente, specialmente nella Siria meridionale e nella Palestina, a vivacchiare. Alla fine del IV sec., per opera delle persecuzioni e per la reazione cattolica, la decadenza del marcionismo precipita.

Come marcioniti sono ricordati Apelle, Polito, Basilio, Syneros (da Eusebio), Prepone (da Ippolito), Lucano (da Tertulliano), Pitone e Blasto (da Teodoreto), Teodozione prima del suo passaggio al giudaismo (da Epifanio), il diacono Ambrogio prima di essere convertito dall'amico Origene (Girolamo, *De viris ill.*, 56)... Poterono acquistarsi ammirazione per il loro ascetismo (i più pericolosi eretici furono quelli che condussero una buona vita, osservava Origene), anche se presso qualche setta l'ascetismo apparente era un vizio nascosto. Gareggiarono cogli ortodossi nel resistere alle persecuzioni ed ebbero i loro martiri. La lettera della chiesa di Smirne, dalla quale Eusebio (10, PG 20, 1497) tolse la storia del martirio di S. Policarpo, parla di un marcionita, Metrodoro, che morì di fuoco nella medesima persecuzione (Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 15, PG 20, 561 A). E quando più tardi i montanisti per difendere la loro ortodossia appellavano ai loro martiri, lo stesso fecero i marcioniti (ivi V, 16, PG 20, 472 C). Il vescovo Asclepio sotto Diocleziano fu bruciato a Cesarea di Palestina (*De martyr. Palestinae*, 10, PG 20, 1497)... Alla fine della persecuzione di Diocleziano i marcioniti ebbero un intervallo di pace. Un'iscrizione trovata in un villaggio della Siria, scritta in greco, parla di una *sinagoga* di marcioniti che là esisteva verso l'anno 318. Con il trionfo del cristianesimo sotto Costantino, i marcioniti non ebbero più libertà di culto. Quell'imperatore (Eusebio *De vita Const.*, III, 64, PG 20, 1140) proibì le loro adunanze religiose, pubbliche e private; i loro templi dovevano passare ai cattolici. La eresia rimase assorbita dal Manicheismo (v.). Tuttavia la setta non era ancora del tutto estinta nel sec. V, perchè Teodoreto di Ciro, scrivendo a papa Leone (*Epist. 113*, PG 83, 1316 C) si vanta di aver convertito più di mille marcioniti; altrove narra che abitavano otto villaggi e parla di un vano tentativo fatto dal Crisostomo per convertirli (si tratta di piccole comunità). Nel concilio Trullano del 692 si parla di provvedimenti per riconciliare i marcioniti. Tracce di essi si riscontrano nel Khorasan ancora nel sec. X.

4) Combatterono il marcionismo, in trattati speciali o data occasione, quasi tutti gli scrittori ortodossi; tra i primi Dionigi a Corinto, Ireneo a Lione, Teofilo ad Antiochia, Filippo di Gortina in Creta, Tertulliano in Africa, Giustino, Ippolito e Rodone a Roma, lo stesso eretico Bardesane a Edessa... Cf. anche M. Rist, *Pseudepigraphic refutations of marcionism*, in *Journal of religion*, 22 (1942) 39-62. — R. M. Grant, *Second century christianity*, London 1946, con testi marcioniti e antimarcioniti. — Un *Adversus Marcionem*, poema in 5 libri, falsamente attribuito a Tertulliano (ed. princeps, Basilea 1564 a cura di G. Fabricius; nuova ediz. con commento, a cura di M. Müller, *Untersuchungen zum « Carmen adv. Marcionem »*, Leipzig 1936) redatto (in Gallia? da un certo Victorinus?) nel sec. V (o IV, come piace a Muller), non fornisce nuove notizie e contiene inesattezze. Riferisce S. Isidoro (*De vir. ill.*, 8) che un *Victorinus episcopus* redasse in versi due opuscoli « admodum brevia », uno contro i manichei, l'altro contro i marcioniti (il *carmen* succitato?). M. aveva subito l'influenza dello gnostico Cerdone (v.). Forse a questa influenza si devono gli innegabili contatti del marcionismo con le dottrine iraniche del Manicheismo (v.) e con lo Gnosticismo (v.).

5) Probabilmente l'importanza storica del marcionismo e la gravità del pericolo marcionita (di cui è segno la vastissima, insistente risonanza che ebbe M. presso gli scrittori cristiani dei primi secoli) non consistette in una particolare originalità e potenza delle sue idee speculative — che in verità si riscontrano, esplicite o implicite, anche nei sistemi gnostici allora fiorenti — bensì nella stretta organizzazione societaria chiesastica che M. seppe dare alle idee gnostiche personali e comuni. Gli altri gnostici erano filosofi e visionari che fondarono « scuole », in generale effimere. M fu un capo che fondò una « chiesa », la prima grande chiesa cristiana dualista, che, sotto varie forme mimetiche o equivalenti, durò parecchi secoli, il principale veicolo che conservò e trasmise le idee gnostiche (cf. St. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, vers. franc., Paris 1949, p. 14 s).

6) Non era nel gusto di M. fantasticare sulle genealogie degli « eoni » per popolare con essi l'universo. Il suo sistema metafisico teologico era semplice, non molto superiore all'empirismo religioso-morale del popolo. Come il lettore volgare, s'era lasciato impressionare dalla diversità tra i messaggi dell'Antico e quelli del Nuovo Test. e non potè rassegnarsi a credere che questo fosse il « compimento » di quello (v. Legge mosaica); lo stesso Messia, previsto nell'A. Test. quale re guerriero vendicatore, come poteva essere identificato con Gesù? Del resto, il problema del Male (v.) e della materia è sempre in agguato nelle anime sprovviste di solida specu-

lazione, per scandalizzarle e per installarle nella concezione dualistica: questo mondo visibile è una realtà crudele, governata dal principio meccanico della retribuzione; v'è poi il cielo del Dio creatore, del demiurgo, dell'inflessibile Jahvé ebraico; v'è infine il vero Dio, il buono «straniero» a questo mondo, dolce, misericordioso, che esiste da sempre ma che si è rivelato quando inviò sulla terra nel 15° anno di Tiberio, sotto forma di un corpo apparente, il suo Spirito, cioè Gesù Cristo, per opporre un Vangelo d'amore al duro messaggio di Jahvé.

Dualismo netto, ma diverso dal comune dualismo gnostico e manicheo: è messo in opposizione non tanto il bene col male, lo spirito con la materia, quanto la misericordia con la giustizia, l'amore con la crudeltà. Senonchè, nonostante questa diversità, il comportamento pratico finiva per essere identico nello gnosticismo e nel marcionismo. Che il mondo sensibile si dichiarasse «malvagio» (come volevano gli gnostici-manichei), oppure semplicemente «giusto» o «crudele», non toglieva che si dovesse pur sempre fuggire da coloro che aspiravano ad unirsi col «bene» (gnostici) o col «buono straniero» Gesù (marcioniti). Ogni concessione ai piaceri terreni è micidiale; per non aiutare il demiurgo nella sua opera infausta, bisogna astenersi dal matrimonio e dalla procreazione; per aderire interamente a Cristo bisogna rinunciare al mondo con l'astinenza dal vino e dalla carne, coi digiuni, con l'ascetismo più severo. Questo è l'ideale del marcionita battezzato «credente» ed «eletto». Naturalmente, con una sì severa concezione della rinunzia, i battezzati dovevano essere pochi: i più preferivano differire il battesimo al punto di morte o a quando le circostanze rendevano più facile adempierne gli impegni ascetici (la qual pratica era, del resto, a quel tempo assai diffusa nella cristianità). La distinzione gnostica fra «pneumatici», «psichici» e «ilici», ritorna fra i marcioniti, che si distinguono in «eletti», «semplici credenti», «increduli»; ma qui la distinzione non significa tanto la sorte predestinata a ogni membro, quanto il suo posto nella organizzazione ecclesiastica.

7) Ben presto il dualismo specifico di M. perdette le sue caratteristiche originarie e scivolò verso forme più comuni e più grossolane. Già agli inizi del III sec. il Dio «giusto», opposto al Dio «misericordioso», tendeva a diventare il Dio «malvagio» o «Satana», opposto al Dio «buono», al buono «straniero». Inoltre il marcionismo si imbastardiva con contaminazioni iniziatiche e magiche, con fantastiche speculazioni cosmogoniche, con gravi violazioni dell'ascetismo programmatico, con eccentrici sviluppi del pensiero di M., che originarono varie sette. Ad es., poichè Jahvé era il nemico del Dio vero, i nemici di Jahvé, cioè i malvagi dell'Ant. Test., furono elevati alla gloria di amici di Dio, di eroi, meritevoli di venerazione: Caino, i Sodomiti, gli Egiziani... furono oggetto di culto da parte di sette marcionite; questi, non già i giusti o i patriarchi dell'Ant. Test, furono liberati da Gesù quando discese agli inferi. Speciale devozione si ebbe il serpente che nel paradiso terrestre si prodigò per dare ad Adamo ed Eva quella conoscenza di cui il crudele Jahvé li privava (v., ad es., Cainiti, Ofiti).

8) Ciò che caratterizza il puro marcionismo è l'intensità con la quale M. provò la disperazione della Legge antica e ricorse all'amore come a unica salvezza. Per questo aspetto, nota Harnack, M. appartiene alla famiglia spirituale di Lutero, di Kierkegaard.

Bibl. — Fonti e letteratura antica, presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2009–32. Rimangono ancora fondamentali, per l'ampiezza del materiale raccolto, gli studi di A. v. Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924 (nella seconda parte si tenta di ricostruire sulle fonti indirette i libri perduti di M.: *Apostolicum*, *Evangelium*, *Antitheses*), e *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1923, benchè l'interpretazione generale di M. sia inficiata da grosse esagerazioni e da gratuite ipotesi: la setta marcionita servì di modello alla Chiesa nel compimento della sua organizzazione e perfino della sua unità; M. diede la prima versione latina delle epistole paoline; il canone biblico della Chiesa è ispirato a M., autore del primo canone del N. Test.; il testo di Luca e di Paolo, rimaneggiato da M., influì sulla determinazione del testo canonico e sulle versioni latine del N. Test.; M. attirò l'attenzione cristiana sul valore della Redenzione, sulla bontà di Dio e sull'amore dei cristiani verso Dio, che erano concetti troppo poco notati nel sec. II; M. precorre nel II sec. l'opera di Lutero... Cf. la critica, in generale eccellente, di E. C. Blackmann (v. sotto). — Circa l'influenza, del pari esagerata, attribuita a M. nella latinizzazione della Chiesa Romana, v. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1948) 100-111. — A proposito di questa infatuazione panmarcionita, oggi in verità di molto mitigata, che ruba alla Chiesa ciò che ha di più caro e di migliore per darlo a M., va qui appena ricordato che J. Turmel, sotto il pseudonimo di H. Delafosse, nelle opere: *Nouvel examen des épîtres pauliniennes* (in *Rev. de l'hist. des relig.* 1924, p. 193–224), *Les écrits de S. Paul* 1926-28, 4 voll., *Le IV évangile* 1925, *Les lettres d'Ignace d'Ant.* 1927, sostiene che: a M. si deve la prima edizione, se non la redazione stessa, delle epistole paoline; l'edizione marcionita conterrebbe il testo paolino originario con le interpolazioni di M.; l'edizione cattolica di S. Paolo sarebbe una rielaborazione dell'ediz. marcionita (ad essa, dunque, posteriore) con interpolazioni cattoliche (affine è l'opinione di P. L. Couchaud, *Les premiers écrits du christianisme. La I édit. de S. Paul*, Paris 1930); il IV vangelo, nella sua prima redazione, sarebbe opera marcionita compilata quando M. era ancora in Asia; le lettere di S. Ignazio sarebbero opera di un Teoforo, vescovo marcionita di Siria, interpolate da un cattolico. Opinioni che ebbero il loro quarto d'ora di voga. La priorità della versione latina marcionita su quella cattolica (Tertulliano le aveva sott'occhio ambedue, anche se nel *Contra Marcionem* cita la seconda per combattere il nemico con le stesse sue armi: v. H. von Soden, sotto) e la dipendenza di questa da quella non si fonda su alcuna prova ed è inverosimile: come pensare che un cattolico, risoluto a tradurre in latino il testo genuino di Paolo e di Luca per opporlo alla propaganda marcionita, si sia fondato proprio sulla versione di M., della quale voleva annullare gli effetti deleteri sostituendola con una versione più sicura? e se pure ebbe sott'occhio la versione di M., non potè che rilevarvi errori e lacune. In favore della priorità della versione marcionita e della sua diffusione nel mondo latino si volle trarre una prova anche dai prologhi, dichiarati marcioniti, alle epistole paoline, i quali compaiono nella maggioranza dei nostri mss. latini. Senonchè l'origine marcionita di quei prologhi (proclamata per la prima volta da Dom. de Brûyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, in *Rev. bénéd.* 1907, p. 1-16, riconfermata da Corssen in *Zeitschr f. die*

neutest. Wiss., 1909, p. 36 ss. 97 ss., accettata da moltissimi critici e da Harnack) è tutt'altro che provata: secondo MUNDLE (*Die Herkunft der marcionitischen Prologe zu den paulinischen Briefen*, in *Zeitschr. f. die neutest. Wiss.* 1925, p. 56 ss), seguito da LAGRANGE (*Les prologues prétendus marcionites*, in *Rev. bibl.* 1925, p. 161 ss.), quei prologhi dipendono dall'*Ambrosiaster* e pertanto non sono anteriori al sec. IV. Comunque sia, i loro presunti indizi marcioniti dovevano essere ben tenui perchè quei prologhi fossero accolti dalla cattolicità, e allora si domanda come potè apparire ai moderni critici la loro origine marcionita che non fu sospettata dai lettori cristiani antichi? e perchè mai i cattolici ricorsero ad essi, che del resto sono abbastanza vuoti ed insignificanti, quando potevano facilmente disporre di prologhi più pertinenti, più completi e più sicuri? Eppure il vezzo panmarcionita fa ancora capolino qua e là anche presso autori dotti e di solito vigilanti. Cf. ad es., A. PUECH, *Hist. de la litt. grecque chrét.*, I, p. 493: « non si può negare che M. ... abbia esercitata una azione sulla Chiesa cattolica e contribuito ad accelerare il movimento che portava la Chiesa a canonizzare i Vangeli e le epistole e a formarne una raccolta strettamente limitata ». Certamente M. fu il primo a costituire un « elenco » preciso (benchè impoverito) dei libri canonici, ma la concezione della « canonicità » è ben anteriore a M. e indipendente da lui (tant'è vero che condusse la Chiesa a costituire un « elenco » ben diverso da quello di M.). v. anche J. KNOX, *Marcion a. the New Test. An essay in the early history of the canon*, London 1943. — A. J. B. HIGGINS, *The latin text of Luke in Marcion and Tertullian*. in *Vigiliae christ.* 5 (1951) 1-42 — M J. LAGRANGE. *Histoire anc. du canon du N. Test.*, Paris 1933, p. 45 ss. — ID., *St. Paul ou Marcion*. in *Rev. bibl.* 41 (1932) 5-30. — H. VON SODEN, *Der latein. Paulustexte bei Marcion u. Tertullian*. in *Festgabe f. A. Jülicher*, Tübingen 1927, p. 229-81. — E. C. BLACKMANN, *Marcion and his influence*, London 1949; ottimo riesame di tutti gli aspetti del marcionismo e critica delle interpretazioni di Harnack (benchè anche l'autore riconosca a M. il merito di aver esaltato l'amore di Dio e l'importanza della Redenzione, come se Giovanni Apostolo, Papia, Ignazio, Policarpo, Clemente, ecc. avessero avuto bisogno di questa lezione!). — G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de St. Irénée au conc. de Nicée*, Paris 1947 (v. indice dei nomi).

MARCO (S.), Evangelista. I. Il personaggio — II. Il culto. — III. Il Vangelo.

I. Il personaggio. M. È un giudeo-cristiano palestinese, discepolo degli Apostoli, presentatoci dagli Atti come *Giovanni* soprannominato M. (Atti XII 12, 25, XV 37) o, semplicemente, come *Giovanni* (XIII 5, 13) oppure come M. (XV 39). Appare in stretta relazione con Barnaba (ivi XV 36-40): ce ne dà la ragione S. Paolo che lo dice (Col. IV 10) cugino (o nipote) di BARNABA (v.). Ha relazioni pure con Pietro: sua madre possiede in Gerusalemme una casa dove il capo degli Apostoli si rifugia dopo la liberazione miracolosa dal carcere e dove la comunità cristiana già si raduna a pregare (Atti XII 12 ss). Sicuramente M. fu in intimo contatto sin da giovane con la primitiva comunità cristiana. Quando, verso la metà del 40, Barnaba e Paolo vengono in missione a Gerusalemme, lo prendono seco nel loro ritorno ad Antiochia di Siria (Atti XII 25) e se ne servono come aiutante nel loro primo viaggio apostolico in Cipro e nell'Asia Minore (ivi XIII 5). Qui, improvvisamente, M. li abbandona per ritornare a Gerusalemme (ivi XIII 13), forse in seguito a qualche dissenso. Paolo, dovendo iniziare il suo secondo viaggio missionario nel 50, si rifiuta di riprendere M. come compagno; per questa ragione nasce un piccolo dissidio tra Paolo e Barnaba, che si separa e riprende M. ad Antiochia per recarsi con lui a Cipro (ivi XV 36-39). Più tardi (62-63) ritroviamo M. divenuto nel frattempo un maturo e valido missionario, a Roma al fianco di S. Paolo che, prigioniero, lo vuole inviare con un importante incarico a Colossi, in Frigia (Col IV 10). Pochi anni dopo ancora Paolo prega Timoteo, che si trova ad Efeso, di condurgli M., che gli è « molto utile nel ministero » (II Tim IV 11). A Roma M. è collaboratore e discepolo anche di Pietro, che lo ricorda nella sua prima lettera V 13). Una ricca, quanto antica, tradizione ecclesiastica conferma questo dato (Papia, Canone Muratoriano, S. Ireneo, Clemente Alessandrino . . . v. sotto); mancano ragioni per dubitare che questo M. sia diverso da quello che gli *Atti* descrivono al fianco di S. Paolo.

Più soggette a riserve sono invece altre notizie che ci sono pervenute su M. Secondo Origene e S. Epifanio, egli sarebbe stato uno dei 72 discepoli inviati da Gesù a precederlo in missione (Lc X 1), mentre Papia ci dice che M. non aveva « ne ascoltato mai, nè seguito » il Signore (presso EUSEBIO, *Hist. eccl.*, III, 39, 15). Qualcuno vorrebbe pure vedere M. in quel giovanetto che, la sera dell'arresto di Gesù, seguiva i soldati avvolto in un semplice lenzuolo e che, correndo pericolo di essere preso, era fuggito nudo (Mc XIV 51); l'opinione non è del tutto improbabile (tra gli altri ne è sostenitore ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, II, Leipzig 1907, p. 259), ma è indimostrabile (una migliore interpretazione dell'episodio, solo a prima vista insignificante, è offerta ad es. da HOSKYNS, *L'énigme du Nouveau Test.*, Neuchâtel 1949, p. 68 s).

Dubbia è pure la notizia, fornitaci per la prima volta da EUSEBIO (*Hist. eccl.*, II, 16, 1), che M. abbia fondato la chiesa di Alessandria. Non c'è alcuna traccia di questa tradizione negli scritti a noi conservati di Clemente Aless. e di Origene; Dionigi d'Aless., che pure parla di M. (cf. EUSEBIO, *o. c.*, VII, 25, 15), non ne fa menzione. Non si sa donde abbia tratto Eusebio quella notizia. Nel *Chronicon* (II) egli fissa addirittura la data della missione di M. ad Alessandria: il 42, primo anno di Claudio (quando M. è ancora probabilmente un giovincello, a Gerusalemme); e aggiunge (*Hist. eccl.*, II, 24, 1, e *Chronicon*, II) che l'anno ottavo di Nerone (62 circa) M. ebbe come primo successore Aniano. Non dice che M. allora fosse morto; ciò invece suppone S. Girolamo, mettendosi così in contraddizione con Col IV 10 e II Tim IV 11 (v. sopra). Nullameno a partire dal IV secolo la tradizione della fondazione della chiesa alessandrina da parte di M., domina senza contrasti (cf. *Constit. apost.*, VII, 46; S. EPIFANIO, *De haeresibus* LI, 6). Si chiarifica, contro Gerolamo, che M. aveva lasciato la cattedra di Alessandria solo per recarsi altrove. In ACTA SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 25, p. 346 s), si riporta anche un breve racconto secondo cui M. avrebbe predicato ad Aquileia; quel racconto deve essersi formato negli ambienti veneziani medioevali.

II. Culto. — 1) Nessuno tra gli antichi Padri afferma che M. sia morto martire. Questa notizia compare tardivamente nel *Chronicon paschale* (PG

92, 608) e nel *Martyrium S. M.* (PG 115, 163-170). Tillemont, II, 513, la crede attendibile per essere appoggiata dal Martirologio di Beda, dalla Cronica d'Alessandria, dalla Cronica orientale, da Eutichio. Palladio (*Historia lausiaca*, 113; PG 34, 1218) racconta che il « martyrium » di M., « felice atleta » (espressioni che all'inizio del V sec. sono dette solo dei martiri), è meta ad Alessandria di numerosi pellegrinaggi. Secondo il cit. Martyrium, M., accusato di magia a causa dei suoi miracoli, fu trascinato dai pagani, con una corda legata al collo, sul nudo terreno per un intero giorno e poi ucciso poco fuori Alessandria, a Buculo. Tutti gli antichi Martirologi menzionano M., generalmente al 25 aprile (il Geronimiano lo ricorda al 23 settembre, non si sa per quale ragione). L'anno assegnato per la morte è il XIV (Martir. di Beda), o il XVIII (Martir. Romano) di Nerone. Tillemont (II, 512) opta per il 68.

2) *Reliquie* di S. M. sono segnalate in parecchie chiese (cf. Tillemont, II, 513), ma è soprattutto Venezia che ne vanta il possesso. Gli *Acta S. Petri Alexandrini* suppongono che sul luogo del martirio di M. sorgesse un santuario (PG 18, 461-62), ove si recavano i pellegrinaggi descritti da Palladio (l. c.). Al tempo di Beda (*De locis sanctis*, 19; PL 94, 1189) il corpo vi restava ancora. Poco dopo (c. 815), secondo una relazione sospetta e tardiva, riportata in Acta SS. l. c., p. 353 ss, dei mercanti veneziani avrebbero asportato da Alessandria il corpo del Santo nascondendolo nel fondo di un paniere e, tra varie peripezie e interventi miracolosi di S. M., l'avrebbero recato a Venezia. « Non c'è modo di affidarsi a questo documento che non ha alcun carattere d'antichità e descrive le cose in maniera così pietosa da far molto pensare a una storia costruita a piacere » (Tillemont, II, 513). Di fatto, però, un monaco francese, Bernardo, che compì un viaggio in Oriente nell'870, assicura che allora il corpo non si trovava più ad Alessandria, avendolo rapito i Veneziani (*Itinerarium*, 6; PL 121, 570). A Venezia non si sapeva ove precisamente si trovassero le reliquie. Nel XIV sec. i dogi e i procuratori della repubblica pretendevano di essere i soli a conoscere il luogo dove il corpo si trovava. Vien fatta memoria della traslazione del corpo al 31 gennaio. Di fatto Venezia (v.) eresse a M. il suo più splendido tempio, che è insieme il più insigne ornamento della città, detta per antonomasia « città di S. Marco ».

3) L'*iconografia* del Santo è abbastanza ricca. Quadri famosi sono quelli di Melozzo da Forlì in S. Marco a Roma, di Bartolomeo Vivarini nella chiesa dei Frari a Venezia, del Tiziano in S. Maria della Salute... M. viene di solito rappresentato come un vecchio venerando, calvo, con il suo Vangelo tra le mani; accanto gli sta un leone, suo simbolo come evangelista. Talvolta appare seduto su un trono, come nella scultura quattrocentesca del portale d'ingresso del S. Marco di Roma. Non sempre compaiono i suoi attributi: nel musaico bizantino (X sec.) che sovrasta il portale di S. Marco a Venezia, solo una scritta indica il Santo, che è alla sinistra di Cristo; nella cappella interna di S. Isidoro, invece, un musaico di poco posteriore già lo raffigura col libro. Ricchissimo è lo sviluppo dell'iconografia marciana nell'arte veneta, anche prima del Rinascimento. La basilica di S. Marco e l'inclusa cappella di S. Zeno offrono numerosissimi tipi di rappresentazione.

Cicli di scene sono ispirati alla vita e alla leggenda di S. M., come nei musaici medievali della stessa cappella di S. Zeno. Il Brera di Milano custodisce una *Predica* del Santo ad Alessandria di Gentile Bellini e un *Rinvenimento* del corpo; l'Accademia di Venezia offre due magnifiche tele del Tintoretto con la *Traslazione* del corpo di S. M. da Alessandria a Venezia ed un suo *Miracolo*.

Scarsa importanza iconografica hanno le antiche rappresentazioni di M. nel bassorilievo del Louvre (in cui compare coi 32 suoi primi successori ad Alessandria), nei due lavori del museo archeologico di Milano (cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, I, col. 1120 s) e nelle numerose miniature dei mss antichi. Cf. K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, II (Freiburg in Br. 1926) 434 s.

III. **Il Vangelo secondo M.** — A) ***Autenticità.*** Secondo l'unanime tradizione della Chiesa antica, M., il discepolo di Pietro, è l'autore del secondo Vangelo, intitolato appunto: « secondo M ». La testimonianza più antica da cui dipendono, in parte almeno, le successive, è quella di Papia (presso Eusebio, *Hist. eccles.*, III, 39, 15). Secondo Papia M. fu « interprete di Pietro » e scrisse diligentemente tutto quello che, non essendo egli stato discepolo di Gesù, ricordava dalla predicazione di Pietro circa le parole e gli atti di Gesù, senza tuttavia seguire un rigido ordine [ordine logico, che è invece caratteristica, sottolineata da Papia, del Vangelo di Matteo. Papia non si preoccupa dell'ordine cronologico], e pure senza omettere o falsare alcunchè. L'importanza di questa testimonianza è dovuta alla sua antichità e allo stretto legame che congiunge Papia con la generazione subapostolica. La ripete in sostanza anche S. Ireneo, con la sola aggiunta che M. scrisse il suo Vangelo appena dopo la morte di Pietro e Paolo (*Adv. haer.*, III, 1, 1). La frase mutila che nel Canone Muratoriano si riferisce a M. conferma pure, secondo una probabile ricostruzione, le notizie di Papia. Clemente Alessandrino precisa che furono gli uditori stessi di S. Pietro (dei « cesariani », specifica altrove) a pregare M. di mettere in iscritto gli insegnamenti del suo maestro (presso Eusebio, *Hist. eccles.* VI, 14, 6). Queste ed altre testimonianze concordano tutte nel presentare il Vangelo composto da M. come un diretto riflesso della predicazione petrina. Non c'è dubbio che non si tratti veramente del nostro secondo Vangelo: questi autori citano sovente frasi di un Vangelo « secondo M. » che concordano esattamente con quelle del Vangelo attuale di M.

L'esame interno dello scritto conferma i dati tradizionali. I suoi limiti sono esattamente quelli dei discorsi di Pietro conservatici negli Atti I 21, X 37. L'argomento preferito è quello dei « segni » della potenza di Gesù, su cui anche Pietro insiste (Atti II 22, X 38). Pietro vi ha un posto preminente e la sua figura vi appare vivacissima, colorita di realtà nelle sue virtù generose e nei suoi grossolani difetti. La descrizione poi si distingue spesso per un carattere di rudezza primitiva e di immediatezza, quale si conviene al racconto di un testimone oculare. Talune ridondanze convengono bene allo stile della predicazione orale; la stessa struttura grammaticale lascia trasparire, più che in ogni altro scritto del Nuovo Test., la forma del narrare vivo ed improvvisato. A questo proposito importanti studi recenti di Turner (in *Journal of*

theol. Studies 1924-25, p. 225-31) tendono addirittura a stabilire che notevoli frammenti del secondo Vangelo sarebbero stati scritti originariamente in prima persona.

L'autenticità del Vangelo di M. non è molto combattuta. Ne dubita solo la critica più radicale ed ostile ad ogni dato tradizionale. È ben giustificata la presa di posizione della Pont. Commissione Biblica in suo favore (*Ench. bibl.*, n. 408).

B) ***Composizione.*** Quello di M. è notevolmente più corto degli altri nostri Vangeli. Quasi tutta la sua materia si trova anche in Mt e Lc.). Pochissime sono le notizie che esso ha in esclusiva. Questa è forse la ragione per cui, in confronto degli altri, esso non ha trovato molta attenzione presso gli antichi scrittori ecclesiastici. Prescindendo da IV 1-34, VII 1 23, XIII 1-7, i discorsi di Gesù compaiono in questo Vangelo solo come elemento secondario; spesso M. si accontenta di menzionare che Gesù ha parlato (I 15, 21, II 2, 13, IV 33, VI 2, 34). Per contrapposto i fatti miracolosi spiccano di più presso di lui che presso gli altri sinottici: Cristo vi appare soprattutto (almeno nella prima metà del Vangelo) come l'operatore di miracoli.

1) M. incomincia il suo racconto là dove anche i ricordi del suo informatore Pietro potevano giungere; per questa ragione forse non ha alcun racconto dell'infanzia di Gesù. La scarna relazione sull'attività di Giovanni il battezzatore (I 1-13) forma una specie d'introduzione. Segue (I 14-VI 6 a) un quadro del *ministero di Gesù in Galilea*. L'inizio di Gesù non ancora ostacolato dalle reazioni ostili e perciò pieno di promesse, ha come punto di riferimento Cafarnao (I, 14-45). Ben presto si fa viva l'opposizione dei capi del giudaismo resi attenti e sospettosi per il potente influsso che esercitava sulle folle quel predicatore e taumaturgo; tale conflitto hanno in vista i 5 vivaci dialoghi contenuti in II 1-III 6. Il seguito (III 7-VI 7), formato di pezzi senza idee comuni che servano di base, s'interessa soprattutto alle relazioni di Gesù col popolo. La scelta degli Apostoli ivi descritta (III 13-19) non vuol significare ancora che Gesù, dedicandosi particolarmente ad essi, voglia dimenticare il resto degli ebrei; tuttavia il capitolo delle parabole (IV 1-34), che dà un esempio dell'insegnamento di Gesù, già lascia intendere che una divisione s'è operata tra popolo e discepoli, con danno del popolo (IV 10-12). D'altra parte seguono ancora, in rapida successione, altre impressionanti manifestazioni della potenza divina di Gesù, tra le quali i tre racconti di IV 35-V 43 formano, per l'ampio respiro della descrizione, un gruppo a sè. L'accorata conclusione di questa prima parte mette in rilievo l'insuccesso di Gesù nella sua città natale (VI 1-6 a).

2) Più disarmonica, la seconda parte (VI 6 b-X 52) intende descrivere le *varie peregrinazioni apostoliche di Gesù*, contenute dapprima alla sua terra palestinese, estese poi ai territori pagani confinanti. M. si limita a dare vari esempi del modo meraviglioso di operare del Maestro e delle impressioni suscitate tra le folle. Si delinea però sempre più chiaramente l'insuccesso non solo presso i capi ostili, ma anche presso il popolo che non vuol vedere se non miracoli. Con la disputa di VII 1-23, dopo la quale la rottura definitiva coi farisei si intravvede inevitabile, può considerarsi conchiuso il ministero galilaico di Gesù. Egli lascia la Galilea per i distretti del nord, per mettersi poi in viaggio, con largo giro, verso Gerusalemme. È qui che, come ad una svolta decisiva di tutto il Vangelo, si inserisce l'episodio della professione di fede dell'apostolo Pietro, a Cesarea di Filippi. Da questo momento il tono della narrazione cambia: il tempo dei miracoli è passato e i due unici racconti che ancora vi si riportano (IX 14-29, X 46-52), sono come sommersi in un'atmosfera estranea, così da lasciar l'impressione di episodi caduti fuori contesto. In realtà Gesù è ormai esclusivamente dedicato ai suoi discepoli, che cerca di introdurre nella vera intimità del suo Vangelo, al cui centro sta lui, la genuina concezione della sua dignità, il carattere impegnativo della sua sequela. Si squarcia attorno a lui il velo di grandezza terrena, di cui i suoi discepoli lo avevano rivestito, per lasciare uscire alla luce la figura sconcertante del Figlio di Dio venuto a soffrire. Tre predizioni, (VIII 31 s, IX 31 s, X 32 s), sempre più aperte, dei patimenti imminenti danno il tono a tutta questa parte, che costituisce una specie di preludio al racconto della Passione.

3) Gli *ultimi giorni di Gesù a Gerusalemme* sono seguiti da M. nella terza parte del suo Vangelo (XI-XV). Gesù entra nella città santa trionfalmente accolto, ma l'entusiasmo della folla non è condiviso dai capi, che hanno con il Maestro le ultime, aspre discussioni. Anche Gesù verso di loro abbandona le inutili delicatezze e ne smaschera la perfidia (XI-XII). La nazione prediletta ha definitivamente rifiutato il Cristo e sta attirandosi sul capo la punizione. Ai suoi discepoli Gesù descrive apocalitticamente la prossima fine di Gerusalemme (XIII). Poi sembra arrendersi ai suoi nemici: è la sconvolgente storia della Passione (XIV-XV).

4) Il Vangelo si chiude poi con il breve trionfante annuncio della Risurrezione (XVI 1-8); v. Passione e Risurrezione. È dubbio se quanto segue (XVI 9-20: apparizione di Cristo, missione degli Apostoli, ascensione al cielo) abbia fatto parte del Vangelo primitivo di M. (v. sotto).

Questo schema del secondo Vangelo, che troviamo, anche se disturbato o soffocato addirittura da altri materiali, alla base pure del primo e del terzo, sembra ben corrispondere allo svolgimento, nelle sue grandi linee, del ministero di Gesù. È risaputo che i Vangeli non sono tanto una biografia di Gesù quanto, appunto come dice il loro nome, un annuncio della buona novella cristiana. È perciò difficile ricostruire il seguito preciso dei fatti in essi raccontati. Tuttavia è un errore di certa critica moderna quello di rigettare anche questo schema in cui M. traccia l'evoluzione psicologica generale dell'attività di Gesù: predicazione in Galilea, raffreddamento e incomprensione delle folle dopo il primo entusiasmo, partenza verso le regioni del nord, insegnamento sempre più diretto alla formazione dei discepoli, rivelazione progressiva della missione messianica e della Passione imminente. Lo stesso quadro geografico: Cafarnao, villaggi circostanti, intera Galilea, regioni limitrofe al nord e all'est, infine Gerusalemme, ove avviene la catastrofe, sembra ben corrispondere alla realtà storica e non trova contraddizioni nel Vangelo di Giovanni che, descrivendoci vari viaggi di Gesù a Gerusalemme, li presenta solo come pellegrinaggi in occasione di grandi feste giudaiche, non già come spostamenti motivati dall'evolversi dell'attività pubblica di Gesù. Beninteso, sarebbe troppo ricercare in M. una cronologia o una successione precisa dei

singoli episodi; M. non intende neppure scrivere una « vita ». Nella sua cornice generalissima egli inserisce soprattutto dei « pezzi » staccati, quali probabilmente già vivevano ed erano predicati nella Chiesa primitiva. Non mancano piccole unità letterarie, ma anche queste sono piuttosto determinate dalla somiglianza dei soggetti trattati (cf. i due gruppi di controversie coi farisei, II 1–III 6, XI 27-XII 37), talvolta, ancora più semplicemente, dall'assonanza di certi vocaboli ricorrenti (IX 33–50). PHIL CARRINGTON) protestante), *The primitive christian calendar. A study in the making of the marcan Gospel*, I (Cambridge 1952), pensa addirittura che il Vangelo di M. abbia origine liturgica: sarebbe una serie di letture per le domeniche (con una lettura più lunga, quella della Passione, per Pasqua). Data questa tendenza alla frammentarietà, tanto più degne di attenta considerazione sono alcune brevi sezioni dove le connessioni cronologiche o geografiche, sono scrupolosamente indicate, ((I 21–29, IX 2–29, IV 1, 35); soprattutto l'intero racconto della Passione (XIV-XVI, eccettuato forse il brano XIV 3–9: unzione di Betania) con la narrazione più fluida, incalzante, articolata, sembra ben seguire il reale decorso degli avvenimenti. Paragonato agli altri due Vangeli, quello di M. sembra ad ogni modo contenere un fondo più ricco di reminiscenze personali (quelle di Pietro specialmente) Non è una costruzione artificiale, una « teologia della comunità »: potremmo dirlo una biografia, « se per biografia intendiamo le principali linee di una « vita più che una statica caratterizzazione (F. C. BURKITT).

C) *Caratteristiche formali*. 1) La lingua di M. è quanto di più semplice si possa immaginare: un greco molto popolare (vocabolario povero e talvolta volgare, sintassi elementarissima, paratattica, uniforme, con vari anacoluti, ridondanze verbali, forme inelegantì), influenzato spesso dall'aramaico (sovrabbondanza di pronomi, di forme perifrastiche, di plurali impersonali, di preposizioni imprecise, di participi « grafici ») o talvolta persino dal latino (vocaboli e rare espressioni come in II 23, V 23, XIV 61 s, XV 15-19). Ciò conforta la tradizione che ci indica nell'autore un giudeo palestinese alla sequela di Pietro, a Roma, ma non può portare alla conclusione che il Vangelo primitivo sia stato scritto in araimaico (come sostiene TORREY, *The four Gospels*, London 1933), tanto meno in latino (opinione già di S. Efrem e poi del Baronio, corroborata dalla « subscriptio » di alcuni codici, sostenuta recentemente solo dal COUCHOUD in *Rev. de l'hist. des rel.* 93 [1926] 106–116).

2) Il Vangelo di M. riesce tuttavia ad essere vivo ed efficace: giustamente si vede nel suo autore un testimone oculare. Non mancano brani spogli e concisi (cf. I 16-20, VIII 27-33, XIV 17-25), ma spesso la narrazione è distesa, vivida, ricca di dettagli plastici (cf. IV 35–V 43, VI 17–29, IX 14–29). Non solo la figura di Gesù, ma anche quella di quanti lo attorniano, dei miracolati e dei discepoli specialmente, è piena di movimento e di colore (cf. II 1–12, V 1–20, 21–43, IX 2 ss). Ne nascono episodi parlanti, ben differenziati, scolpiti come in un sasso granitico, anche se composti sulla base di schemi uniformi, semplicissimi, di formule quasi stereotipate. Felicemente M. è stato definitivo un « artista senza arte » (LAGRANGE, in *Rev. bibl.* 37 [1928] 115).

3) Nè l'attenzione rivolta ai particolari e alle singole scene turba l'unità del libro. In una ricerca delle fonti del secondo Vangelo bisogna certo fare largo posto, come dicemmo, alle pericopi isolate ed autonome della tradizione; tuttavia vani sone stati tutti i tentativi di ridurlo a pura compilazione di documenti preesistenti. Le ipotesi di un *Proto-Marcus* o addirittura di un *Deutero-* e di un *Trito-M.*, quantunque in onore anche attualmente presso alcuni critici (GOGUEL, JEREMIAS, BUSSMANN), cozzano contro le articolazioni profonde e l'identità di piano e di stile che affiorano lungo tutto il Vangelo. Chi legge sente di assistere allo svolgimento di una trama, ritrova l'esposizione e la difesa di una tesi, che è il continuo, seppure appena espresso, proposito dell'evangelista. Trovandosi di fronte a episodi già formati in racconti e già raggruppati in piccole collezioni adatte ai bisogni della catechesi, M. se ne è sentito in parte legato: le ha rispettate evitando di spezzarle, ma senza rinunciare a un piano che facesse risaltare la sua dottrina e la sua concezione di Gesù.

D) *Dottrina*. 1) La critica liberale della fine del secolo scorso aveva creduto di addurre M. come un testimone della primitiva tradizione che avrebbe visto in Gesù non l'essere divino che la fede successiva creerà, ma un semplice profeta. Dopo che il soggettivismo di una tale posizione è stato smascherato per opera di Wrede, oggi non si teme di affermare che « la cristologia di M. è una cristologia elevata, elevata come qualsiasi altra nel Nuovo Test., non eccettuata quella di Giovanni » (TAYLOR, p. 124). Le prime parole di M. suonano: « Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, figlio di Dio ». Per lui, più che per qualsiasi altro autore del Nuovo Test., il termine « Vangelo » è riassuntivo di tutto il ministero di Gesù quale compimento di quell'atto salvifico divino nel quale gli uomini avevano per lunghi secoli sperato (I 14, VIII 34, X 29). E l'espressione « figlio di Dio », se, come sembra, è criticamente accettabile (manca solo nei codd. SΘ 28 e nei più antichi mss. delle versioni georgiane e armena; non ci sono serie ragioni interne per rigettarla). lungi dall'essere un semplice complemento, è l'attributo cristologico senza il quale la successiva presentazione di Gesù è incomprensibile; essa preannuncia in Gesù ciò che il Vangelo poi ripetutamente accentua (I 11, III 11, V 7, IX 7, XII 6, XIII 32, XIV 61, XV 39): la presenza in Gesù della dignità divina.

2) Caratteristica è la maniera con cui M. presenta la sua concezione. Giovanni la fa il tema delle dichiarazioni più solenni di Gesù; Matteo la descrive come l'esigenza stessa delle profezie del Vecchio Test.; M. si affida all'eloquenza dei fatti della vita del Maestro: i suoi miracoli, specialmente sulla natura e sui demoni, i suoi poteri introspettivi, le dichiarazioni del Padre. Paragonato agli altri tre, quello di M è eminentemente il Vangelo dei « fatti » messianici. Da qui il rilievo che vi prendono gli episodi: studiati ad uno ad uno, essi si rivelano spesso una sottile e velata teologia.

Velata... In M. è innegabile il timore (si direbbe) di uno scandalo o di un pericolo che avrebbe potuto suscitare una rivelazione troppo aperta della grandezza divina di Gesù. All'infuori di Dio e dei demoni, un solo uomo osa chiamare Gesù figlio di Dio, il che avviene nel momento della più profonda umiliazione di Gesù (XV 39); gli altri lo considerano un pazzo, un fanatico, al massimo un profeta o il Messia. Quando Gesù deve parlare di sè usa prevalentemente di quella espressione, « il figlio dell'uomo », che è tutta

legata ad idee di sofferenza, di espiazione (VIII 31, IX 31, X 33, X 45, XIV 21, 41), come condizione necessaria di un successivo trionfo (VIII 38; IX 9, XIII 26, XIV 62). Se viene proclamata la sua grandezza, egli impone il silenzio con parole severe (I 25, 34, III 12, VIII 30), nè vuole che si diffonda la notizia dei suoi miracoli (I 44, V 43, VII 36, VIII 26, IX 9). Si può parlare quindi di una tensione interna al Vangelo, che aspira da una parte a far sentire la potenza dei fatti, ma non vuole dall'altra che si disgiunga il riconoscimento dei titoli di Gesù dall'accettazione del mistero di umiliazione che lo accompagna. M. vuole che si veda in Gesù il figlio di Dio, ma venuto sulla terra a soffrire. Vive nel suo Vangelo tutto il paradosso di un trionfo conquistato non già con spettacolari mezzi umani, come molti si aspettavano, ma con la forza spirituale dell'umile obbedienza e del sacrificio. Così M. è quello che resta più fedele alla preoccupazione stessa di Gesù, che non volle esporre la rivelazione della sua dignità ai facili fraintendimenti di spiriti troppo materiali e cupidi di grandezze terrene, ma la velò con prudente pedagogia. È questa l'unica spiegazione di quello che fu chiamato « il segreto messianico » di M.

Secondo Wrede, lungi dal corrispondere a un proposito di Gesù, il ritegno con cui M. parla della sua grandezza, dovrebbe solo giustificare il fatto che, durante la sua vita terrena, nessuno aveva creduto nella superiore natura di Gesù. È veramente una tesi saliente « il segreto messianico » nel Vangelo di M., ma non una tesi inventata, bensì « il riflesso di una realtà storica » (Taylor, p. 124); corrisponde all'intenzione di Gesù stesso di piegare le idee messianiche correnti all' accettazione della sua missione di Messia nascosto e sofferente. Questo prezioso apporto di M. alla ricostruzione storica dell'insegnamento messianico di Gesù non è invece rispettato da Mt; incurante di ogni cronologia, egli suppone, già all'inizio del ministero di Gesù, il riconoscimento della sua dignità da parte dei miracolati (Mt IX 27, XV 22) e afferma la piena fede dei discepoli proprio là (Mt XIV 33) dove M. (IV 51 s) sottolinea la loro durezza di cuore.

È solo il grande giorno di Cesarea di Filippi (VIII 27 ss) che, secondo M., i discepoli vengono conquistati alla fede. Ed è anche da quel giorno che Gesù dà un altro tono al suo insegnamento: prima egli chiede specialmente attenzione, riflessione, penetrazione delle sue parole; ma in seguito, più decisamente ed autoritativamente, egli esige per sè quella lealtà e fedeltà che è richiesta altrove solo per Dio, e svela, in una maggiore intimità coi suoi discepoli, i segreti della divina paternità, la vera essenza della sua missione; le impegnative condizioni della sua sequela (cf. T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1935, 1951, p. 201 ss). Quando Gesù intraprende il viaggio verso Gerusalemme per morirvi, M. riesce a dare la convinzione che si sta per assistere non al fallimento dell'opera del Maestro, ma al suo procedere trionfale verso il culmine della sua missione. Il grido quasi paradossale del centurione davanti al Crocifisso: « veramente quest'uomo era il figlio di Dio » (XV 39), è anche la tesi del secondo Vangelo.

E) ***Tempo di composizione.*** Dalla tradizione non abbiamo indicazioni precise che ci ragguaglino con sicurezza sulla data d'origine del secondo Vangelo. S. Ireneo afferma che M. scrisse dopo la morte (ἔξοδος, usato assolutamente, sembra non poter avere altro significato; cf. Lc IX 31; II Piet I 15; Sap III 2, VII 6) degli apostoli Pietro e Paolo (*Adv. haer.*, III, 1, 1); il che ci condurrebbe a una data oltre il 64 o il 67 (le due date probabili del martirio dei due Apostoli). È d'accordo sostanzialmente Papia quando dice che M. mise per iscritto quanto « ricordava » della predicazione di Pietro a Roma (presso Eusebio, *Hist. eccles.*, III, 39, 15). D'altra parte, una testimonianza di Clemente Alessandrino suppone Pietro ancora in vita quando i Romani pregarono M. di conservar loro la sua catechesi (presso Eusebio, *ivi*, VI, 14, 6; qualcuno riporta tale notizia addirittura al primo soggiorno di Pietro a Roma, circa il 42).

La tradizione più autorevole è quella di Ireneo e Papia, ma non sembra potersi accettare alla lettera. Molti tendono a riferire la notizia di Ireneo alla divulgazione del Vangelo più che alla sua composizione. Infatti verso il 63 deve porsi la nascita del Vangelo di Luca (v.), che, per comune consenso, suppone quello di M. Dato però che ancora verso il 62 M. lavora al lato di Paolo, sembra difficile poter scendere al di sotto di tale data. Un decreto della Pont. Commissione Bibl. del 26 giugno 1912 (*Ench. bibl.*, n. 413) proibisce solo di protrarre la data d'origine del Vangelo di M. oltre il 70; e giustamente, poichè la relazione del discorso escatologico (XIII) avrebbe ricevuto una colorazione più precisa e realistica se fosse posteriore alla distruzione di Gerusalemme (70).

F) ***Integrità.*** Uno speciale problema è sollevato dalla finale del Vangelo (XVI 9-20), che si presenta non tanto come una continuazione del racconto precedente, quanto come una concisa e riassuntiva relazione delle narrazioni degli altri evangelisti circa le apparizioni di Gesù risorto e le sue ultime consegne. La piena comprensione del brano suppone anzi queste narrazioni (che ricevono anche una certa armonizzazione), e parecchie particolarità linguistiche, insieme ad alcune incongruenze col resto del Vangelo (la Maddalena è supposta sconosciuta, le pie donne non eseguiscono il mandato ricevuto dall'angelo), fanno sentire tra i vv. 8 e 9 una soluzione di continuità.

Si aggiunga che la tradizione testuale è pure piuttosto sfavorevole alla finale: essa manca nei due più antichi e più importanti mss. evangelici, il Vaticano e il Sinaitico, nel più antico dei due mss. dell'antica versione siriaca, in 9 dei 10 più antichi mss. armeni, nei migliori codici saidici (dialetto dell'alto Egitto) e georgiani. In una trentina di altri codici viene annotato che la conclusione originariamente mancava, in altri si trova una finale molto più corta, evidentemente concepita per colmare un vuoto.

Tra i Padri ignorano il testo Clemente Alessandrino, Origene, Cipriano, Cirillo di Gerusalemme; Eusebio, molto interessato al testo della Bibbia, nota che i migliori e più accurati codici a lui noti terminano al v. 8 (*Quaes. ad Marinum*, I, 1). Questa notizia è ripetuta da S. Girolamo per il suo tempo (*Epist. 120 ad Hedib.*, 3). D'altra parte, tre scrittori del II secolo, Giustino, Taziano ed Ireneo, conoscono la finale; il che dimostra l'antichità relativamente alta del testo, ma non sembra bastare a costituire un argomento in favore dell'autenticità.

È stata avanzata da qualcuno l'ipotesi che M. interrotto per qualche motivo il suo racconto al

v. 8, l'abbia successivamente completato con l'attuale finale, scartata poi ancora forse per motivi liturgici (cf. le diverse indicazioni temporali in Mc XVI 9 e Mt XXVIII 1). Ma i sopraesposti argomenti negativi valgono anche contro tale supposizione. Sembra perciò che XVI 9-20 non sia da attribuirsi a M.

Si pone allora un secondo problema: il primitivo Vangelo terminava col v. 8 o conteneva una diversa finale oggi perduta? Si fa osservare in favore di quest'ultima ipotesi che, in base a XIV 28 e XVI 7, si dovrebbe attendere una qualsiasi relazione delle apparizioni del Resuscitato; che il v. 8, con quel senso di incertezza e di sospensione che contiene, è impensabile come conclusione del Vangelo; che il cristianesimo primitivo non raccontava la storia della Passione se non come preambolo a quella della Risurrezione senza la quale non aveva senso lo «scandalum crucis», nè la intera vita di Gesù; che non si comprende come M., se è vero che segue il modello della predicazione di Pietro, non l'abbia imitato anche nella conclusione (cf. Atti I 21 s, X 40 s) ed abbia trascurato di parlare di quella esperienza inobliabile che fu per Pietro la visione di Gesù risorto (cf. Lc XXIV 34; I Cor XV 5).

A questi argomenti che paiono convincenti, si può obiettare che già Mt e Lc, fedeli in genere nel seguire Mc, lasciano capire di non aver trovato nulla dopo XVI 8; che non esiste una ragione plausibile che spieghi come la finale genuina dovesse essere eliminata dalla Chiesa primitiva e concordemente in tutte le comunità. L'ipotesi di uno smarrimento dell'ultimo foglio del manoscritto originale lascia sempre l'amaro della sua indimostrabilità; del resto, M. avrebbe potuto ricostituirlo.

Nella sua forma attuale il secondo Vangelo si conchiude con un enigma, la cui soluzione sembra per ora impossibile. Resta certo però che la finale è canonica, secondo il decreto del conc. Trident. dell'8 aprile 1546, sess. IV (*Ench. bibl.*, n. 45). La Pont. Comm. Bibl. sostiene soltanto che la non autenticità resta indimostrata (*Ench. bibl.*, n. 409).

Bibl. — I migliori commenti cattolici: Polzl-Innitzer-G. Stettinger, Graz und Wien[3] 1935. — M. J. Lagrange (*Etudes bibliques*), Paris[8] 1947. — J. Huby (*Verbum salutis*), Paris[20] 1929. — P. Dausch (*Bonner Neue Test.*), Bonn[4] 1932. — L. Pirot (*La Sainte Bible*), Paris 1935. — W. Lauck (*Herders Bibelkommentar*), Freiburg in Br. 1939. — J. Schmid (*Regensburger Neue Test.*), Regensburg[2] 1950. — J. A. Kleist, Milwaukee 1935. — J. Dillersberger, Salzburg-Leipzig[4] 1946.

Commenti acattolici: B. Weiss (*Meyers Kommentar zum N. Test.*). Tübingen[9] 1901. — H. J. Holtzmann (*Handkommentar zum N. Test.*), Tübingen 1901 — J. Wellhausen, Berlin 1909. — A. Loisy, Paris 1911. — H. B. Swete, London[3] 1920. — J. Weiss, (*Göttinger Neue T.*), Göttingen[3] 1916. — E. P. Gould (*Intern. Crit. Comment.*), Edinburgh[6] 1921. — A. E. J. Rawlinson, London 1925. — Fr. Hauck (*Theol. Handkomm.*), Leipzig 1931. — A. Schlatter, Stuttgart 1935. — J. Schniewind (*Das N. Test Deutsch*), Göttingen[5] 1949. — E. Klostermann (*Handbuch zum N. T.*), Tübingen[4] 1950. — E. Lohmeyer (*Krit.-exeget. Komm. über das N. T. Ergänzungsheft von* G. Sass), Göttingen 1951. — V. Taylor, London 1953.

Studi: E. Mangenot in *Dict. de la Bible*, IV, col. 719-44. — L. Vénard in *Dict. de Théol. cathol.*, IX, col. 1939-59. — L. Pirot in *Dict. de la Bible. Supplément*, II, col. 1248 ss. — I. Rohr, *Die Glaubwürdigkeit des M.-Evang.* (*Bibl. Zeitschr.*, II, 4), Münster in W. 1909. — G. Hartmann, *Der Aufbau des Markus Evang.* (*Neutest. Abhandl.*, XVII, 2, 3), Münster i. W. 1936. — I. Rohr, *Der Aufbau des M.-Evang.*, in *Theol. Quartalschrift* 101 (1920) 272-306. — M. Zerwick, *Untersuchungen zum M.-Stil*, Roma 1937. — C. H. Turner, *Marcan usage. Notes critical and exegetical of the second Gospel*, in *Journal of theol. Studies* 25-29 (1924-28) passim. — E. von Dobschütz, *Zur Erzählerkunst des M.*, in *Zeitschr. für die neut. Wissensch.* 27 (1928) 193-8. — P. Gächter, *Zur Abfassungszeit des M.*, in *Zeitschr. für cath. Theol.* 54 (1930) 425-35. — Id., *Die Dolmetscher der Apostel*, ivi 60 (1936) 161-87. — A. T. Cadoux, *The sources of the second Gospel*, London 1939 (contro la teoria del proto-M. e simili, difese ancor recentemente da: M. Goguel, *Luke and M.*, in *Harvard theolog. Review* 26 [1933] 1-55; W. Bussmann, *Synoptische Studien*, Halle[2] 1929; R. Thiel, *Drei M. Evangelien*, Berlin 1938; J. Jeremias, *Zum Problem des Ur-M.*, in *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.* 35 [1936], 280-2; E. Hirsch, *Frühgesch. des Evangeliums*. I, *Das Werden des M.-Evang.*, Tübingen 1951), U. Pisanelli, *Il segreto messianiaco del Vangelo di S. M.*, Rovigo 1953. — J. C. Fenton, *Destruction a. solvation* in M., in *Journ. of theol. Studies* 3 (1952) 56-68. — M. S. Enslin, *The artistry of M*, *in Journ. of bibl. Liter.* 67 (1947) 385-99. — L. Roussel, *Le talent littéraire dans l'Evang. dit de M.*, Paris 1952. — J. T. Hudson, *The aramaic basis of St. M.*, in *Expository Times* 53 (1941-2) 264-70. — J. Staehelin, *Das Evangelium als Kunstwerk*. II. *Von M. zu Lukas*. St. Gallen 1947. — W. E. Bundy *Dogma and drama in the Gospel of M.*, New York 1942. — A. Farrer, *A study in St. M.*, Westminster 1951. — R. H. Lightfoot. *The Gospel message of St. M.*, Oxford 1950.

MARCO, Papa, Santo (gennaio-ottobre 336), romano, figlio di Prisco, successe a Silvestro (v.). Le notizie del *Liber Pontificalis* tacciono circa i grandi avvenimenti di quel tempo: M. «prescrisse che il vescovo di Ostia, il quale consacra quello di Roma, abbia l'uso del pallio e che d'altra parte egli venga consacrato dal vescovo di Roma». Sembra tuttavia che questi rapporti tra Ostia e Roma vigessero da molto tempo; quanto al pallio, non si hanno notizie fino al sec. VI. Continua il *Lib. Pontif.*: «Ist constitutum de omni ecclesia ordinavit», il qual passo è di oscuro significato. M. fece costruire due basiliche: una sul cimitero di Pretestato o Balbina, una «in urbe Roma, juxta Pallacinas» (probabilmente l'attuale chiesa di S. Marco).

Il cimitero di Balbina, detto anche di S. Marco per esservi stato sepolto questo Papa, fu ritrovato tra le vie Appia e Ardeatina dal De Rossi, il quale spiega la «basilica» del *Liber pont.* come una cella mortuaria (*cella memoriae*) fatta costruire da M. all'entrata di quel cimitero. Una sepoltura quasi alla superficie del suolo sembra indicare che già si era abbandonato l'uso di seppellire nelle catacombe, come s'era fatto durante le persecuzioni.

Il *Lib. Pontif.* dà a M. 2 anni, 8 mesi e 20 giorni, ma i «due anni» sono un'interpolazione, Il *Catalogo Liberiano*, più antico, dà a M. solo 8 mesi, il che è confermato anche da S. Girolamo.

Il pseudo-Isidoro riporta nelle sue false decretali una risposta apocrifa di M. ad Atanasio (PL 8, 854): S. Atanasio s'era lamentato della persecuzione, nella quale gli era stata saccheggiata la casa

e bruciati gli esemplari dei canoni di Nicea: pregava perciò il Papa di mandargli una copia autentica degli esemplari romani; M., in risposta, lo esorta a resistere e l'avverte che ha spedito la copia richiesta.

Fu sepolto nel cimitero di Balbina. Nel Martirologio Rom. (Brux. 1940, p. 439; cf. Martir. Geronimiano, ivi 1931, p. 543 s) è ricordato al 7 ottobre. Gli successe Giulio I (v.) — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, III (Siena 1933) 137-140. — Acta SS. *Oct* III (Bruxellis 1857) *die* 7, p. 886-903. — J. P. Kirsch, *Die röm. Titelkirchen*, p. 87-90. — A. Ferrua, *Antichità cristiane. La basilica di papa M.*, in *Civ. Catt.* 1948-III, p. 503-13.

MARCO, vescovo di **Aretusa** († dopo il 363) intrepido difensore della fede. Gli oltraggi orribili subiti sotto la sorniona persecuzione di Giuliano l'Apostata (v.) gli diedero gran fama. Si dice che, morto Costantino Magno (337), M. contribuisse a porre in salvamento Giuliano e il suo fratellastro Gallo, sottraendoli all'eccidio ordinato o permesso dai successori di Costantino. Giuliano, salito al potere, non gli fu grato: M. fu accusato di aver abusato del suo potere spirituale sotto Costantino e Costanzo, per perseguitare i pagani e per distruggere i templi idolatrici di Aretusa; perciò fu condannato a ricostruire i templi distrutti o almeno a rifondere le spese della ricostruzione. M. rifiutò sdegnosamente e, per sottrarsi all'inevitabile vendetta, prese la fuga; ma, poichè, in vece sua, parecchi cristiani venivano arrestati e tormentati, ritornò in sede e affrontò coraggiosamente la persecuzione. Fu legato, battuto, trascinato per vie e piazze; ebbe le orecchie segate da un filo, i capelli e la barba strappati; i giovinastri si palleggiavano tra loro il corpo del venerando vegliardo e lo ricevevano sulle punte degli stiletti; impiastrato di miele e di salamoia, fu esposto al sole e alle punture degli insetti. Molti dei presenti ebbero pietà; abbassarono la cifra richiesta fin quasi allo zero; si offrirono per pagarla essi stessi.... Ma il valoroso lottatore rifiutò ogni compromesso e, sollevato in aria, canzonava i suoi persecutori: « Io vi guardo dall'alto e vi vedo bassi e meschini ». Era tutto una piaga ma aveva vinto e fu messo in libertà. Perfino i pagani provarono onta di quegli orrori; Sallustio, prefetto al prètorio d'Oriente, scrivendo a Giuliano denunciava in quei fatti una vera calamità per i pagani, i quali, incapaci di vincere un vecchio colpito da tutti i tormenti, s'erano palesati tanto inferiori ai cristiani. Ma Giuliano rispondeva con beffarda ironia: « Questi Galilei dovrebbero consolarsi; la legge del Vangelo non comanda loro di sopportare i mali che il cielo invia? ». Cf. S. Gregorio Naz., *Orat. IV*, 88-92; PG 35, 616 ss; Sozomeno, *Hist. eccles.*, V, 10; PG 67, 1241 ss; Teodoreto, *Hist. eccl.*, III, 3; PG 82, 1093; Tillemont, VII, 367-70.

La Chiesa greca lo onora il 28 marzo: *Synax. Ecclesiae Constantin.*, Brux. 1902, col. 565-68. — Acta SS. *Mart.* III (Ven 1736) *die* 29, p. 774-78.

Eppure egli fu un ariano convinto, che appare in tutti gli intrighi ariani del tempo. Nel 341 partecipò al conc. di Antiochia. Nel 342 fece parte della legazione inviata a Costante in Treviri. Seguì il gruppo degli orientali che, abbandonato il sinodo di Sardica, si raccolsero a Filippopoli (343). Lo troviamo ancora nel sinodo contro Fotino del 351. Partecipò alla redazione della formola omea approvata a Rimini. — Hefele-Leclercq, I-2, 702 ss.

MARCO di Atina, Santo. Pietro diacono (v.), ben accolto in Atina, città dei Volsci, al tempo del suo esilio, sotto il falso nome di Adenolfo vescovo di Capua nel 1159 compose, tra le altre, in segno di riconoscenza una *Vita* di S. Marco, presentato come un galileo discepolo di S. Pietro apostolo, da Pietro inviato protovescovo in Atina e poi martire. Ma probabilmente questo M era il celebre omonimo vescovo di Troia (festa 5 nov.), venerato in Campania, Puglia e altrove. Festa 28 aprile. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 160. — *Martyr. Hieron.*, ivi, 1931, p. 587. — *Bibl. Hag. Lat.*, n 5298. — Acta SS. *April.* III (Ven. 1738 *die* 28, p. 548-561. — Cappelletti, XXI, 364. — Lanzoni, I, 174, 272

MARCO d'Aviano (*Carlo Cristofori*), Ven. O.F.M. Cap. (1631-1699), celeberrimo predicatore e diplomatico.

N. in Aviano (Udine), si fece cappuccino nel noviziato di Conegliano (1648). Compiuti gli studi filosofici e teologici, fu ordinato sacerdote a Chioggia nel 1655. Passò i primi anni di vita religiosa nei conventi, preclaro esempio di pietà, di umiltà, di mortificazione. Nel 1672 si rivelò con le prime predicazioni, seguite da fatti prodigiosi. Cf. Fl. Prims, *Genus p. Marcus ab A. Elisab. Felbier (1671)*?, in *Bijdr. tot de gesch.* (1953) 104-16, processo per una guarigione, giudicata miracolosa, da lui ottenuta ad Anversa, con notizie su casi analoghi. Da allora non potè più godere, che raramente, la quiete del chiostro, pellegrino apostolico sui pulpiti, nelle piazze, nelle corti, in Italia, in Baviera, in Austria, in Germania, nel Belgio, nella Svizzera, seguito da moltitudini sterminate salutato da vescovi, da sacerdoti e dal popolo quale apostolo e taumaturgo. Continui e straordinari prodigi accompagnavano la sua predicazione apostolica, che chiudeva sempre con l'atto di dolore, strappando a tutti lacrime di compunzione.

Su di lui si concentrò l'attenzione della Chiesa e dell'Europa: Pontefici, cardinali, vescovi, imperatori e principi se lo contesero per affidargli gli impegni più difficili e delicati. Onde avvenne che per quasi vent'anni M. fu, attraverso tutta l'Europa, sempre in cammino per risolvere questioni religiose, politiche e militari: portavoce fedele ed esecutore della volontà dei Papi che a lui affidarono i problemi più importanti. L'imperatore Leopoldo mai prendeva decisione senza aver prima consultato l'uomo di Dio.

La folta corrispondenza corsa tra Leopoldo e M. rivela l'intervento del cappuccino in tutti gli avvenimenti politici del S. R. Impero. M., legato pontificio presso l'esercito cristiano in lotta contro i Turchi nei Balcani, fu il primo artefice della vittoria cristiana, che segnò il tramonto della mezzaluna in Europa. Con la sua santa diplomazia vinse gelosie, ambizioni, interessi di generali, di principi, di re e dell'imperatore stesso, unì in un solo blocco le forze cristiane e le scagliò contro la formidabile armata turca che stringeva d'assedio Vienna. La quale, sbaragliata nel 1683 e battuta in altre memorabili battaglie, dovette abbandonare Budapest (1685), Belgrado (1688), l'Ungheria e la Transilvania. In queste epiche lotte M. era sempre tra i combattenti di prima linea, con la sua croce in pugno.

Morì in Vienna, dove si trovava in missione presso la corte, presente l'imperatore con tutta la

sua famiglia; e fu sepolto nelle tombe imperiali. Pio X nel 1912 introdusse la causa della sua beatificazione. Vienna nel 1935 eresse, in una delle sue piazze, un monumento al suo liberatore.

Bibl. — *Processus beatificat. et canonizat.*, Roma 1912. — Klopp, *Corrispondenza epistolare tra Leopoldo I e p. M. d'A. Capp.*, Gratz 1888. — L. Tinti, *Vita del servo di Dio p. M. d'A.*, Udine 1908. — *Illustr. Vat.* 1931, n. 22, p. 40 s; 1935, p. 710. — Luigi Antonio da Porrentruy ed Ernesto M. da Beaulieu, *Apostolo, diplomatico, guerriero. Il Ven. p. M. d'A. Capp.*, trad. it., Padova 1921. — L. Pastor, *Storia dei Papi*, XVI, 2, v. indice. — M. Heyret, *P. M. von A.*, I-II, München 1931. — Id., *P. M. v. A. Sein Briefwechsel nach d. Hauptinhalt u. d. geschichtl. Zusammenhangen*, 4 voll., München 1937-64. — Id., *Die gedruckten Schriften des ehrw. P. M. von A.*, in *Collectanea Francisc.*, 10 (1940) 29-65, 219-238, 405-509. — P. Cosmo da Castelfranco, *Relazioni dei viaggi fatti per la Germania dal p. M. d'A.*, Archivio Prov. dei M. Capp., Venezia-Mestre. — Gio. Grisostomo da Cittadella, *Bibliot. Frati Min. Capp della Prov. di Venezia*, Padova 1944. — Id., *Il Ven. p. M. d'A. nella sua predicazione*, ivi 1948. — Bernardino da Cittadella, *Il pellegrino di Dio, Ven. M. d'A.*, Venezia 1941.

MARCO da Gagliano (1575-1642), compositore, n. a Gagliano, m. in Firenze, protonotario apostolico, maestro di cappella alla corte di Toscana. Restano di lui molte opere d'indole sacra: *Messe, Sacrae Cantiones, Responsoria*, un *Officium defunctorum* a 4 voci, ecc., eccellenti per stile e ispirazione. La sua fama è principalmente legata alla favola pastorale *Dafne* (parole del Rinuccini), nella quale si rileva potente realizzatore di quell'idea drammatico-musicale che ispirava la scuola fiorentina dei suoi tempi.

MARCO di Bologna, B. v. Fantuzzi M.

MARCO di Efeso. v. M. Eugenico.

MARCO di Gerusalemme, S. († 156?), personaggio ignoto, ricordato da Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 6; V, 12; PG 20, 316 A, 457 C) come primo vescovo della comunità cristiana di Gerusalemme formata da soli convertiti dal paganesimo (essendo stati espulsi i giudei e i giudeo-cristiani allorchè i Romani, domata la sommossa di Bar Kokhebha, distrussero la città). Adone lo inserì nel Martir. Romano (22 ott.) e Usuardo ne imbastì l'elogio, ove si dice che M. era « dottissimo » e che « non molto dopo » l'elezione, « sotto l'imperatore Antonino », subì il « martirio »: tutti particolari non documentati che ci lasciano almeno perplessi. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 468. — Acta SS. *Oct.* IX (Par.-Romae 1869) *die* 22, p. 477-84.

MARCO di Lindau. v. Marcardo di L.

MARCO da Lisbona, O.F.M. († 1591), dal 1582 vescovo di Oporto. Fu uno dei fondatori della riforma nel Portogallo, secondo ministro della provincia di S. Antonio. Per incarico del generale Andrea Alvarez, visitò le principali biblioteche di Spagna, d'Italia e di Germania. A lui vennero pure consegnati tutti i documenti riguardanti la storia francescana nel sec. XV che i provinciali, per ordine del ministro generale Pisotti, avevano raccolti. Di essi si servì per scrivere la sua *Cronica dei Frati Minori*, raccolta di biografie dei frati più celebri (in portoghese, Lisbona 1556-61, 2 voll.; ivi 1615; vers. spagnola, Salamanca 1570, 3 voll.; vers. tedesca, Costanza 1604, München 1620; vers. italiana a cura del laico bolognese Orazio Diola, Brescia 1581 e Venezia 1585 ss a volumi separati; Bart. Cimarelli vi aggiunse una IV parte e la ripubblicò in 5 voll., Venezia 1620, Napoli 1680). — Holzappel, *Manuale historiae O.F.M.*, p. 521. — Wadding, *Annales min.* ad. a. 1591, nn. 93-94. — A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milano 1942 p. 164. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 317 s.

MARCO da Mantova, B. v. Marco de Marconibus.

MARCO *de* Marconibus, B., (1480-1510), n. a Mantova da umile famiglia visse ben presto vita solitaria presso Milliarino (Mantova) con due eremiti, poi entrò nell'Ordine di S. Gerolamo della Congregazione del B. Pietro da Pisa, nel cenobio di S. Matteo, conquistando in poco tempo gran santità, illustrato da virtù taumaturgiche. Il suo corpo dalla chiesa di S. Matteo fu trasportato alla cattedrale. Nel 1906 ne fu confermato il culto. La festa è al 24 febbr. — Acta S. Sedis 40 (1907) 168-170. — Acta SS. *Sept.* VI (Par. et Romae 1867) *die* 21, p. 181, « in praetermissis ». — P. Bonnacioli, *Pisana Eremus*, Venezia 1692. — J. B. Sajanello, *Hist. monumenta Ord. S. Hieron. Congregat. B. Petri*, ivi 1728, p. 105-107. — E. Jallonghi, *Il B. M. da Mantova*, Roma 1909. — Con altri beati, il nostro è affrescato in S. Onofrio, (cf. *Le Chiese illustrate di Roma*, n. 34 della collezione).

MARCO di Menfi. Narra Sulpicio Severo (*Hist. sacra* II, 46, PL 20, 155): « In questo tempo [poco dopo la morte di S. Ilario di Poitiers, v.], per la prima volta fu scoperta in Spagna l'infame eresia degli gnostici... L'origine di questo male è l'Oriente e l'Egitto. Ma non è facile descriverne gli inizi in quella regione. Chi la importò per primo nella Spagna fu un certo *Marco*, venuto dall'Egitto, oriundo di *Menfi*. Furono suoi seguaci (*auditores*) una certa *Agape*, donna non ignobile, ed *Elpidio*, retore. Da essi fu formato Priscilliano ».

Più inesatta è la notizia fornita da S. Girolamo: « Ireneo . . . riferisce che un certo *Marco*, rampollo del ceppo di Basilide gnostico, venne dapprima in Gallia contaminando con le sue dottrine le regioni del Rodano e della Garonna, facendo proseliti specialmente fra le nobili donne e guadagnandosi l'amore col promettere misteri nascosti, con le arti magiche e con le segrete voluttà corporee. In seguito, passati i Pirenei, si fissò in Spagna e si occupò particolarmente nel frequentare le case dei ricchi e soprattutto le donne » (*Epist.* 75, 3 alla vedova Teodora, del 399, PL 22, 687 s; cf. *Comment. in Is.* LXIV, 4 e 5, PL 24, 622 s). Evidentemente Girolamo s'è lasciato tradire dalla memoria. Ireneo parla a lungo di M. « mago », gnostico, discepolo di Valentino (v. sotto), il quale infettò con le sue eresie le regioni del Rodano accalappiando femmine (*Adv. haer.* l. I, c. XIII, 7, PG 7, 592), ma non parla del suo trasferimento in Spagna.

Il movimento eretico (v. Priscilliano) segnalato da Girolamo e da Sulpicio in Spagna come propaggine gnostica, è più Manicheismo (v.) che Gnosticismo (v.); comunque sia, non potè aver origine dal M. gnostico valentiniano confutato da Ireneo, ma, semmai, dal M. egiziano, di Menfi, di 2 secoli posteriore al primo, ricordato da Sulpicio Severo (cf. PG 7, 1458, nota; PL 22, 688 nota *c*).

Elpidio, discepolo di M., fu compreso nella condanna del conc. di Saragozza (inizi del 380): Sulpicio Sev., *Hist. sacra* II, 47, PL 20, 156; Hefele–Leclercq, I–2, 986 s. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1962 s.

MARCO da Modena, (B.), O. P. († 1498), n. a Modena, m. a Pesaro dove era priore. Entrato fra i Domenicani a Modena, fu strenuo zelatore della riforma religiosa e morale del popolo cristiano, indefesso missionario popolare nell'Italia settentrionale e centrale. Pio IX ne approvò il culto nel 1857. Festa 3 settembre. — Acta SS. *Sept.* VI (Paris. et Romae 1867) *die* 21, p. 288 s. — L. Vedriani, *Vita*, Modena 1668. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918 p. 49.

MARCO di Nizza, francescano italiano, uno dei più arditi e benemeriti missionari-esploratori in America che seguirono alle spedizioni colombiane. Fondò le missioni francescane del Perù, aprendo la via all'opera apostolica di S. Francesco Solano (v.). Si spinse poi nel Messico, ove predicò, tra i primi, nel territorio dell'attuale diocesi di Sonora. Nel 1539 si avventurò tra gli indiani Apachi, Mohavi, Navaio, Papaio, Pima dei territori che costituiscono oggi il Nuovo Messico e l'Arizona. Si faceva precedere da un moro, Esteban, detto Estevanico (che poi venne ucciso a Zuni). Di queste regioni egli diede le prime relazioni, che entusiasmarono il vecchio mondo.

Era da poco rientrato in Europa, che l'esploratore e governatore Franc. Vasquez de Coronado lo invitò ad accompagnarlo come guida rifacendo il cammino che il minorita aveva percorso da solo, alla ricerca delle 7 città che egli aveva descritte. La spedizione, guidata da M., seguita da altri 3 francescani spagnuoli (Giovanni di Padilla, Giov. della Croce, Luigi da Escalona, protomartiri missionari degli Stati Uniti, uccisi nel 1542 dagli indiani nella regione dell'odierno Kansas) si spinse fino al sud dell'Arizona e nel Nuovo Messico; ma nel 1542 dovette ritornare al punto di partenza perchè M. non intendeva favorire l'avidità del Coronado che andava in cerca di oro. — Cf. *Discovery of New-Mexico by fr. M. of N.*, in *Magazine of eastern history*, Cleveland 1886. — Sitgreaves, *Rept of an expedition down the Zuni and Colorado rivers*, Washington 1854. — P. Chiminelli, *Missionari italiani nella storia nordamericana nei secc. XVI–XVII*, in *Il pensiero missionario* 11 (1939) 235 s.

MARCO (sec. IV–V), fattosi eremita sul monte di Tarmaq (in Etiopia), vi passò 95 anni in una spelonca, senza vedere alcuno, tranne l'abate Serapione che l'andò a visitare, ne raccolse la narrazione autobiografica e in quella notte stessa ne vide l'anima portata in cielo dagli Angeli. Secondo questa narrazione, piena del prodigioso pittoresco, M., nato ad Atene, istruito nella dottrina dei filosofi, dopo la morte dei genitori, lasciò il mondo, ancora oppresso dalla persecuzione e contaminato dall'idolatria, e si fece eremita. Non vide mai nè uccello, nè altra bestia, nè uomo; e non provò mai umano cibo. Per 30 anni fu sottoposto a prove terribili da parte dei demoni; visse totalmente nudo, mangiando fango e bevendo acqua di mare. I peli sostituirono le vesti. Non aveva nulla della forma umana. Dopo quel periodo di prove, Dio lo inondò di straordinari favori: gli concesse il dominio sui demoni e sugli elementi, la familiarità con gli Angeli, soavissimi cibi per la sua mensa, la visione del cielo, dei beati, della storia di Adamo e di Eva, di Enoch ed Elia... M. chiese a Serapione se nel mondo avvenissero ancora dei miracoli. Il visitatore rispose che no. M. pianse di dolore perchè i cristiani, tali di nome e non di fatto, non erano in grado di verificare la promessa del Signore: « Se uno dirà a questo monte: levati e buttati in mare, ecc. ». Ed ecco che il monte, come se la frase evangelica fosse stata pronunciata imperativamente da M., si levò e s'incamminò verso il mare. « Che fai, monte?, esclamò il Santo. Ti ho forse detto di levarti? Ritorna al tuo posto ». E il monte si riassestò.

Si attribuiscono a questo M. delle sentenze e rivelazioni sulla sorte dell'anima dopo la morte, importanti per conoscere le credenze popolari dei copti sulla vita d'oltretomba: A. Van Lanschoot, *Révélations de Macaire et de Marc de T. sur le sort de l'âme après la mort*, in *Le Muséon* 63 (1950) 159–89, ediz., versione e commento dei testi siriaci. — Acta SS. *Mart* III (Ven. 1736) *die* 29, p. 779–81 (*Vita* in vers. lat.) e 40–43 (in greco). — *Bibl. Hag. Orient.*, n. 135 s.; *Bibl. Hag. Graeca*², n. 146. — A. Baumstark, *Gesch. der syr. Liter.*, Bonn 1922, p. 91 s, 348.

MARCO, n. a Tomba (Senigallia), entrato nell'O.F.M. Cap., nel 1755 fu inviato missionario in India, a Chandernagor e, dopo due anni, a Bettiah presso le frontiere col Nepal, dove, tranne una breve sosta a Chatarpur (1759), si trattenne fino al 1768, quando la località fu aggredita da un principe maomettano. Riparò allora a Patna. Passò poi (1769) a Chandernagor e a Pondichery. Nel marzo 1773 lasciò l'India per ritornare in Europa. Nel gennaio 1774 lo troviamo a Parigi, nel 1775 a Roma. Nel 1781 ritornò nella sua missione in India, di cui divenne viceprefetto (1786) e infine prefetto (1801). Morì a Bhangulpore il 7–VI–1803.

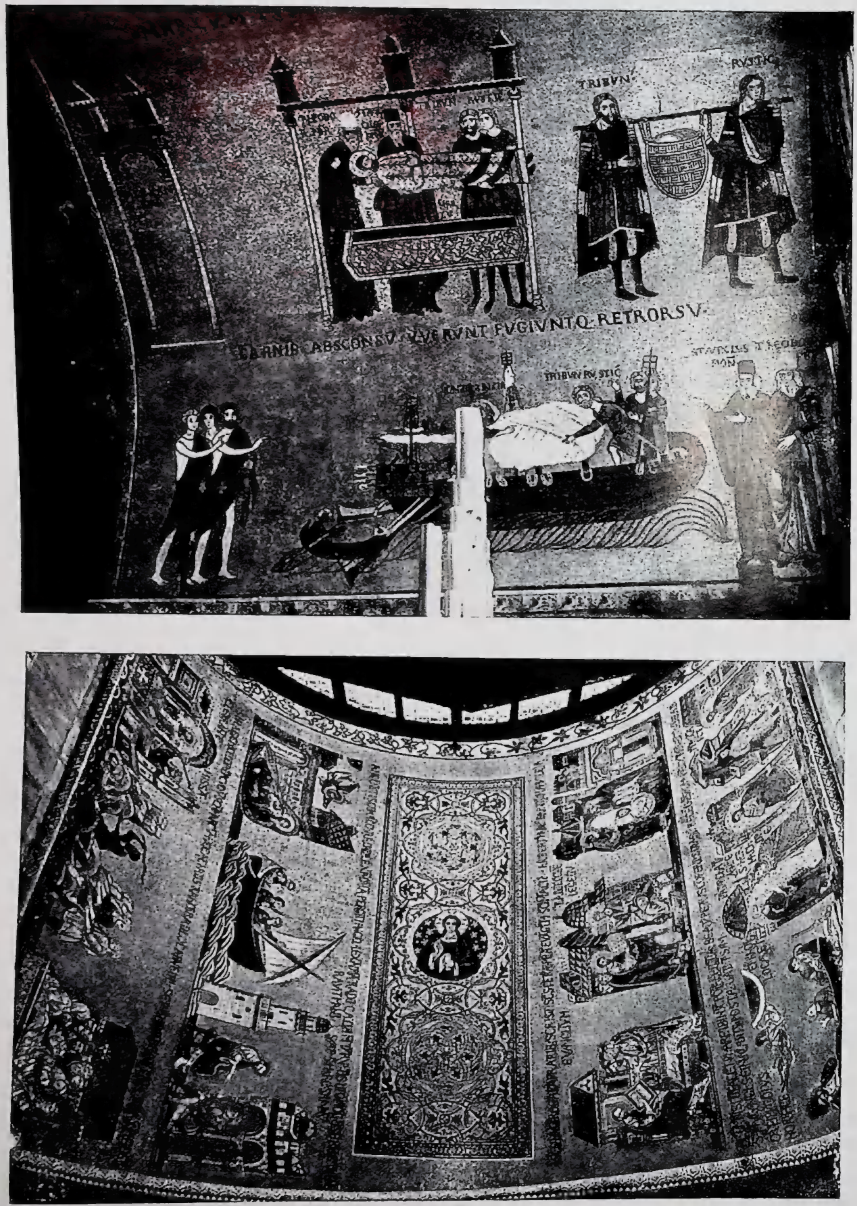
Con grande zelo svolse intenso e fecondo apostolato missionario in quelle regioni tra mille difficoltà d'ogni genere, aggravate dalla lotta antinglese.

Osservatore acuto e ricercatore indefesso, raccolse tutto ciò che poteva interessare la storia, la geografia, il dialetto, la letteratura, i costumi, la religione di quelle popolazioni, dandoci scritti di grande importanza per l'indianistica, raccolti e fatti conoscere da A. de Gubernatis, *Scritti del p. M. della T.*; Firenze 1878. Fra essi notiamo: un trattato geografico del Nepal e del Tibet, una descrizione dei sistemi religiosi dell'Indostan, una versione in lingua ital. e uno studio di alcuni libri sacri indiani. Gli aveva molto giovato la biblioteca del re di Bettiah: dei mss di essa, con l'aiuto del lettore del re, aveva steso un catalogo. Nell'*Introduzione al viaggio per l'India* espose accuratamente le vicende del suo apostolato missionario dal 1755 al 1774, notando anche le vicende politiche contemporanee dell'India settentrionale. — P. Amat, *Gli illustri viaggiatori italiani*, Roma 1885, p. 369–88. — C. da Terzorio, *Le missioni dei Cappuccini*, Roma 1935, IX, passim. — Streit–Dindinger, *Bibl. miss.*, VI, n. 607 s, 618 s; VIII, n. 1207, 1379, 2215. — Enc. It., XXII, 255.

MARCO, nativo di Weida, O. P. (1450-1516), entrato nell'Ordine a Lipsia, quivi e a Eger si distinse come insegnante e predicatore popolare. Scrisse una pregevole spiegazione del *Pater noster* (Lipsia

S. Marco e Ananio. (Avorii del Museo archeol. di Milano).

G. Bellini: S. Marco predica in Alessandria. (Brera, Milano). (Fot. Alinari).



Musaici della basilica di San Marco in Venezia. Storie di S. Marco. (Fot. Alinari).

S. Marco Evangelista

Musaico in S. Vitale di Ravenna (sec. VI).

Statua di Donatello. (Orsanmichele, Firenze).

Smalto della pala d'oro della basilica di S. Marco a Venezia. (Fot. Alinari).

Miniatura di un evangeliario renano del sec. XI. (Bibliot. Ambrosiana, Milano).

D. F. V.

Gli Egiziani sono inghiottiti dalle onde. Miniatura di un salterio greco (sec. X). (Bibliot. Naz. di Parigi).

B. Luini: Gli Ebrei inneggiano a Dio dopo il passaggio del Mar Rosso. (Pinacoteca di Brera, Milano).

Cosimo Rosselli: Passaggio del Mar Rosso. (Cappella Sistina, Vaticano).

1502, e spesso) e sulla Confraternita del Rosario (ivi 1515). Altre sue opere (come *Der Spiegel des ehelichen Lebens*) sono tuttora mss. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 81. — N. Paulus in *Zeitschr. f. cath. Theol.* 26 (1902) 247-62.

MARCO l'Asceta. v. M. l'eremita.

MARCO Aurelio Antonino, imperatore romano e filosofo (121-180), n. a Roma, m. a Vienna. Passò la sua giovinezza fra i piaceri della vita campestre e gli studi. Abbracciò la filosofia stoica, con ardore adempiendone gli obblighi morali. In tutte le discipline ebbe per maestri cultori insigni: nelle filosofiche, Erode Attico, Frontone e Diognete. Di indole buona, coltivando le sue doti naturali ed avendo sempre di mira la ricerca della verità ed il proprio perfezionamento morale, divenne sapiente, virtuoso, pio. Fu il miglior principe di Roma; con lui salì sul trono la più austera delle scuole filosofiche pagane.

Durante la pace si occupò nel fare buone leggi, durante la guerra guidò l'esercito contro le orde dei barbari minaccianti l'impero. Fu nella guerra contro i Quadi e i Marcomanni, che ebbe luogo il fatto della Legione Fulminante (v.). Di M. A. abbiamo un libro indirizzato a se stesso (Βίβλοι εἰς ἑαυτόν) conosciuto col titolo *Ricordi*. L'opera, divisa in 12 libri, è una specie di esame di coscienza, che l'autore scrisse giorno per giorno durante la campagna contro i Marcomanni. Dal lato morale è ciò che di più nobile ci abbia lasciato l'antichità pagana, di più vicino alla morale naturale e cristiana. Il filosofo, pur riconoscendo la importanza della logica e della fisica, considera la religione e la morale come l'essenza della filosofia. La vita è per lui un'ombra, un sogno: non importa che essa duri poco o molto. Il mondo regolato da un ordine mirabile, è animato da uno spirito divino, che tutto fa cospirare ad un fine, che è il bene. La provvidenza divina tutto regge e governa; il male o non esiste, o è una condizione al bene. Da questo principio, radice dell'ottimismo che informò tutta la sua fortunosa esistenza, egli trae le norme della vita pratica, consigliando a se stesso la rassegnazione in tutto e sempre, convincendosi che non v'ha nulla da cui non si possa trarre occasione di bene e di virtù; venuta poi l'ora della morte, bisogna lasciare la vita senza rimpianti, come il frutto maturo che si stacca dall'albero. Occorre grande confidenza in Dio, che si rivela negli oracoli e nelle divinazioni, soprattutto nei démoni familiari da Dio posti a custodia degli uomini. Fuggendo le cose esteriori, consultando il genio interiore, che è la miglior parte di noi, si giunge alla virtù e si prepara il nostro ritorno, dopo la morte, in seno alla divinità. L'imperatore credeva nella fratellanza umana, nella parentela dell'uomo con Dio: epperò inculca i riguardi che devonsi usare agli umili, la pietà che ci devono ispirare le colpe degli uomini, commesse unicamente per ignoranza.

Per queste sue teorie di larga tolleranza M. A. inaugurò un'era nuova. Le religioni dell'Oriente, dell'Egitto, della Persia si propagarono nell'impero. Anche il cristianesimo, pur essendo perseguitato, potè propagarsi e influire sulla società (ad es., diffondendo l'uso della inumazione dei cadaveri contro l'incinerazione).

Fu messa in dubbio l'abilità politica di M. A.; si negò l'originalità delle sue dottrine filosofiche; gli si rimproverò il sangue cristiano versato. Della sua politica non è qui il luogo di parlare. Circa la sua filosofia, si può ben credere che non rimanesse estranea all'influenza del cristianesimo: l'imperatore non poteva ignorare le dottrine e i costumi dei cristiani, non foss'altro per le *Apologie* da S. Giustino (v.) a lui dirette. E per questa ragione diventa anche più odiosa la sua intolleranza contro i cristiani. È strano che, mentre permette l'entrata in Roma di tutte le religioni, ed ha orrore del sangue a tal segno da non assistere agli spettacoli dei gladiatori se questi non abbiano le armi spuntate, infierisce contro una religione che alla sua perspicacia deve apparire come la più degna di Dio, e versa il sangue dei cristiani che egli sa essere innocenti! La persecuzione dei fedeli sotto il regno di M. A. fu lunga e crudele: ricorderemo soltanto il martirio di Giustiniano (v.), di Felicita e dei suoi sette figli (v.), di Cecilia (v.), il massacro di Lione (v.).

Altri torti pesano sulla memoria di M. A. Egli non rifugge dalle più grossolane superstizioni già esistenti e ne crea di nuove. La vanità (contro la quale aveva dettati bei precetti) alleata alla superstizione lo spinge a collocare fra le divinità l'indegna Faustina, sua moglie, che con la sua condotta aveva scandalizzato l'impero; le innalza templi e statue, istituisce in suo onore un collegio di sacerdotesse, obbliga le spose novelle coi loro mariti ad offrire sacrifici alla nuova divinità. Alla morte del collega Lucio Vero, principe dissoluto, l'imperatore induce il senato ad onorarlo come Dio (forse per far tacere l'opinione pubblica che accusava la figlia di M. A. dell'uccisione di Lucio, suo marito). Per non smentire la fama di bontà e di dolcezza acquistatasi, M. A. trascura di punire i delitti dei suoi funzionari e dipendenti, specialmente dei prefetti delle province rei di soprusi e di latrocini; non voleva neppure essere informato di tali disordini. È oscura la fama di M. A. anche l'educazione da lui data al figlio: i maestri a cui egli lo affidò, secondando le passioni dell'allievo, prepararono in Commodo uno dei principi più tristi e dissoluti. Una cieca tenerezza indusse M. A. ad affidare al figlio, malgrado la pessima condotta, le più alte dignità dell'impero. L'imperatore Settimio Severo parlando del figlio di M. A., diceva che era meglio spegnere un tal mostro anzichè collocarlo in trono.

In conclusione, M. A. fu certamente uno dei migliori imperatori. Il suo amore per la filosofia e la sua austerità morale lo onorano. Ma non si cerchi originalità nelle sue dottrine, e, soprattutto, non si esiga coerenza fra i suoi precetti e le sue azioni.

Bibl. — v. Enc. It., XXII, 256-59. — Dei *Ricordi*, C. Mazzantini ha dato una nuova ediz. del testo greco, con vers. ital., Torino 1948; testo critico migliorato, con vers. tedesca e note, a cura W. Theiler, *Kaiser Marc. Aurel, Wege zu sich selbst*, Zürich 1951. — E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882; vers. it. Milano 1937, Roma 1946. — F. W. Bussel, *Marcus Aurelius a. the later stoics*, Edinburg 1910. — M. Eberlein, *Kaiser M. A. und die Christen*, Breslau 1914 — G. Soleri, *M. A.*, Brescia 1947. - F. Martinazzoli, *La « successio » di M. A. Struttura e spirito del I libro dei « Pensieri »*, Bari 1951. — A. S. L. Farquharson, *M. A. His life and his world*, London 1951. Lo stesso autore aveva

dato una pregevole ediz., con vers. inglese e note dei Pensieri (*The « Meditations » of the emperor M. A.*, Oxford 1944, 2 voll.).

MARCO, cosiddetto **Cassinese**, è autore di un *Carmen de S. Benedicto* che esalta, in 32 distici elegiaci, Montecassino come luogo di pellegrinaggio e come custode delle reliquie di S. Benedetto. Si conclude con un altro distico di invocazione al Santo: « Sic, rogo, nunc spinas in frugem verte malignas — Quae lacerant Marci pectora bruta tui ».

Fraube lo credeva anteriore a S. Gregorio M.; per Galdi il carme rappresenta il più antico documento relativo a S. Benedetto e M. sarebbe uno dei suoi discepoli di Montecassino. Secondo l'opinione, che crediamo più vera, di Chapman, M. sarebbe un pio visitatore della celebre abbazia al tramonto del sec. VIII; le parole di Paolo Diacono (*Hist. Langob.* I, 26, PL 95, 474): « Haec omnia ex Marci poetae carmine sumpsi, qui *ad eumdem Patrem huc veniens*, aliquot versus in eius laudem composuit », si possono comodamente intendere di un pellegrino che si reca non già a S. Benedetto vivente, ma alla sua tomba.

Le altre fonti posteriori fanno di M. un discepolo di Benedetto; cf. Pietro Diacono, *De viris illustr. Casin.* c. 3, PL 173, 1013; Sigeberto di Gembloux, *De script. eccles.*, c. 33, PL 160, 555 — Edizioni del *Carmen*: Prosp. Martinengo, *Poëmata vetera*, Roma 1590; Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, I (Ven. 1733) 25 s; PL 80, 183-86; M. Galdi, *Il carme di M. poeta e l'apoteosi di S. Benedetto*, Napoli 1928, con versione italiana e studio. — J. Chapmann, *S. Benedict and the sixth Century*, London 1929, p. 173–75.

MARCO y Catalan Giov. Francesco, Card. (1771-1841), n. a Bello (Saragozza), m. a Roma. Quivi (dopo il 1816) fu uditore di Rota per la Spagna, governatore di Roma (1826), eletto cardinale nel 1828. Nel conclave del 1831 pose l'esclusiva della Spagna contro il preconizzato card. Giac. Giustiniani. Lasciò 2 voll. di *Decisioni rotali* dal 1817 al 1828 (Roma 1829).

MARCO Criado, B. v. Criado M.

MARCO Diacono, vescovo di Gaza († 420), scrisse la *Vita di Porfirio* anacoreta, importante per la storia del cristianesimo a Gaza nei secc. IV e V. Calligrafo, discepolo di Porfirio, fu da questi, diventato vescovo di Gaza, fatto diacono e suo coadiutore. La biografia di Porfirio, notevole anche per pregi letterari, subì, dopo la morte di M., rimaneggiamenti ispirati dalla *Storia religiosa* di Teodoreto, che è del 444-445. Il testo greco fu pubblicato per la prima volta da M. Haupt nel 1874; per l'innanzi era nota solo la versione latina fatta da G. Hervet (cf. PG 65, 899–904, notizia; 1211-1254, testo). Trovati in seguito altri mss., si provvide a una edizione critica nei testi di Lipsia (1895). — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV (Freib. i. – Br. 1924) 308-311.

MARCO Diadoco. v. Diadoco di Fotica.

MARCO Eremita, o l'*Asceta*. Secondo Niceforo (*Hist. eccl.* XIV, 30, 53, 54, PG 146, 1157, 1252 A, 1256), M. era contemporaneo di S. Isidoro Pelusiota (v.) e di S. Nilo (v.), discepolo di S. Giovanni Crisostomo. Non si deve confondere M. l'e. con un *M. monaco* di cui parlano Palladio (*Hist. laus.* 21, PG 34, 1065), Sozomeno (*Hist. eccl.* VI, 29, PG 67, 1376 s), Cassiodoro (*Hist. tripart.* VIII, 1, PL 69, 1108 s), e lo stesso Niceforo (*Hist. eccl.* XI, 35, PG 146, 697 C D). L'eremita, al dire di Niceforo, lasciò almeno quaranta trattati ascetici (in greco), dei quali ci giunsero: *De lege spirituali*; *De his qui putant se ex operibus justificari*; *De poenitentia*; *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitabant*; *Praecepta animae salutaria*; *Capitula de temperantia*; *Disputatio cum quodam causidico*; *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*; *De jejunio*; *De Melchisedech* (in Fozio, il titolo è: *Contra Melchisedecitas*. Non combatte i Melchisedechiani [v.] eretici illustrati sotto questa voce, bensì l'opinione di coloro che vedevano in Melchisedech [v.], « re di Salem, senza padre, senza madre, ecc. » [cf. Ebr VII 2 ss] una teofania dello stesso Logos Figlio di Dio prima della sua Incarnazione. M. combatte questa opinione, che può essere strana, ma non è eterodossa e fa altre apparizioni nel mondo cristiano: cf. Epifanio, *Haer.* LV, 7, PG 41 985 B). Tali scritti sono pure ricordati (*Bibliot. Cod. 200*, PG 103, 668 s) da Fozio (che li ritiene opere di un M. monaco), eccetto il trattatello *Capitula de temperantia*, la cui autenticità doveva sollevare forti dubbi fin da allora. Questo *corpus* ascetico di M. ci è trasmesso con buona uniformità (non di ordine ma di contenuto) da vari codici. In alcuni mss. greci e siriaci sono attribuiti allo stesso M. altri opuscoli, tra cui è importante un *Contra nestorianos*.

La fisionomia biografica di M. è tuttora avvolta di oscurità; la sua epoca fu variamente indicata dal sec. IV al sec. X. J. Kunze (*Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchl. Taufbekenntnis*, Leipzig 1895) riesaminò accuratamente tutta la questione marciana sugli scritti (del resto poveri di informazioni biografiche) e sulle fonti antiche (oltre le già citate, Anastasio Sinaita, *Quaestio I*, PG 89, 342 D; Doroteo di Gerusalemme, *Doctrina* I, 9 e VIII, 2, PG 88, 1628, 1708; Giov. Damasceno, *De octo spir.*, PG 95, 89 A; Giov. Mosco, *Pratum spir.* 13, PG 87, 2861; Teodoro Studita, *Testam.*, PG 99, 1816 B, ecc.), giungendo a queste fondate conclusioni: il M., autore del citato *corpus* ascetico, è diverso e più giovane dal M. ricordato nella *Storia lausiaca* da Palladio e dagli altri autori che ne dipendono; probabilmente fu discepolo del Crisostomo; per qualche tempo governò un monastero ad Ancira in Galazia, fino a quando si ritirò a vita eremitica, probabilmente nel deserto di Giuda; sembra bene che egli sia « l'abbate M. anacoreta » ricordato da Giov. Mosco (l. c.); se, come pare, il *Contra nestorianos* è opera sua, egli era ancora in vita nel 429 quando ebbero inizio le discussioni nestoriane. Forse era morto al tempo della pubblicazione degli *Anatematismi* di S. Cirillo, poichè non fa uso del termine *Theotocos* pur accettandone il concetto.

M. è un maestro d'ascetica, e sa dare ai precetti spirituali incisiva forma aforistica, spesso assai felice. I presupposti dogmatici della sua dottrina ascetica sono di una sicura ortodossia; anche l'espressione è solitamente corretta, precisa, benchè arcaica. Come tutti i maestri d'ascetica, pone accenti ottimistici sull'efficacia del libero arbitrio nell'opera della salvezza, sollecita dall'uomo la collaborazione delle sue « opere » virtuose, combattendo l'inerzia « quietistica » e rintuzzando le troppo facili scuse, quali sono la corruzione della natura umana, le insidie di Satana, che la vigliacca pigrizia suole addurre,

Eppure non cade nel pelagianesimo. Che anzi consacra un opuscolo per dimostrare che la giustificazione non è adeguatamente conquistata dalle «opere», ma è un dono divino gratuito. (Non mancarono coloro che ebbero il cattivo gusto di trovare nello scritto uno spunto anticipato di luteranesimo. v. FEDE ED OPERE).

Sembra che Fozio sorprenda nel trattato *De Melchisedech* un «errore non piccolo» (PG 103, 669 C). Quale? Forse l'apollinarismo? di fatto M. per designare la natura umana di Cristo preferisce i termini σάρξ (carne), σῶμα (corpo); ma quei termini, molto correnti nel linguaggio patristico, hanno in M un significato ortodosso. Forse il monofisismo? difatto non tratta la questione degli «idiomi» (v. COMUNICAZIONE DEGLI IDIOMI) delle due nature di Cristo, ma è nettamente duofisita, forse più chiaramente dello stesso Cirillo, e conosce bene l'unione ipostatica (cf. *De Melch.* 5, PG 65, 1124 B).

Del resto, M. non è un innovatore: ci appare esimio maestro di solida ascetica, radicata su una dogmatica ortodossa tradizionale.

BIBL. — Dalla prima edizione parziale del 1531, il *corpus* marciano venne man mano accrescendosi, fino all'ediz. della *Biblioth. vet. Patrum* di Gallandi (VIII, Ven. 1788², p. 3-100), riprodotta poi in PG 65, 905-1140, che è tuttora la più completa. Vi manca il *Contra nestorianos*, edito da *Papadopulos Kerameus* (in Ἀνάλεκτα ... I, Pietroburgo 1891, p. 89-113, testo greco, riprodotto anche nell'opera cit. del KUNZE, p. 6-30) e dal COZZA-LUZI in *Nova Patrum biblioth* del Mai (X, p. 195-252, con vers. latina). — Il gesuita IGN. A. KHALIFE lavora a un'edizione critica di M. Ha fatto conoscere *Les traductions arabes de Marc l'Ermite*, in *Mélanges de l'univers. St. Joseph* XXVIII fasc. 5 (Beyrouth 1949-50) 115-224, accompagnando il testo arabo con versione latina giustalineare. In un altro studio preliminare, *L'inauthenticité du «De temperantia» (Kephalaia neptika) de Marc l'Ermite*, in *Mélanges* cit. (ivi 1949-50) 61-66, dimostra l'inautenticità dell'opuscolo: sarebbe una mediocre compilazione del sec. XI, dove confluiscono estratti di due centurie di S. MASSIMO Confessore (v.) e frammenti delle omelie spirituali del pseudo-MACARIO (v.) — Passi scelti (testo greco e vers. lat.), in *Enchiridion asceticum*, Friburgo Br. 1933², n. 877-92.

Fonti e studi presso E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1964-68; cf. anche XII, col. 358-60, sul peccato originale e l'efficacia del battesimo nell'opera di M. — Aggiungi E. PETERSON, *Die Schrift des M. über die Taufe und die Messalianer*, in *Zeitschr. f. die neutest. Wissensch.* 1932, p. 273-88.

MARCO Eugenico (1391 o 1392-1444?), fratello di EUGENICO Giov. (v.), n. a Costantinopoli. Ebbe la prima educazione dal padre Giorgio, sacellario del patriarcato e maestro di scuola. Morto il padre (c. 1405), il giovinetto frequentò illustri maestri di retorica e di filosofia (Giorgio Gem. Pletone). Tenne a sua volta scuola, con grande successo (furono suoi discepoli i celebri Teodoro Agallianos e Giorgio Scholarios). A 26 anni (c. 1418) distribuì i suoi beni ai poveri, rinunciò alle cariche (era «retore» che spiegava la S. Scrittura nella chiesa patriarcale, e «notaio dei retori») e si fece monaco nell'isola di Antigoni, di fronte al golfo di Nicomedia, cambiando il nome *Emanuele* in M.; due anni dopo si trasferì nel più sicuro monastero di S. Giorgio dei Mangani nella capitale.

Ben tosto salì in gran fama; ed era consultato dalla corte circa l'unione coi Latini allora agitata a Costantinopoli, Roma, Basilea, in preparazione di un concilio generale. Nel 1437 fu nominato metropolita di Efeso (per cui è conosciuto anche come *M. d'Efeso*). Ebbe gran parte nelle trattative per l'unione della Chiesa orientale alla occidentale, ai sinodi di FERRARA (v.) e FIRENZE (v.) ai quali era stato inviato (1437), per volere di Giov. Paleologo, e rappresentava il patriarcato di Gerusalemme. Si dimostrò l'avversario più implacabile della unione. Da quando ebbe il primo colloquio preliminare col Papa (8-III-1438) a Ferrara, è nota la sua tattica ostruzionistica nelle discussioni sul PURGATORIO (v.), sulla processione dello Spirito S. e soprattutto sull'aggiunta del FILIOQUE (v.). Delle sue irritanti lungaggini, non molto pertinenti all'essenza dei problemi, s'annoiarono anche i Greci; e lo stesso imperatore dovette invitarlo ad esporre con sobrietà e chiarezza la sostanza della dottrina orientale. M. obbedì col discorso alla seduta del 17-III-1439 a Firenze. Poi non ricomparve più in concilio. Venuto il momento di sottoscrivere il decreto d'unione, vi si rifiutò ostinatamente.

Rientrato in Efeso (maggio 1440), vi incontrò le ostilità dei Turchi. Decise di rifugiarsi tra i monaci di Vatopedi sul monte Athos e abbandonò la sede. Ma fu arrestato in viaggio per ordine dell'imperatore e tenuto prigioniero a Lemno per 2 anni (agosto 1440-agosto 1442). Riacquistata la libertà, si stabilì a Costantinopoli e si buttò con accanimento nella lotta contro l'unione segnata a Firenze; la quale di fatto non fu mai funzionante e ben tosto sarà rotta. Su di lui pesa la maggior responsabilità di questa recrudescenza dello spirito scismatico orientale che gli sforzi del papa Eugenio IV e dell'imperatore Giov. Paleologo erano riusciti a smussare.

L. PETIT (*Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1970 e ss) fissa la sua morte al 23-VI-1444; A. MERCATI, (*Scritti d'Isidoro, il cardinale ruteno*, Roma 1926, p. 122 ss), con minori ragioni preferisce il 1445.

Lasciò abbondante produzione letteraria: *scritti liturgici* (uffici, preghiere, spiegazioni liturgiche), *epigrammi* (una ventina, di notevole interesse storico), *lettere* di argomento filosofico, teologico, polemico e varie, la versione in greco di un trattato di astronomia del giudeo Giac. Bonet·e altri *opuscoli scientifici*, *discorsi*, esercitazioni oratorie, *opere ascetiche* (fra cui la lettera a Teodosio monaco che abbandonò la vita religiosa per ammogliarsi, dove si utilizza largamente la lettera scritta dal Crisostomo in caso analogo; un commento alla preghiera: «Domine Jesu Christe, Fili Dei, miserere nobis», tanto cara ai monaci orientali; capitoli esortatorii; dialogo sull'obbedienza; otto canoni contro gli otto vizi capitali, gola, lussuria, avarizia, disperazione, ira, accidia, vanagloria, superbia), *scritti esegetico-parenetici* su alcuni passi del N. Testamento, *scritti di argomento filosofico-teologico* (sugli Angeli, contro l'opinione dell'Argiropulo; sulla predeterminazione divina del termine della vita, a Isidoro jeromonaco, dove M. sostiene una sentenza erronea, prontamente confutata da teologi contemporanei quali Giorgio Scholarios, Teofane di Medea; discussione delle difficoltà filosofiche e teologiche inerenti al dogma della risurrezione dei corpi; sul valore redentore del sangue di Cristo, a Dionigi jeromonaco; sull'anima dei bruti, la quale, pur movendo il corpo, come l'anima dell'uomo, tut-

tavia non muove se stessa, cioè non può vivere senza corpo e quindi non è sostanza separata e non gode di immortalità; spiegazione, indirizzata a Giovanni Paleologo, delle difficoltà poste dalla inclinazione dell'uomo al male, dal libero arbitrio e dalla responsabilità umana, dalla Provvidenza divina; sul problema dell'unità e trinità di Dio, spiegazione invero troppo razionalisticamente pretensiosa; soluzione di 19 dubbi posti da un satrapo), soprattutto *opere polemiche*, contro i seguaci dell'Acindino (v.) antipalamiti e in particolare contro i Latini. Contro Calecas Eman. (v.), M., fautore ardente della dottrina di Palama (v.), pone in Dio una distinzione reale fra l'essenza e gli attributi, che peraltro non dovrebbe pregiudicare la semplicità divina; per M. la divinità delle tre persone divine è una realtà increata distinta dalla persona divina e pure intrinseca ad essa; sono pure realtà increate la luce del Tabor (v.), la luce di cui i Santi brillano in cielo (che M. tende ad identificare con lo Spirito S.), i doni dello Spirito S., la grazia dei sacramenti (opinioni che attirarono a M. l'accusa di diteismo, di triteismo).

Il gruppo più folto delle opere polemiche di M. è diretto *contro i Latini*. Vi si ridiscutono con animosità le vecchie querele (purgatorio, processione dello Spirito S., addizione del « Filioque » al simbolo, liturgia eucaristica, ecc.) con gran copia di testi scelti fra quelli che sembrano favorevoli alle tesi orientali; del conc. di Firenze fece una *relazione* tendenziosa mettendo in rilievo i suoi meriti, in particolare la sua fortezza nel resistere alle manovre latine che tentarono di circuirlo con la fame, con i doni, con le promesse (!); combattè l'unione con una *lettera enciclica* contro il concilio e gli unionisti (detti da lui « greco-latini ») e con lettere particolari a *Giorgio Scholarios* (che credeva possibile un accordo coi Latini), a *Giorgio prete di Metone* (contro gli usi liturgici, gli azzimi, la rasatura della barba dei Latini), al *patriarca di Costantinopoli* (Metrofane di Cizico?) per guadagnarlo agli antiunionisti, all'*abbate del monastero di Vatopedi* sul Monte Athos, al quale comunica la sua fuga da Efeso e il suo arresto, e lo esorta a combattere l'unione, a *Teofane prete in Eubea* per distoglierlo dal comunicare col metropolita d'Atene che era partigiano dei Latini, a *Teofane monaco nell'isola di Imbros*, dove si scaglia contro il patriarca Gregorio protosincello, che si rifiutava di rinnegare la firma apposta all'atto di unione, all'*abbate del monastero di S. Giovanni Prodromo*, dove presenta la dottrina dei Latini come un arsenale di tutte le eresie (apollinarismo, arianismo, macedonianismo, origenismo, monofisismo, teopaschismo . . .). Anche sul letto di morte protesta di voler morire fuori della comunione con il patriarca e con i latinofili, e scongiura Giorgio Scholarios di ereditare da lui la bandiera dell'ortodossia e di tenerla ben alta.

L'epilessia, da cui fu afflitto, dovette ottundere il pensiero di questo accanito polemista. È strano il suo furore antilatino che non vedeva la verità e pure non pareva essere ispirato da ragioni politiche o da altri interessi esteriori. « Triste vita, che si chiude con una parola di odio e con un gesto di maledizione » (L. Petit, *l. c.*, col. 1986) — Quivi analisi degli scritti di M. e bibliogr. — Id., *Documents relatifs au conc. de Florence* I, *La question du purgatoire à Ferrare*, II, *Oeuvres anticonciliaires de M. d'E.*, docc. VII–XXIV, testo e vers., Paris 1920–22. — Cf. A. d'Alès, *La question du Purgatoire au conc. de Florence en 1438*, in *Gregor.* 3 (1922) 9–50; Id., *Le dernier mot de M. d'E.*, in *Gregor.*, 5 (1924) 345-68. — V. Grumel, *M. d'E. Vie, écrits, doctrine*, in *Est. francisc.* 36 (1925) 425–48. — A. Schmemann, *Une oeuvre inédite de S. M. d'E.* Περὶ ἀναστάσεως, in Θεολογία 22 (1951) 51-64.

Alcune opere di M. sono in PG 160, 1079–1104, 13–110, 111–204, 529–33, 535-38, 1103–94, 1193–1200, con una notizia (inesatta) di Fabricius (1071-78).

La Chiesa greco-ortodossa lo onora tra i Santi (19 gennaio). Il fratello Giov. Eug. gli dedicò un duplice ufficio (in *Studi bizant.*, 1927, p. 201–35 e *Rev. de l'Orient chrét.*, 1910, p. 99–107).

MARCO, mago, gnostico (sec. II), della scuola di Valentino (v.). Di lui e dei suoi seguaci, i Marcosiani, ci informa un lungo passo (forse desunto da un trattato stesso di M., intitolato *Sigé*, cf. PG 7, 608 B) di Ireneo (*Adv. haer.* l. I, cc. 13–21, PG 7, 577–669), da cui dipendono, sia pure con qualche variante, Ippolito, (*Philos.* VI, 39–55, PG 16, 3238–91) ed Epifanio (*Haer.* XXXIV, PG 41, 581-625) e tutti gli eresiologi posteriori. Clemente Aless., pur combattendo gli gnostici, forse tolse dagli scritti di M. alcune fantastiche speculazioni (cf. *Strom.* VI, 16, PG 9, 357 ss). Girolamo, poi, confuse questo M. con Marco di Menfi (v.).

Alle dottrine di Valentino, M. aggiunse di sua altre fantasticherie, tolte dagli ultimi pitagorici, che sarebbe inutile e noioso riferire. Per mezzo di numeri e di lettere combinati insieme egli pretendeva di provare le sue invenzioni. Usò pure formole magiche comunicate solo agli iniziati; alcune formole erano in aramaico, pressochè per noi indecifrabili. Altre ciurmerie si riportano di lui; forse aveva cognizioni di scienze naturali, ed è probabile che possedesse pure doti inabituali metapsichiche. Il vino e l'acqua del calice eucaristico nelle sue mani prendevano colore sanguigno: ciò era effetto della χάρις e della comunione dei fedeli con la divinità, come egli spiegava Nelle fonti si insiste sul suo fortunato proselitismo fra le donne, che egli elevò alla dignità di sacerdoti e profetesse. E gravi accuse si mossero a lui ed ai suoi discepoli, per questa intromissione delle femmine nelle adunanze religiose; alcune di esse, tornate alla Chiesa, confessarono vergognosi misfatti commessi in quelle assemblee.

Circa il luogo d'origine e di diffusione di questa eresia, siamo scarsamente informati. Ireneo, che fu contemporaneo, se non di M., almeno dei marcosiani, cita varii versi diretti da un venerando ortodosso contro M. (I, c. 15, n. 6, PG 7, 628); alcuni hanno congetturato che questo vecchio sia Potino, vescovo di Lione, a cui poi Ireneo successe nell'episcopato. Sappiamo inoltre (I, c. 13, n. 7, PG 7, 592) che i paesi del Rodano furono invasi dai seguaci di M. Lo stesso Ireneo, nativo dell'Asia minore, dice che M. sedusse la vedova di un diacono di quella provincia (I, c. 13, n. 5, PG 7, 588). È probabile dunque che M. esercitasse il suo apostolato nell'Asia; che fosse un vescovo di colà quello che si oppose a M.; che di là l'eresia passasse nella Gallia, per le relazioni commerciali in quel tempo esistenti tra i due paesi. Si aggiunga che anche l'uso di

vocaboli semitici fa credere che l'Oriente fosse la culla dei suoi errori. Si distingua poi questo M. da MARCO di Menfi (v.).

Il sistema marcosiano non si differenzia sostanzialmente da quello di VALENTINO (v.), del quale, peraltro, accentua l'ANTINOMISMO (v.) morale (i marcosiani professavano « esse se in altitudine super omnem virtutem, quapropter et libere omnia agere, nullum in nullo timorem habentes », I, c. 13, n. 6, PG 7, 588), le credenze e le pratiche magiche (M. era « magicae imposturae peritissimus », ivi, n. 1, PG 7, 577; anche Tertulliano lo chiama mago, *Adv. valent.*, IV, PL 2, 546 B; egli e i suoi discepoli facevano largo uso di formule magiche, con le quali forse pretendevano anche, tra l'altro, di rendersi invisibili, cf. I, c. 13, n. 6, PG 7, 588 s; questo passo peraltro ci sembra riferirsi allo stato d'oltretomba) e soprattutto le elucubrazioni sui reconditi significati dei numeri e delle lettere, secondo il gusto della KABBALA (v.).

M presenta il suo sistema come rivelazione immediata: la *Sigé* (= silenzio, cioè l'incomprensibile) *colorbasica* (termine ebraico, = quaternario? σιγή consta di 4 lettere, ed è ἀρχή= principio, che consta pure di 4 lettere) depose in lui come in una matrice, un seme che egli deve partorire e comunicare al mondo sotto forma di dottrina: « La Tetrade altissima dai luoghi invisibili e ineffabili discese a lui sotto forma di femmina, poichè il mondo non avrebbe potuto sopportare la sua forma mascolina, e gli rivelò la propria essenza e la generazione di tutte le cose: misteri che essa non aveva ancora svelato ad alcun uomo nè ad alcun dio, e che essa svelò solo a lui, con queste parole:

Quando, all'inizio, l'Apator [= l'ingenerato, l'assoluto], inconcepibile, senza essenza, nè maschio, nè femmina, volle rendere percettibile e visibile la sua impercettibile e invisibile natura, aprì la bocca ed emise il Logos, uguale a lui stesso. Il Logos si pose davanti a lui e gli mostrò la sua essenza, poichè egli era la manifestazione visibile dell'invisibile. La pronuncia del nome avvenne nel modo seguente: egli pronunciò la prima parola del suo nome, che fu APXH, di 4 lettere, indi pronunciò la seconda parola, pur essa di 4 lettere, poi la terza di 10 lettere, infine l'ultima di 12 lettere. La pronuncia del nome intero comprendeva dunque 30 lettere e 4 parole. Ognuno di questi elementi ha poi le sue lettere particolari [ad es., le lettere di APXH si pronunciano con parole a loro volta composte di lettere: alfa, ro, ecc.]...

La restaurazione di tutte le cose avverrà quando tutte le cose saranno arrivate a una sola lettera e potranno essere pronunciate con una sola emissione di voce; l'immagine di questa pronuncia è l'*Amen* che diciamo tutti insieme. I suoni formano l'Eone ingenerato, senza sostanza; essi sono le forme che il Signore ha chiamato Angeli... I nomi comuni ed esprimibili delle lettere-elementi sono Eoni, Logoi, Radici, Semi, Pleromi, Frutti ».

Dopo ciò la Tetrade mostrò a M. sotto forma di femmina nuda l'Aletheia [= verità], cioè l'elemento primordiale, chiamato Anthropos [=uomo], fonte di ogni parola, espressione di tutto l'inesprimibile, bocca della silenziosa Sigé. « Aletheia lo guardò, aprì la bocca per pronunciare una parola. Questa parola divenne un nome, e il nome è quello che noi conosciamo: Gesù Cristo...

L'origine di Gesù è la seguente. Dalla prima Tetrade [Arrhekos=ineffabile, Sigé, Pater, Aletheia: nomi che insieme formano 24 lettere], che è madre del tutto, è nata, come una figlia la seconda Tetrade [Logos, Zoé=vita, Anthropos, Ecclesia]. Così si formò l'Ogdoade; da questa uscì la Decade: tale è l'origine del numero 18. La Decade essendosi congiunta all'Ogdoade e avendola moltiplicata per 10, generò il numero 80. il quale, moltiplicato nuovamente per 10, produsse il numero 800. Sicchè dall'Ogdoade alla Decade il totale delle lettere è 8, 80, 800. Ora il nome IHΣOVΣ ha proprio per valore numerico 888 (I = 10, H = 8, Σ = 200, O = 70, V = 400, Σ = 200). Inoltre, l'alfabeto greco usa 8 lettere [in realtà, 9] per indicare le unità, altrettante per le decine, altrettante per le centinaia: ciò significa che IHΣOVΣ [= 888] è l'alfabeto, che si compone di tutti i numeri. Se dunque Gesù è detto Alfa e Omega [cf. Apoc I 8, XXI 6, XXII 13], è perchè egli significa il principio di tutti i numeri... Quando il nome dalle 6 lettere [Gesù], che contiene tanto le 6 come le 24 lettere, si manifestò e si fece carne discendendo nell'orizzonte degli uomini, questi furono liberati dall'ignoranza grazie alla sua gnosi e vennero dalla morte alla vita. Questo nome divenne per essi la via che conduce al Padre della Verità... » (ivi I, c. 14, n. 1 ss, PG 7, 593 ss).

Quanto sopra avrà scoraggiato il lettore che abbia tentato di tradurre in concetti chiari e sistematici il pensiero di M., il quale, in verità, sembra combinato apposta per dimostrare come si possa usare della ragione per sragionare.

Oltre il battesimo d'acqua dei cristiani, che produce soltanto un effetto « psichico » purificando e cancellando i peccati, M. inculca un battesimo « pneumatico » che produce, l'iniziazione, l'illuminazione, la consumazione della redenzione, la liberazione del nostro Eone, la nostra inserzione nel Pleroma, l'unione con la Trinità (composta da Dio-Padre, Dio-Madre, Dio-Figlio, donde la formula battesimale dei marcosiani: « In nome dell'inconoscibile Padre del tutto, nella verità della Madre del tutto, in quello che discese in Gesù, nell'unione, la redenzione e la comunione delle Potenze », ivi I, c. 21, n. 3, PG 7, 661). Questo battesimo di rigenerazione è da essi chiamato matrimonio spirituale, perchè è la riproduzione cultuale del processo coniugale per cui Dio-Padre ha generato Cristo da Dio-Madre.

Compiuto il rito, il rigenerato o perfetto riceve l'Unzione con olio di balsamo. Nota Ireneo che, per alcuni dottori marcosiani, l'unzione può sostituire il battesimo d'acqua; altri settarii escludono ogni cerimonia battesimale o crismale, poichè la gnosi, la conoscenza del tutto, basta per dare tutti gli effetti pneumatici e l'intera redenzione (I, c. 21, n. 4, PG 7, 664 s).

I marcosiani celebravano altresì l'Eucaristia, sotto forma di comunione al sangue di Charis (=grazia), Madre del tutto, che doveva essere ricevuto dalle donne partecipanti al mistero. Su tre coppe di vetro bianco, ripiene di vino, M. pronunciava una lunga epiclesi a Charis: allora il vino bianco diventava rosso e tutti bevevano, comunicando in tal modo con Charis (I, c. 13, n. 2, PG 7, 580 s). M. voleva poi convincere le donne partecipanti che anch'esse godevano di poteri magici. Faceva pronunciare ad esse sul calice la formula consacratoria; indi faceva versare il vino in un calice più capace

e pronunciava su di esso una invocazione. Allora avveniva il prodigio: il vino cresceva nel calice grande fino a traboccare. E Charis concedeva ai presenti il dono del discorso pneumatico profetico (I, c. 13, n. 4, PG 7, 585 s); anche fuori delle riunioni eucaristiche, M. poteva concedere il dono profetico, grazie a una « unione mistica » espressa con formula brulicante di immagini nuziali (I, c. 13, n. 3, PG 7, 581-85).

Si praticava nella setta anche un sacramento dei morti. La testa del morto veniva unta di olio e di acqua, o di balsamo battesimale: con che il defunto febbre, lasciato il « corpo » alla terra, può attraversare impunemente la schiera degli Arconti e delle Potenze angeliche, oltrepassare la barriera del Demiurgo e dei suoi associati (che egli atterrisce dicendo la formula: « Io sono un vaso più prezioso della femmina da cui voi foste fatti »): quivi abbandona la sua « anima », mentre il « pneuma », destinato a salire verso Sophia (= sapienza) oltre i confini del Cosmos, prega Sophia che lo liberi dalla mano del Giudice (del Demiurgo). Da Sophia il « salvato » riceve il « casco omerico dell'Ade » che, rendendolo invisibile, gli permette di sfuggire al Giudice. Sophia lo attira a sè e lo introduce nella camera nuziale (I, c. 13, n. 6, PG 7, 589-92).

Sembra che la setta vivesse ancora ai tempi di Ippolito (*Philos.* VI, 42, PG 16, 3259 D). Pur questa infelice mimetizzazione della verità cristiana fornisce una interessante testimonianza della verità stessa, la quale, infatti, è abbastanza trasparente pur sotto le turpi forme mimetiche (ad es., l'eucaristia, il battesimo, la Trinità, la Redenzione). — v. gli studi sullo Gnosticismo, come E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1925², p. 335–47; M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947; H. Leisegang, *La gnose*, vers. franc., Paris 1951, p. 220-36. — F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik u. Magie*, Leipzig 1925². — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1960-62; cf. anche III, col. 378 (*Colorbasus*).

MARCO *ibn al-* **Kanbar** († 1208), prete-monaco copto monofisita, contro l'uso scorretto e del resto raro che i copti facevano della penitenza, sostenne coraggiosamente la necessità della confessione auricolare fatta al sacerdote per ottenere la remissione dei peccati gravi commessi dopo il battesimo. Raccolse larghi consensi e molti ricorrevano a lui per ottenere l'assoluzione sacramentale. Altri, soprattutto Michele, metropolita di Damietta, lo combatterono addebitandogli gli errori più strani, e ottennero dal patriarca Marco III (1167–89) che fosse condannato alla reclusione in un monastero. Ma la sua opera riformatrice non fu vana. — Cf. M. Jugie in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 2286-88.

MARCO Marcionita apportò al sistema di Marcione (v.) una variazione importante illustrata dal cosiddetto Adamantius (*Dial. de recta in Deum fide*, II, PL 11, 1761 ss). Tra gli interlocutori della II sezione figurano i marcioniti Megezio e M., rappresentanti di due scuole nettamente distinte. Megezio ammette tre principii: il Dio buono (padre di Cristo, Dio dei cristiani), il Demiurgo (Dio dei giudei), il principio malvagio (il Dio dei pagani). Invece M. ammette soltanto due principii: l'uno buono, l'altro malvagio, indipendenti, ambedue eterni, ambedue creatori di un mondo buono e di un mondo malvagio, rispettivamente. Il Dio « giusto » di Marcione (il Dio dell'Ant. Testamento), essendo diverso dal Dio buono, è senz'altro chiamato da M. πονηρός (= cattivo). Inoltre M. ammette nell'uomo una vivificante scintilla immessavi dal Dio buono: lo spirito dell'uomo non è opera del demiurgo (cattivo) ma del principio buono (« il demiurgo, quando fece l'uomo e gli diede la vita, non potè dargli l'ultima perfezione; allora, il principio buono, vedendo dall'alto quella creatura imperfetta, vi inviò qualche cosa del suo spirito, e diede vita all'uomo » PG 11, 1772 AB). Con queste variazioni importanti, una corrente del marcionismo si evolveva verso il Manicheismo (v.), col quale dovette confondersi, mentre l'altra corrente continuò a tener fede ai 3 principii.

MARCO Monaco. v. cenni sotto M. eremita.

MARCO e Marcelliano, SS., Martiri. Il Martirologio Geronimiano (Brux. 1931, p. 324 s) al 18 giugno reca: « Romae cimiterio Balbinae via Ardeatina Marci et Marcelliani », e il Romano (ivi 1940, p. 245) allo stesso giorno: « Romae via Ardeatina natalis sanctorum martyrum M. et M. ». La data della festa e il luogo della sepoltura sono confermati da sacramentari, topografie, itinerari antichi (v. Mart. Geron., p. 324). Ma si è ancora lontani dall'accordarsi circa la identificazione del luogo preciso della sepoltura. — Del tutto ignoti sono i particolari biografici dei due martiri. Ciò che si narra nel Mart. Romano (sotto Diocleziano, furono processati dal giudice Fabiano: legati a uno stipite, ebbero i piedi trapassati da chiodi e i fianchi da lance) è leggenda derivante dalla romanzesca *Passio S. Sebastiani* (Bibl. Hag. Lat. n. 7543). Ignoriamo con quale fondamento l'*Itinerarium Salisburgense* li descriva come fratelli, diaconi romani. — Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 18, p. 568–71. — Studi in nota p. 324 s, di *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931. — L. de Bruyne, *Arcosolio con pitture recentemente ritrovato nel cimitero dei SS. M. e M. a Roma*, in *Riv. di archeol. crist.* 26 (1950) 195-216.

MARCOLFO (*Marcon, Marcoul, Marcoulphe*), Santo (490-558), n. a Bayeux da nobile famiglia. Rinunciando ai beni paterni ereditati, si pose sotto la guida di S. Possessore vescovo di Coutances, che lo consacrò prete e l'incaricò della predicazione in diocesi. Eresse un monastero a Nanteuil, di cui fu abbate esemplare per austera penitenza e che più tardi fu chiamato, dal suo nome, *St. M.* Anche nell'isola di Gersey e altrove costruì monasteri, favorito dal re Childeberto I. Il suo corpo, già sepolto da S. Lauto a Nanteuil, fu trasportato nel 906, per sottrarlo alle razzie dei Normanni, a Corbény in diocesi di Laon, attualmente di Soissons, dove fu eretto un monastero dal re Carlo il Semplice. In seguito, sue reliquie si trovano a Troyes, Reims, Parigi e Mante.

M. è invocato contro la scrofola. I re di Francia si recavano in pellegrinaggio da Reims a Corbény in ringraziamento del privilegio loro accordato di toccare gli ammalati di tali morbi e di guarirli nel giorno della consacrazione, pronunciando le parole: *Le roi te touche, Dieu te guérisse* (usanza osservata per l'ultima volta da Carlo X nel *1825*). Perciò le affezioni scrofolose furono dette « morbus regius », « mal di S. M. ». Esiste in Bayeux una Compagnia di *Fratelli di S. M.* e dal 1650 le *Sorelle di S. M.* nell'archidiocesi di

Reims, dedite alla cura dei bimbi scrofolosi. Festa 1 maggio. — Acta SS. *Maj* I (Ven. 1737) *die* 1, p. 70-82, con due *Vite* che risalgono al IX sec. Mabillon, *Acta SS. O.S.B.* IV-2 (Ven. 1738) 521 536. — E. A. Pigeon, *Vies des Saints des diocèses de Coutances et Avranches*, II (Avranches 1898) 79 ss.

MARCOLINO da Forlì della famiglia *Amanni*, Beato, O. P. (1317–1397), n. e m. a Forlì. Umilissimo, visse nel silenzio pur essendo uomo di fiducia del B. Raimondo da Capua (v.) nella riforma dell'Ordine. Più volte fu priore a Forlì. Benedetto XIV ne approvò il culto nel 1750. Festa 24 gennaio. — *Rosario–Memorie Domenicane*, 14 (1897) 11–18, 33–42. — V. Folli, *Il B. M. in una lettera del B. Dominici*, ivi 34 (1922) 20–27. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 33.

MARCOLO, Santo. Come martire l'accolse, per errore, Rabano Mauro al 25 nov. (PL 110, 1181 s). In realtà M., convertito dal paganesimo, da avvocato divenne vescovo donatista. Secondo la tendenziosa *Passio benedicti martyris M.*, sarebbe stato precipitato da una rupe, presso Nova Petra, dagli ufficiali Macario e Paolo, inviati dall'imperatore Costanzo a un concilio di vescovi nella Numidia per estinguere lo scisma. Al contrario, i cattolici dicevano che vi si fosse gettato di sua iniziativa, per ottenere con morte violenta l'equivalente del martirio. Delle due versioni S. Agostino pone in incerto la seconda, ma rigetta senz'altro la prima. Del resto, eccetto quello di Rabano, nessuno dei martirologi geronimiano, di Beda, di Floro, di Adone, di Usuardo ha accolto il nome di M. Nel *Martyrol. Rom.* è al 26 nov.: in esso M. fu accolto in conseguenza degli errori di Rabano, e sotto il nome di Marcello martire in Nicomedia (anzichè in Numidia).

Bibl. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 623 (al 27 nov.). — *Martyr. Rom.*, ivi 1940, p. 546 s. — H. Delehaye, *Domnus Marculus*, in *Analecta Bolland.* 53 (1935) 81–89. — S. Agostino, *Tract. in Johann.* XI, 15; PL 35, 1483 s; — *Contra litteras Petiliani* II, 20, n. 46, PL 43, 274. — *Passio* cit. (*Bibl. Hag. Lat.*, n. 5 271), in PL 8, 760-766. opera d'un donatista. — S. Optato di Milevi, *De schismate donatistarum*, III, 6; PL 11, 1014 s. — P. Moncreaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrét.*, V (Parigi 1920) 39. — U. Koch in *Ricerche relig.* 8 (1932) 6-15.

MARCOSII, Marcosiani. v. Marco gnostico.

MARCVARDO. v. Marcardo.

MARDOCHEO, zio di Ester, (v.), appartenente alla tribù di Beniamino. Nell'esilio di Susa potè sventare una congiura sollevata contro il re Assuero (= Serse? 486–464 a. C.), per cui dopo molti anni di oscurità, fu in premio elevato a grande dignità, al disopra dello stesso suo rivale Aman, che meditò di farlo uccidere. Per mezzo della nipote Ester, M. potè ritorcere contro gli avversari quell'editto regale che comminava la morte ai giudei.

MARDUK, antico nome sumerico del dio nazionale babilonese. Da dio locale della città di Babele egli andò acquistando posizione sempre più preminente nel pantheon babilonese fino a diventare il dio supremo; il poema *Enūma Elīsh* narra appunto le gesta che gli guadagnarono quel titolo.

È figlio di Ea (detto anche Enki e Nudimmud), ultimo nella lunga genealogia divina del poema citato. Poichè la dea Tiamat aveva creato 7 generi di demoni per opporli agli dei che le avevano ucciso il marito, Enlil (Marduk) si offre a lottare contro questi demoni a patto d'ottenere la supremazia tra gli dei. I quali consentono. E M. sconfigge ed uccide Tiamat ed i demoni, procedendo poi col sangue del loro capo Kingu a creare gli uomini. La vittoria viene solennemente festeggiata: in suo onore vengono pronunziati 50 epiteti, celebrativi delle sue grandezze, e si costruisce il tempio celeste, l'*esagila* (abbreviaz. di *esagansheile*, casa il cui capo si alza fino al cielo). Era perciò venerato come dio degli scongiuri e degli incantesimi, risanatore e liberatore dagli attacchi dei demoni.

Nell'attribuire a M. epiteti divini si attua una tendenza della religione babilonese a superare il crasso politeismo, viva anche presso altre religioni semitiche, che giunge a un certo punto fino ad una specie di monolatria. Anche gli Assiri più tardi identificheranno M. col loro dio nazionale Assur. Il nome M., poi, finisce per diventare un sinonimo di *hēlu* («signore»: cf. il cananeo *bāal*). Un testo trovato a Ninive così lo presenta: «Io sono il grande signore. M.; io sorveglio ogni cosa e traverso le montagne. Colui che traversa le terre, tutte, da oriente ad occidente, io sono» (cf. W. F. Albright, *From the stone age to christianity*, Baltimora 1946, p. 163). Gli altri dei appaiono spesso come semplici manifestazioni della grandezza di M.: *Sin* è M. come illuminatore della notte, *Shamash* è M. come dio della giustizia, ecc. (ivi, p. 164).

Tale tendenza alla concentrazione delle qualità e degli esseri divini non si applica al solo M., neppure in Babilonia. In un testo lo stesso M. appare come il naso di *Ninurta* (cf. Gressmann, *Altorient. Texte zum A. Test.*, Berlin 1926, p. 250 s). — J. Hehn, *Hymnen und Gebete an M.*, in *Beiträge zur Assyriologie* 5 (1902-6) 279–400. — G. Furlani, *La religione babilonese ed assira*, 1 (Bologna 1928) 198-207. — Id., *Il poema della creazione*, Bologna 1934.

MARE (*de La*) **Gugl.** v. La Mare Gugl.

MARE (*Apostolato del*). Nel 1921 a Glasgow, per opera del p. Goldie S.J. venne fondata, promossa dall'Apostolato della preghiera, una organizzazione di sacerdoti e di laici (*Apostelship of the sea*) intesa ad assicurare l'assistenza spirituale ai marinai cattolici (equipaggi e maestranze) curando la loro istruzione religiosa e la distribuzione di buoni libri, fondando e mantenendo per essi case, circoli, cappelle speciali nei porti principali e cappellani.

La particolare finalità di questo A. del M. esigeva che l'organizzazione divenisse internazionale. Nel sett. 1930 a Liverpool potè già raccogliersi un Congresso internaz. delle opere cattoliche per l'A. del M. (con un centinaio di rappresentanti di 11 Stati) e fu decisa la fondazione (avvenuta poi nel 1931) di una Unione internaz. di tutte le opere cattoliche marittime sotto il nome di *Apostolatus Maris Internationale Concilium* (AMIC), con sede a Londra e con un periodico mensile (dello stesso titolo) in 6 lingue (inglese, francese, italiano, olandese, spagnolo, tedesco).

Secondo l'*Annuario 1930–31*, l'A. d. M. si estendeva già a 150 porti e aveva assistito in quell'anno c. 100.000 marinai. Dal 1922 al 1933 lo sviluppo fu rapido: gli istituti e circoli per la gente di mare salirono da 12 a 45 (contro c. 350 di ispirazione non cattolica), gli alberghi da 1 a 7, i cap-

pellani permanenti di porto da 0 a 15 e i temporanei da 6 a 130, i posti dove era organizzato l'A. d. M. da 20 a 200.

L'opera, la cui funzione parve esaurirsi nel 1922, ricevette un vigoroso impulso dalla costituzione del primo Consiglio dell'A. del M. a Glasgow, di cui fu fatto presidente l'arcivescovo mons. Mackintosh e a cui diede amplissimo consenso con approvazione e benedizione Pio XI nella lettera del card. P. Gasparri (gli stessi sentimenti esprimeva Pio XI nello stesso anno 1922 ad Atherton direttore del circolo di Montréal, ricevuto in privata udienza).

L'A. del M. unifica, organizza, potenzia le istituzioni che la carità cattolica ha creato per la gente di mare. A Montréal già dal 1893 funzionava il primo circolo per marinai cattolici. Altri sorsero a Londra (1893), a Dublino (1909), diretti dai Padri Vincenziani, a Sidney (1908, per opera del card. Moran), a Melbourne, a Brisbane in Australia, a New Orleans, a Filadelfia, a New-York in America (inizio del secolo), diretti dagli stessi religiosi. In Francia nel 1894 fu fondata dall'assunzionista p. Bailly la *Société des oeuvres de la mer*; una quarantina di altre istituzioni analoghe operavano in Francia unificate nella *Fédération des oeuvres catholiques françaises pour les marins*, fondata nel 1925 e organizzata dal p. Chardavoine. In Germania l'A. del M. nacque a Bremerhaven (1897); si svilupparono varie iniziative per opera del sac. dr. Toll, benedette da Pio X, fino a quando (1930) fu costituito il consiglio tedesco dell'*Apostolatus Maris*. In Spagna l'*Apostolado del Mar* sorse nel 1927 a Barcellona, con diramazioni a Bilbao, Las Palmas, a Buenos Aires che divenne il centro dell'A. d. M. nell'America meridionale. Il ricordato dr. Toll a Napoli e l'inglese can. Hay a Genova aprirono circoli per marinai cattolici, che si chiusero con la morte degli organizzatori; il card. Minoretti, col concorso del p. Desmond Chute del Consiglio internaz. dell'A. d. M. ristabilì nel 1932 l'A. del M. a Genova, come opera diocesana, affidata ai Padri Vincenziani. L'Olanda fu la prima a pubblicare (1923) un giornale cattolico per marinai, *Recht door Zee*, poliglotta....

Queste e tant'altre istituzioni si collegarono nell'A. del M. internazionale, che mira a: stabilire un sistema di associazioni che abbracci i naviganti e i loro soccorritori a terra, laici ed ecclesiastici: fondare istituti, circoli, alberghi, case per la gente di mare, dovunque sia possibile: assegnare cappellani di porto per marinai: provvedere servizi educativi, assistenziali, sociali e fomentare tutte le opere di carità per i marittimi. Nel 1931 il Consiglio internazionale comprendeva già 8 sezioni: per l'organizzazione e il mantenimento di istituti, case, clubs, alberghi; per la nomina dei cappellani dei porti; per la visita delle navi; per l'educazione, specialmente dei fanciulli; per le opere samaritane; per le opere a favore dei pescatori e delle loro famiglie; per i servizi speciali a favore dei marinai dell'armata e di quelli destinati ai fari; per i servizi di biblioteche e pubblicazioni di libri adatti alla gente di mare. Cf. *L'Illustr. Vat.* 1931, n. 15, p. 51 s; 1931, n. 21, p. 52; 1933, n. 21, p. 851–57. ....

Su queste direttrici l'opera ebbe un meraviglioso sviluppo. Tutti gli associati recitano ogni giorno la preghiera: « S. Cuore di Gesù, abbiate misericordia dei naviganti Maria, stella del mare, pregate per noi. S. Pietro, S. Andrea, pregate per noi ». In conventi e scuole di tutto il mondo si recita questa invocazione; molte comunità religiose hanno scelto un porto particolare per il quale offrire le loro preghiere. Molti sacerdoti offrono regolarmente la Messa per il progresso dell'A. del M. che è una genuina espressione dell'Azione Cattolica e della carità cristiana. — v. le cronache su *L'Osserv. Rom.*, ad es. 30 IV–1949; 5-V–1949 (sguardo complessivo); 27-VIII–1949; 27/28–III–1950 (il XII Congresso internaz. dell'A. del M., ove tra l'altro fu proposto il trasferimento della sede centrale a Roma); 22/23, 25/28–I–1951, ecc. — P. F. Anson, *The Church and the sailor*, London 1949.

MARÉCHAL Giuseppe, S. J. (1878–1944), n. a Charleroi (Belgio), m. a Lovanio, gesuita dal 1895. Unì alla vasta informazione e al gusto dei dati positivi — si laureò (1905) in scienze naturali, era membro (dal 1906) della Soc. di scienze naturali di Bruxelles, insegnò per 3 anni psicologia sperimentale a Lovanio — una non comune penetrazione speculativa dell'essenza dei problemi filosofici e una approfondita conoscenza diretta dei pensatori. Lasciò scritti magistrali di psicologia mistica (*Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1937–38, 2 voll.; *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, in *Revue des questions scientif.* 63–64 [1908] 527 ss, 65–66 [1909] 219 ss, 376 ss, tradotto in ital. da A. Gemelli, *Dalla percezione sensibile alla intuizione mistica*, Firenze 1913), che formò il primo oggetto, non mai abbandonato, dei suoi interessi intellettuali.

Indi la sua attenzione precipua si volse al problema critico già dall'inizio della prima guerra mondiale quando gli fu affidato l'insegnamento della filosofia agli « scolastici » belgi trasferiti a Romiley (Inghilterra), seguito dall'insegnamento di storia della filosofia a Lovanio (1919–35). All'esposizione e alla valutazione critica della storia della filosofia dedicò meditazioni profonde, originali, geniali, dandoci, tra l'altro, il mirabile *Précis d'histoire de la philosophie* (rimasto al 1 vol.: *De la Renaissance à Kant*, Louvain 1933) e soprattutto il suo capolavoro *Le point de départ de la métaphysique*, 5 cahiers (I, Dall'antichità alla fine del medioevo: la critica antica della conoscenza, Louvain 1944[3]; II, Il conflitto del razionalismo e dell'empirismo nella filosofia moderna prima di Kant, ivi 1944[3]; III, La critica di Kant, ivi 1944[3]; IV, Il sistema idealista in Kant e nei posikantiani, ivi 1947; V, Il tomismo di fronte alla filosofia critica, ivi 1949[2]; il cahier VI, che doveva contenere la espressione completa del suo pensiero, abbozzato nel V in polemica col kantismo, rimase allo stato di note inedite): « lezioni sullo sviluppo storico e teorico del problema della conoscenza », che sono un contributo fondamentale, in gran parte definitivo alla riconquista critica della gnoseologia e della metafisica classica. Meno definitivo, benchè originale, interessante e fecondo di stimoli alla ricerca, ci sembra il cahier V (cui mancò l'ultima mano), dove il M. crede possibile superare il kantismo e rimettersi al passo colla filosofia classica pur accettando il presupposto fenomenistico e il metodo trascendentale di Kant (v.). Noi crediamo, col pensiero neoscolastico in generale, che l'istanza gnoseologica moderna possa essere superata quando si smonti il dualismo gnoseologico cartesiano, radice del fenomenismo, che comanda, e corrompe, anche

la posizione kantiana, e si riconquistì criticamente l'INTENZIONALITÀ (v.) del conoscere secondo il realismo classico (v. SCETTICISMO). Il VAN RIET (*L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946) sospetta in M. (come in Rousselot) un influsso di BLONDEL (v.), anche se M. mostra di dissentire dal Blondel (v. brani di corrispondenza in *Mélanges* sotto citati, I, p. 338 ss).

Il M. esercitò larga benefica influenza sui suoi discepoli. E si prodigò anche nella cura d'anime, sotto forma di direzione e di assistenza spirituale, pur essendo continuamente malato e sofferente. — *Mélanges Jos. M.*, Bruxelles-Paris 1950, 2 voll., Nel I vol., dopo una introduzione biografica (HAYEN, p. 3-21; A. MILET, p. 23-46) e la bibliogr. completa dei suoi scritti (p. 47-71), sono editi alcuni suoi studi difficilmente accessibili (tra cui: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*; *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition*; *Phénoménologie pure ou philosophie de l'action*) e pubblicati alcuni inediti dal 1914 al 1943; nel II vol. sono presentati articoli di confratelli e di amici in onore del M. — Necrologi in *Nouv. rev. théol.*, 1945, p. 87-95; in *Tijdschrift voor philos.*, 7 (1945) 203-08; A. MILET, *Les «cahiers» du P. M. Sources doctrinales et influences subies*, in *Rev. néosc. de philos.*, 63 (1945) 225-51).

MAREDSOUS (*S. Benedetto* di M.), abbazia O.S.B. della Congregazione Belga, in dioc. di Namur, fondata nel 1872 da D. Mauro WOLTER (v.), abbate di Beuron, grazie alla generosità della famiglia Desclée di Tournai. La costruzione è stata ultimata nel 1876. Eretta in abbazia nel 1878, ebbe per primo abbate D. Placido Wolter, fratello di D. Mauro e confondatore di Beuron, fino al 1890, quando successe al fratello nella sede di Beuron. Il secondo abbate fu D. I. d'HEMPTINNE (v.), nominato poco dopo l'abbate primate di tutto l'Ordine benedettino e abbate di S. Anselmo a Roma da Leone XIII. Il terzo abbate fu D. Columba MARMION (v.).

Il nome di M. è stato illustrato da una schiera di monaci eminenti. Basti citare G. Morin, P. Bastien, Vandeur, Festugière, Berlière, de Bruyne, L. Jansens. La *Revue Bénédictine*, edita a M., dopo un lungo glorioso passato, è ancora oggi una delle pubblicazioni scientifiche che più onorano la Chiesa. Al monastero è annessa una scuola di arti e mestieri. Come le abbazie consorelle del Belgio, anche M. è un centro attivo di studi e di vita liturgica. Nel 1938 contava 131 monaci, di cui 90 sacerdoti. — L. H. COTTINEAU, II, 1744. — URSM. BERLIÈRE, *Les terres et seigneurs de M.*, Brügge 1920. — *Abbaye de M.* (1872-1922), Maredsous 1922. — *École abbatiale* (1881-1931), ivi 1932.

MARE ENEO. v. TEMPIO di Gerusalemme.

MARELLO Giuseppe, n. a Torino il 26-XII-1844, m. a Savona il 30-V-1895, fondatore ad Asti, 17-III-1878 (degli *Oblati di S. Giuseppe*) (*Giuseppini d'Asti*). v. RELIGIOSI, VI 61.

Trasferito con la famiglia da Torino a S. Martino Alfieri (Asti), si fece notare per particolare pietà ed entrò in Seminario. Per obbedire al padre, dovette uscirne. Potè rientrarvi quando, guarito da grave malattia, il padre diede il consenso che aveva promesso se il figlio avesse ricuperato la salute. Ordinato sacerdote (19-IX-1860), fu fedele segretario del vescovo di Asti (che accompagnerà anche al conc. Vaticano), pur prodigandosi in tutte le opere dello zelo, specialmente nella confessione e nella predicazione. Le sue virtù squisite gli guadagnarono la nomina a canonico della cattedrale, cancelliere della Curia vescovile, e infine vescovo di Acqui (1889). La morte repentina, sopravvenuta a Savona, dove partecipava alle celebrazioni di S. Filippo Neri, troncò il suo apostolato pastorale così esemplare e fecondo.

Per aiutare il clero nel ministero parrocchiale e missionario aveva fondato ad Asti la Congregaz. degli *Oblati di S. Giuseppe* subito approvata dal vescovo di Asti e poi (1909) dalla S. Sede. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congregaz. dei Religiosi, Roma 1942[2], p. 14) contava 290 religiosi (di cui 22 novizi) in 34 case (1 di noviziato).

Del M., terminati i processi diocesani, fu introdotta la causa a Roma (28-V-1948): AAS 40 (1948) 513-15. — A. RAINERO, *Una perla di vescovo: mons. G. M.*, Asti[2] s. a.

MARE MORTO, celebre lago della Palestina, che chiude a sud la valle del Giordano. Vien chiamato dagli ebrei *M. di sale* (Gen XIV 3: Gios XII 3), *M. di araba* o della «solitudine» (Deut III 3, 17; Gios III 16), *M. orientale* (Ez XLVII 18; Gioe II 20); dai talmudisti *M. di Sodoma;* da Gius. Flavio (*Guerra giud.* VI, 8, 4) *lago d'asfaltide;* dai Latini *M. M.;* dagli Arabi *Bahr Lut* ossia «M. di Lot», tutte denominazioni dovute alle caratteristiche singolari che questo lago presenta.

La sua forma è un ovale allungato pressochè regolare. Ha una lunghezza di 76 km. e una larghezza massima di 17 km. con una superficie di circa 980 km². È uno dei luoghi di maggior depressione della crosta terrestre perchè lo specchio delle sue acque è a 394 m. sotto il livello del Mediterraneo, e siccome raggiunge profondità prossime ai 400 m., in realtà il suo fondo scende quasi a 800 m. sotto il livello del mare. Consta di due parti disuguali divise fra loro da una penisola piatta sporgente a sud-est detta *el Lisan* «la lingua». La parte settentrionale è la maggiore; in essa si trovano le massime profondità, particolarmente nelle vicinanze dello sbocco del Giordano. La parte meridionale è piuttosto una laguna con una profondità che non supera i 6 m. Ai due fianchi sorgono catene di montagne, cosicchè il M. M. appare come un'immensa conca, chiusa fra due pareti.

Il M. M. non ha sbocchi e comunicazioni con altri bacini. Ogni giorno riceve dal Giordano e da altri piccoli affluenti circa 9.000.000 m.³ di acqua: questa evapora tutta, data l'alta temperatura della zona, oscillante spesso fra 40 e 50 gradi. A tale evaporazione è dovuta in gran parte anche un'altra caratteristica del M. M.; le sue acque tengono in soluzione il 26 % di sali (mentre negli altri mari si ha di solito il 4-5 %). Questi sali non consentono la vita nè a vegetali nè ad animali e danno all'acqua una tale densità (il suo peso specifico sorpassa di un sesto quello dell'acqua dolce) che non permette una rapida navigazione, mentre permette all'uomo di galleggiarvi con facilità. La presenza del cloruro di magnesio dà all'acqua un gusto amaro e caustico e quella del cloruro di calcio la rende untuosa e vischiosa al tatto.

Lo specchio dell'acqua è di un colore meraviglioso. Nè vi sono esalazioni di vapori velenosi: è da considerarsi favola la credenza, una volta diffusa, che cadessero morti tutti gli uccelli che sorvolavano il M. M.

Non si può oggi sostenere che il M. M. si sia formato unicamente per la distruzione della Pentapoli (Gen XVIII–XIX). I geologi concordano nel considerare la sua origine comune con quella della grande spaccatura denominata *El Ghor*, che dall'Hermon va fino al M. Rosso. Discordano però nello stabilirne i periodi di formazione e l'età. Comunemente si ammette che, quando apparve l'uomo sulla terra, il M. M. si estendeva a nord fino all'antica foce del Giordano vicino a *Kasr el Yehudi*, ma a sud arrivava solo alla penisola *el Lisan*. La regione meridionale sarebbe stata la valle *Siddim* (Gen XIV 3, 10); più a mezzogiorno dovrebbe collocarsi la regione della Pentapoli. Nulla vieta di pensare che per punire queste città Iddio si sia servito di cause naturali, come un terremoto dislocativo dovuto all'accensione di gas sulfurei. In conseguenza di tale fenomeno il M. M. avrebbe immesso le sue acque anche in quella regione sommergendola. Peraltro, circa tale questione, non si può proporre una sentenza certa.

Di nessuna importanza nella storia evangelica, il M. M. è legato invece alla storia di Abramo (v.) e di Lot (v.).

Dal 1930 la *Palestine Potash Cy* sfruttava la ricchezza di sali dell'acqua del M. M. ricavandone, con processi elettrochimici, specialmente cloro, bicarbonato di sodio e potassio. Dal 1933 l'impianto di una nuova centrale elettrica permetteva la produzione della bromina. Stabilimenti balneari erano poi stati costruiti sul lido, con numerosa clientela.

Manoscritti del M. M. Il M. M. è diventato celebre in questi ultimi anni per importantissime scoperte archeologiche di manoscritti fatte nei suoi dintorni.

Nell'estate 1947 alcuni beduini che trasportavano merci dalla valle del Giordano, o, secondo un'altra versione, un pastore in cerca di una capra smarrita, scoprirono una piccola grotta quasi inaccessibile, 12 km. a sud di Gerico, 2 km. a ovest del M. M., 4 km dalle sorgenti di 'Ain Feshka. Nell'interno, tra giarre intatte e cocci di giarre frantumate, si trovarono rotoli di pergamena accuratamente avvolti in pannolini, molti dei quali incerati o impeciati. La scoperta fu tenuta per alcun tempo celata e i mss., fatti passare sul mercato clandestino, si dispersero in varie parti. Un lotto fu venduto al convento siro–ortodosso di S. Marco in Gerusalemme e messo quivi a diposizione dell'« American School of Oriental Research », un'altro passò all'università ebraica.

La grotta fu ritrovata dagli archeologi solo 2 anni dopo. Esplorata sistematicamente dal p. De Vaux, direttore dell' « École biblique et archéologique française », e da G. L. Harding, direttore dei servizi d'antichità di Transgiordania, essa conteneva ancora centinaia di piccoli frammenti di rotoli di pergamena e gran numero di cocci appartenenti a giarre, lampade e altri oggetti di terracotta. Secondo un calcolo sommario, si presunse che vi dovevano essere state nascoste una cinquantina di anfore con non meno di 150 rotoli, deduzione che doveva più tardi dimostrarsi fallace. I reperti passarono al « Palestine archeological Museum », cui giunse nel 1950 anche un altro lotto di frammenti (resti di altri rotoli non ancora messi in commercio, o relitti di antiche violazioni della grotta?).

A) ***Elenco e descrizione dei mss.*** Si conosceva all'inizio del 1952 l'esistenza di 20 rotoli ormai comunemente citati, nell'immensa bibliografia sorta attorno ad essi, con l'abbreviazione inglese DS.... (*Dead Sea Scrolls...*: rotoli del M. M.). Appartengono a tre tipi: libri canonici del Vecchio Test, libri apocrifi, opere sconosciute.

a) Tra i primi spicca un rotolo completo di Isaia (*DSI a*) composto di 17 fogli e di 54 colonne, in scrittura ebraica quadrata. Contiene un testo premasoretico nella sua recensione popolare, che si discosta poco dal testo masoretico e spesso porta varianti puramente ortografiche ma di grande interesse per la storia della grammatica ebraica. È soprattutto importante per la sua antichità (v. sotto); è pure notevole la disparità ortografica e grammaticale tra le due parti del libro di Isaia (cap. I–XXXIII e XXXIV–LXVI) fatta valere da alcuni a confermare l'ipotesi del Deutero-Isaia (v.). Questi dati furono già utilizzati per l'ultima edizione della Bibbia ebraica di Kittel–Kahle–Alt–Eissfeldt (Stuttgart 1951). L'intero rotolo fu pubblicato da M. Burrows–J. C. Trever–W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's monastery*, I (New Haven 1950).

Si conosce pure un rotolo frammentario di Isaia (*DSIb*) posseduto in parte dal Museo Palestinese (frammenti dei cap. VII, XV, XIX, XXII, XXIV) e in parte dall'Univers. ebraica (brevi frammenti dei cap. XVI, XIX, XXII, XXVIII, XXXVIII, più ampi e continui dei cap. XLI–LXVI). Anche questo testo, molto antico, è quasi identico al masoretico (ediz. parziale di E. L. Sukenik, *Megillôt Genuzôt*, II, Gerusalemme 1950).

Altri frammenti biblici sono in possesso del monastero siro di Gerusalemme (*DSfDan* = Dan I, 10-16, II 2–6, III 23–30) e del Museo Palestinese (*DSfGen*; *DSfLev* = Lev XIX 31–34, XX 20-33, XXI, 24–XXII 5, editi da R. de Vaux in *Rev. bibl.* 56 [1949] 597–602; *DSf Deut* = Deut XXX 21 — XXXI 6, edito da G. L. Harding in *The Palestine exploration Quarterly* 81 [1949] pl. XX 3; *DSf Jud*).

b) Dei libri apocrifi del Vecchio Test. si rinvennero frammenti del libro dei Giubilei (*DSf Jub*, edito da R. de Vaux in *Rev. bibl.* 56 [1949] 602-5) e del libro di *Henoch*

c) Grande interesse hanno le opere che non erano altrimenti conosciute:

1) *Manuale di disciplina* (*DSD*), quasi tutto passato al convento di S. Marco, edito da M. Burrow–J. C. Trevet–W. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's monastery*, II, fasc. 2: *Plates and transcriptions of the Manual of discipline*, New Haven 1951. È il regolamento di una setta chiamata la « congregazione dell'unità », a carattere esoterico, il cui fine è di raggiungere la perfezione religiosa interiore nella vita comunitaria. I membri (almeno 2, media 10) sono probabilmente solo maschi, divisi in preti, leviti e laici. Vi si può entrare effettivamente solo dopo un periodo indeterminato di postulandato e 2 anni di noviziato. Un rito religioso segna l'ingresso del novizio che risponde l'« amen » alle varie maledizioni e benedizioni formulate dai sacerdoti e leviti. Gli impegni assunti, rinnovati annualmente, consistono nello studio della Bibbia, nella pratica di purificazioni rituali e nell'osservanza del sabato. Si può avanzare nei quadri della setta in seguito a una specie di scrutinio annuale: si può esserne anche espulsi. L'ideale di quella vita è bene espresso da un inno

che chiude il libro, l'inno del perfetto religioso che sembra però posteriore.

2) *Inni di ringraziamento* (*DST*), circa 20, di proprietà della Università ebraica, pubblicati da E. L. Sukenik, *op. cit.*, vol. I, II. Sono in prosa, affini per stile e dottrina ai cantici del Vecchio Test., alle orazioni dei libri apocrifi, e soprattutto ai Salmi di Salomone. Essi hanno relazione con la comunità conosciuta dal documento precedente, essendo posti in bocca al « Maestro di giustizia » noto come il suo fondatore o riorganizzatore. I temi sono l'incrollabile fiducia nella « Alleanza di Dio », la sua stabilità nonostante le persecuzioni, l'escatologia su cui domina l'idea di un fuoco purificatore, la fede nell'immortalità, la trascendenza divina in contrasto con la nullità dell'uomo, povero essere di polvere, la figura ideale del Maestro di giustizia. Il ritratto di questi è oggetto di un intero inno (inno D in Sukenik): pur combattuto da antichi compagni di fede e oggetto di diffidenza da parte degli stessi attuali seguaci, tanto da essere costretto a fuggire lontano dalla sua patria, egli appare pieno di fiducia e speranza; non che egli si appoggi sulle sue forze, che anzi si sente profondamente peccatore ed incapace di giustizia, ma è certo dell'assistenza divina, che si serve di lui per mostrare la propria potenza e rivelare i propri segreti e preparare la comunità a divenire il « martello » contro i trasgressori della parola divina. In un altro frammento egli appare come la « fonte della conoscenza » riservata ai perfetti che superano il noviziato e non si lasciano adescare da maestri che « parlano lingua straniera ».

3) *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* (*DSW*), secondo il titolo dato da Sukenik nella edizione parziale (*op. cit.* vol. I). I « figli della luce » sono i figli di Levi, Giuda e Beniamino, in lotta con « l'esercito di Belial », bande di Edomiti, Moabiti, Filistei, Assiri. Accampati nel deserto di Giuda, sono militarmente distribuiti in truppe di avanscoperta, di linea e cavalieri; sono armati variamente, recano stendardi con scritte e trombe; il sommo sacerdote li incita prima e durante la battaglia e li guida alla vittoria. Questa però non è definitiva perchè, a una ripresa dei nemici, la gran mano di Dio è umiliata e la guerra si estende a tutti i popoli. Non mancherà alla fine l'annientamento dei nemici: sarà il « tempo della salvezza per il popolo di Dio e il momento del suo dominio ».

Questo documento presenta delle curiose rassomiglianze (v. oltre) con un altro scritto ebraico, il *Documento Sadocita* della setta della « Nuova Alleanza » di Damasco, già pubblicato da S. Schlechter, *Documents of jewish sectaries*. I, *Fragments of a zadokite work*, Cambridge 1910. Cf. J-B. Frey in *Dict. de la Bibl. Supplément*, I, col. 402.

4) *Commento* o *Midrash d'Abacuc* (*DSH*), pubblicato dall'*American School of Oriental Research*, che ne è in possesso, insieme col rotolo integro di Isaia (v. sopra). Sono i primi due capitoli del libro di Abacuc, commentati, versetto per versetto, dal Maestro di giustizia con accomodazioni e applicazioni a una situazione storica vissuta dall'autore. Insieme al Maestro, vi compaiono la sua comunità e gli avversari in triplice schiera: la prima ha a capo il « Prete empio » o « Uomo di menzogna », che a Gerusalemme compie atti abbominevoli come la violazione del sacro giorno dell'espiazione, costringe la comunità all'esilio, e muore infine ignominiosamente; la seconda è la schiera della « casa di Assalonne » ossia di coloro che, perseguitati, hanno tradito l'alleanza e abbandonato i compagni nel loro esilio; anche il terzo gruppo è costituito da traditori, presenti e futuri. Ci sono sulla scena anche i *Kittim*, stranieri potenti che hanno invaso la Palestina, distruggono le sue ricchezze, ne disperdono gli abitanti e sacrificano alle loro insegne militari, adorano le armi. Nel giorno del divino giudizio verranno anch'essi annientati con tutti gli idolatri.

5) *Apocalisse di Lamech* (*DSL*), in pessimo stato di conservazione e non ancora svolto. Finora se ne conosceva solo il titolo, tramandatoci da un antico catalogo di libri apocrifi.

6) *Una opera sconosciuta*, in forma poetica, d'argomento apocalittico simile agli Inni. Ne è conservato solo un ampio frammento, proprietà del Museo Palestinese, in due colonne, di cui la prima è edita da R. de Vaux in *Rev. bibl.* 56 (1949) 605–9.

B) ***Natura e datazione del deposito dei mss.***. Si prospettò fin dall'inizio (Sukenik) che si trattasse di una *geniza* (famosa quella del Cairo), o luogo in cui gli Ebrei relegavano i libri biblici che lungo i tempi si erano corrotti, e gli apocrifi. Ma un miglior esame della grotta suggerì subito l'idea che fosse un vero nascondiglio dell'archivio o della biblioteca di una comunità, utilizzato in qualche momento critico della sua storia. Il successivo esame dei mss. e ulteriori scoperte archeologiche hanno confermata l'ipotesi.

L'accordo invece non si è ancora fatto sulla data dei mss. e del deposito. La primitiva esplorazione della grotta e l'esame della ceramica, ritenuta quasi tutta dell'epoca ellenistica, avevano suggerito a R. de Vaux che il deposito non poteva essere stato fatto dopo l'epoca cristiana (*La grotte des manuscripts hébreux*, in *Rev. bibl.* 56 [1949] 586-97). Se ne sarebbe potuto dedurre che nessuno dei mss. poteva essere posteriore agli inizi del I sec. d. C. Una successiva esplorazione archeologica d'un sito vicino, il Khirbet Qumrân, faceva scoprire, in un contesto archeologico romano, delle giarre identiche a quelle della grotta di 'Ain Feshka; ciò significava che esse erano state in uso molto tempo ancora dopo l'epoca ellenistica e suggeriva l'idea che il deposito fosse stato fatto verso l'anno 70 d. C., epoca probabile dell'abbandono di Khirbet Qumrân. La grande costruzione centrale di questo luogo poteva forse essere la sede direttiva della comunità in possesso dei mss.; un attiguo cimitero molto vasto conteneva probabilmente i corpi dei membri: le vicende della guerra giudaica del 70, terminata con la distruzione di Gerusalemme per opera di Tito, potevano aver imposto la fuga ed il nascondimento. Sorgeva la tentazione di identificare la setta con gli Esseni (v.), la cui presenza in un « monastero » dei dintorni del M. M., verso la fine del I sec. d. C., è testificata da Plinio il Vecchio, *Hist. nat.*, V, 17, che scrisse la sua opera poco dopo aver partecipato alla guerra giudaica (cf. De Vaux, *Fouille au Khirbet Qumrân*, in *Rev. bibl.* 60 [1953] 83-106). Altri del resto avevano già precedentemente suggerita tale identificazione in base alla sola esegesi dei testi (W. H. Brownlee, A. Dupont-Sommer). La co-

munità doveva abitare nei dintorni: l'edificio centrale è evidentemente sproporzionato al numero rilevante dei membri di cui testimonia il vastissimo cimitero.

Ulteriori ricerche confermarono questi dati. Nei dintorni del Kirbet altre grotte furono scoperte dai beduini e dalle spedizioni archeologiche dell'« École biblique » associata all'« American School » e al Museo Palestinese. Su una quarantina di esse ben 25 presentavano una ceramica identica a quella della prima grotta e del Kirbet. Non tutte avevano potuto servire da abitazione, essendo troppo basse o irregolari: dovevano essere state riservate a ripostiglio o a nascondiglio. In 5 di queste furono trovati frammenti di numerosi mss. biblici e vasi, provenienti da lotti considerevoli, poichè, a giudicare dai resti, alcune centinaia di scritti, talvolta in più d'una copia, dovevano esservi stati depositati: una biblioteca, trasportata dalla costruzione centrale del Khirbet in quel rifugio per essere sottratta da un imminente pericolo, o ivi depositata dalla comunità in fuga o dispersa.

Quest'ultima ipotesi può trovar conforto nella notizia fornita dal « documento sadocita » secondo cui la comunità della Nuova Alleanza di Damasco si era rifugiata in quella città in seguito a una persecuzione. Come data del « documento sadocita » già varie volte si era proposto il I sec. d. C.; un frammento del documento damasceno è stato scoperto in una grotta di Khirbet Qumrân (cf. R. de Vaux, *Exploration de la region de Qumrân*, in *Rev. bibl* 60 [1953] 540-61).

Che il deposito dei mss. avvenisse verso il 70 resta così molto verosimile: tale data è presa ormai come *terminus ad quem* dei mss. stessi da molti studiosi. Un'altra recente scoperta ha convalidato questo punto. Molto più a sud di 'Ain Feshka, lungo le pareti rocciose dell' *Wadi Murabba'at* (che parte poco lungi da Betlemme e sbocca nel M. M.), in alcune grotte furono trovati nuovi frammenti di documenti quasi tutti profani, che risalgono, con sicurezza, alla seconda rivolta giudaica (132-5 d. C.). Essi non sono da mettere in relazione con la scoperta del 1947, ma un confronto della loro scrittura con quella dei documenti di 'Ain Feshka permette di conchiudere la maggiore antichità di questi ultimi (cf. R. de Vaux. *Les grottes de Murabba'at et leurs documents*, in *Rev. bibl.* 60 [1953] 245-267).

C) Diamo un ***elenco dei principali documenti*** finora conosciuti dalle accennate esplorazioni di ***Qumrân e Murabba'at***:

a) *Grotte di Qumrân*: frammenti dell'Esodo (da 2 mss.), del Levitico (in scrittura fenicia), dei Numeri, del Deuteronomio, di Ruth, di Isaia, dei Salmi; due rotoli di cuoio non ancora svolti, in cui si prevede raccolta qualche legge o regolamento della setta.

b) *Grotte di Murabba'at*: frammenti di Genesi, Esodo, Deuteronomio, Isaia: una filatteria completa, contratti di famiglia (in greco), un papiro palinsesto (VIII-VII sec. a. C.?), altri papiri dell'epoca della seconda rivolta giudaica, due lettere di Simone ben Kokheba (il capo, ben noto, della rivolta) a un certo Yeshu'a ben Gilgola, una lettera al medesimo, « capo dell'armata », di due amministratori d'una comunità locale. Alcuni di questi documenti sono pubblicati da R. de Vaux, *Quelques textes hebreux de Murabba'at*, in *Rev. bibl.* 60 (1953) 268–75 e, J.-T. Milik, *Une lettre de Siméon bar Kokheba*, in *Rev. bibl.* 60 (1953) 276–94.

Essi appaiono importantissimi per la ricostruzione della storia giudaica di questo oscuro periodo e, probabilmente, della situazione dei cristiani durante la rivolta.

D) ***Datazione dei mss. di Qumrân.*** — *a*) Il contesto archeologico dei mss. di Qumrân è dunque abbastanza certo per assicurare loro un *terminus ad quem* anteriore al 70 d. C. L'archeologia non può tuttavia determinare la data in cui i mss. sono stati copiati: ciò è riservato alla paleografia. Nè può ricostruire il contesto storico da cui i documenti promanano e perciò la data della loro composizione: maggiore luce su questo punto può esser fatta dall'esame del loro contenuto. È esclusa una data troppo tardiva che, nel calore delle prime discussioni, è stata proposta per il loro contesto storico: il medioevo (S. Zeitlin, in *Jewish quarterly Review* 41 [1950] 1–58, 257–75; P. R. Weiss, ivi, p. 125–54), o il III-IV sec. d. C. (P. Kahle, in *Vetus Testamentum* 1 [1951] 38–48 e *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951; G. R. Driver, in *Jewish quart. Rev.* 40 [1949] 127–34 e *Journal of theol. studies* 2 [1951] 17–30). I supposti rapporti dei testi palestinesi coi medioevali Qaraiti possono pensarsi come dipendenza di questi settari dai nostri testi, parte dei quali essi verosimilmente trovarono nei dintorni del M. M. secondo l'interessante testimonianza del patriarca nestoriano Timoteo I, morto nell'823 (cf. O. Eissfeldt, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundene hebräischen Handschriften*, in *Theolog. Literaturzeitung* 74 [1949] 595–600; R. De Vaux, *A propos des manuscrits de la M. M.*, in *Rev. bibl.* 57 [1950] 417–429). Inoltre gli argomenti paleografici e filologici addotti per sostenere una datazione posteriore sono per lo meno ambigui ed incerti (cf. A. Guillaume, *Les manuscrits hébreux*, in *Rev. bibl.* 59 [1952] 182–86; D. Barthélemy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân*, ivi, p. 187–97).

Nel suo insieme la paleografia (studio della forma delle lettere, materiale impiegato e sua preparazione, ortografia) attesta di preferenza l'epoca precristiana (S. A. Birnbaum. *The date of the cavescroll*, in *Bulletin of the American school of oriental research* [= BASOR] 115 [1949] 20–22; Id., *The date of the covenant scroll*, in *Palestine exploration Quarterly* 81 [1949] 140–47; Id., *The date of the Habakkuk scroll*, in *Journal of bibl. literature* 68]1949] 161–68; Id , in BASOR 113 [1949] 33 ss, e *Vetus Testamentum* 1 [1951] 91–109; J. T. Trever, in BASOR 113 [1949] 6–23).

Per la scarsità del materiale comparativo l'archeologia non può indicare una data più esatta (cf. M. Burrows, in BASOR 122 [1951] 4; W. Baumgartner, in *Theolog. Rev.* 19 [1951] 131); sorprendente è la somiglianza delle lettere col papiro di Nash, ma resta incerta anche la datazione di questo documento, pur tendendosi a collocarlo agli inizi dell'era cristiana (cf. W. F. Albright, in BASOR 113 [1949] 23 n.). La scala delle possibilità, anche in base alla paleografia, non sembra comunque andare oltre il 100 d. C., specialmente se si tien conto del carattere più evoluto della grafia dei documenti di Murabba'at, risalenti alla guerra giudaica, come fu detto.

Concorda l'esame della tela che avvolgeva i rotoli

(cf. BASOR 115 [1949] 24; 118 [1950] 9-11) condotto anche secondo il metodo radioattivo (tutti gli esseri viventi, animali o vegetali, opportunamente « bombardati », trasformano il loro azoto in carbone radioattivo, C_{14}, la cui durata è di 5568 anni e la cui età al momento dell'esame può essere approssimativamente valutata): si stabilì per la tela dei mss. un'età di c. 1900 anni (cf. D. COLLIER, *Radiocarbon method for dating*, in *Biblical archaeologist* 14 [1951] 25-28; O. R. SELLERS, *Radiocarbon dating of cloth from the 'Ain Feshka cave*, in BASOR 123 [1951] 24-26; W. LORCH, in *Kosmos* 47 [1951] 316 ss; W. G. GUINDON, in *Catholic bibl. Quarterly* 13 [1951] 208 ss; A. BACHAU in *Nouv. revue théol.* 72 [1950] 515 ss). Tale calcolo è approssimativo (cf. E. WRIGHT, in *Biblical archaeologist*, 14 [1951] 31 ss) e la probabilità di una data anteriore al 70-100 d. C. è molto alta.

b) Per fissare un *terminus a quo*, bisogna individuare il fondo storico che fa da retroscena ai documenti, specialmente al Midrash di Abacuc, agli Inni, al Manuale di disciplina. Pare certo che essi suppongono la crisi ellenistica, momento grave della storia religiosa del popolo ebraico dopo la conquista della Palestina da parte di Alessandro Magno (332 a. C.) ed il dominio dei Seleucidi (312-65 a. C.). Specialmente con l'avvento al potere di Antioco IV Epifane (175-163) il programma di conquistare moralmente la Palestina attraverso la sua ellenizzazione incominciò ad essere perseguito con più decisione e durezza. In conseguenza, i due movimenti politici, che si erano contesi fino allora l'esercizio in Gerusalemme del sommo sacerdozio, cui restava affidato da lungo tempo il controllo morale e spirituale della nazione, incominciarono a configurarsi in opposti partiti religiosi, campioni od oppositori dell'ellenismo pagano. I progetti di Antioco IV si mostrarono a mano a mano sempre più severi e radicali contro il jahwismo del partito conservatore, largamente seguito soprattutto fuori dei pochi grandi centri. Scritti sacri, circoncisione, osservanza del sabato, culto nel tempio furono altrettanti oggetti di una vera persecuzione, forse la prima vera persecuzione religiosa della storia, la quale non potè aver ragione della religione jahwistica.

Questo mondo di lotte ed eroismi è evidentemente supposto dai documenti di 'Ain Feshka. Parecchi testi parlano abbastanza chiaramente di una grave crisi dottrinale che il popolo ebraico, ad un certo momento della sua storia, ha dovuto attraversare: novità perniciose hanno tentato di invadere il popolo attraverso propagatori di « menzogna », di « inganno », di « follia »; si è tentato di cambiare la Legge con delle « vanità » (*Inni* II 12, 13, 17, IV 2-4, 6-7, nella ediz. di E. L. SUKENIK), di disprezzare la religione dei Padri (*Inni* IV 14) e persino di diffondere l'idolatria attraverso una propaganda in lingua straniera (*Inni* IV 11-13; *Manuale* II, 11-12, 16-17, IV 5, X 22-23); si ricorse anche alla violenza ed al terrore, e uomini malvagi hanno insidiato la vita di chi si appoggiava sull'alleanza di Dio (*Inni* I 2 s, II 13 s), seminato spavento (*Manuale* I 17 s, X 15-17), obbligato all'esilio (*Inni* IV 4 s). Non sembra azzardato riconoscere in questi parchi cenni allusioni alla caratteristica situazione politico-religiosa che fa da sfondo ai libri dei MACCABEI (v).

È forse probabile anche un altro confronto. I documenti suppongono tutti l'esistenza di un movimento di resistenza organizzato in una comunità: « Tu non hai coperto di vergogna la faccia di tutti i miei adepti che si sono raggruppati nella tua Alleanza. Quanti camminavano nella via secondo il tuo cuore mi hanno ascoltato e si sono schierati per te nel consiglio dei santi » (*Inni* IV 19-21). La data di fondazione di questa « assemblea » non può trarsi da una notazione cronologica del *Documento sadocita* (I 5-7), che resta sospetta; ma i libri dei Maccabei ci fanno conoscere una specie di comunità (συναγωγή, I Mac II 42), quella degli Asidei, « uomini valorosi d'Israele, tutti votati alla legge » (ivi), « nè un vero partito politico, nè una vera confraternita religiosa » (RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1933, p. 274), uomini che « cercavano giustizia e giudizio » e « scesero nella steppa per dimorare colà » (I Mac II 29 s); nata prima dell'insurrezione dei Maccabei e non per fini guerrieri, questa comunità collabora poi con loro, pur mostrandosi ostile alla famiglia pontificale legittima e mai legandosi senza condizioni. Anche non potendosi identificare senz'altro con gli Asidei, la comunità del M. M. non ha almeno una sorprendente rassomiglianza con essi? Questo « consiglio della comunità » (*Manuale* V 7) o « assemblea dei santi » (*Midrash d'Abacuc* XII 4 ecc.) è formata da uomini « generosi » e « ingaggiati volontariamente » (*Inni* IV 21), con l'unico scopo di « tornare alla legge di Mosè » (*Manuale* V 7 s). Generalmente inoffensivi i « semplici di Giuda » (*Midrash* XII 4), diventano talvolta combattenti temibili: « Tu farai d'essi dei martelli .... per distruggere come conviene tutti i trasgressori della tua parola » (*Inni* IV 22 s; cf. anche la *Guerra dei figli della luce*). Alla loro direzione ci sono evidentemente dei sacerdoti. Il *Manuale di disciplina* ci presenta una comunità in cui al di sopra dei laici e dei leviti c'è un gruppo di « preti »: il titolo designa veri dignitari ecclesiastici, non già uffici simbolici. Essi sono anche chiamati « figli di Sadoq » (*Manuale* V 2, 9, IX 14), denominazione con cui compaiono anche nel *Documento di Damasco* o *sadocita* e che allude alle famiglie sacerdotali la cui linea risale al sommo sacerdote Sadoq contemporaneo di Davide e Salomone (II Sam VIII 17 XV; cf. il *Docum. di Damasco* V 4 s). Destinati da voci profetiche ad avere il servizio ecclesiastico del tempio nei tempi messianici (Ezech XLIV 15 s), si spiega la loro opposizione al « sacerdote empio » (*Midrash*, passim) se si suppone che essi erano stati ultimamente defraudati della dignità sacerdotale, forse per opera dei sommi sacerdoti appoggiati da Antioco IV poi dai Maccabei. La contesa per il sommo sacerdozio è appunto una caratteristica dei tempi di cui ci stiamo occupando. Si spiega così sia l'importanza che viene assegnata dai documenti all'osservanza della Legge, al sabato, al culto del vero Dio, tanto combattuti dalla persecuzione ellenistica, come anche l'indirizzo presbiterale, ritualistico visibile nella setta.

I mss. suppongono perciò l'ambiente giudaico creatosi durante la crisi ellenistica, in particolare l'atmosfera creatasi immediatamente prima e dopo la persecuzione di Antioco IV. La comunità che essi ci presentano si collega nelle sue origini col movimento degli Asidei e si evolve poi in relazione col movimento sadocita. Anzi, è questo secondo carattere che ci spiega come i suoi componenti, pur fervidi jahwisti e nazionalisti puri, anche dopo la

vittoria maccabaica, preferiscono rinchiudersi in una setta isolata: discendenti o adepti del sacerdozio sadocita, essi si trovano in antagonismo con gli eroi della resistenza che hanno loro usurpato il sacerdozio, e preferiscono lasciare la vita pubblica nell'attesa di ritornare all'antica egemonia.

c) Ma la visuale storica dei mss è ristretta alla crisi ellenistica? Così pensano parecchi autori, che cercano di spiegare in questa visuale tutte le allusioni storiche dei documenti: i Kittim, il popolo conquistatore del Midrash di Abacuc, sono identificati con le armate di Antioco; i «preti empi» sono i pontefici ellenizzanti ligi al re seleucida, Giasone, Menelao o Alcimo; nel «Dottore di giustizia», pure sacerdote (*Midrash* II 8), viene ravvisato il sommo sacerdote Onia III, esiliato prima per gli intrighi di Giasone ed ucciso più tardi dal sospettoso Menelao; l'«uomo di menzogna» è lo stesso Antioco IV; la comunità, dal cui seno sorge tutta questa letteratura, è quella degli Asidei. Così, suppergiù, B. Reicke, *Die Ta'amire-Schriften und die Damascus-Fragmente*, in *Studia theol.* 3 (1949) 45-70; J. Trinquet, *Les liens «sadocites» de l'écrit de Damas, des manuscrits de la Mer Morte et de l'Ecclésiastique*, in *Vetus Testam.* 1 (1951) 287-92; G. Lambert, *Le Maître de justice et la communauté de l'Alliance*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 259-83; J. Rabinowitz, *The De Vaux fragment of an unknown work*, in *Journal of bibl. literat.* 71 (1951) 19-32; H. H. Rowley, *The internal dating of the Dead Sea scrolls*, in *Ephem. theol. Lovan.* 28 (1952) 257-76; *The historical background of the Dead Sea scrolls*, in *Expository Times* 62 (1951-52) 378-84; *The Zadokite fragments and the Dead Sea scrolls*, Oxford 1952.

Molti studiosi preferiscono invece varcare l'epoca di Tolomeo per trovare un contesto storico più opportuno dei mss. nel periodo seguente, quello di Alessandro Ianneo (103-76 a. C.), il grande persecutore dei Farisei. Egli è famoso nella storia degli Asmonei per le sue crapule che gli costarono la vita, le sue dissolutezze e l'ingordo amore per ricchezze e conquiste. In lui si vuol ravvisare «il prete empio», che (*Midrash* IX 13 s) in «ignominia ha sorpassato la gloria» e «ha camminato nelle vie dell'ubbriachezza per estinguere la sua sete». Il testo dice ancora (IX 9) che avvenimenti gravi hanno accompagnato la sua vita e castighi gli sono perciò stati inflitti: sappiamo infatti che egli, vinto dai Nabatei, dovette fuggire nel deserto, donde ritornò coi suoi partigiani per far strage di avversari. Molti furono crocifissi, altri dovettero fuggire. C'era tra questi il «Maestro di giustizia», di cui un inno dice che fu cacciato dal suo paese «come un uccello dal suo nido» (*Inni* IV 4 s)? Egli può essere sconosciuto, ma la sua setta è certo quella dei Farisei. I Kittim invece possono essere i Seleucidi, che in questo tempo spariscono uno dopo l'altro proprio come suppone il *Midrash* (IV 9); per altri, essi sarebbero piuttosto i Romani, il cui intervento negli affari di Palestina già incomincia a farsi sentire, mentre la comunità sarebbe quella degli Esseni, derivati dagli Asidei. Così, variamente, pensano R. de Vaux, *A propos des manuscrits de la Mer Morte*, in *Revue bibl.* 57 (1950) 417-29 (che si corregge però in parte in *Rev. bibl.* 60 [1953] 105, 550 s, dove identifica la setta non più coi Farisei, ma cogli Esseni); J. van der Ploeg, *Les rouleaux de la Mer Morte*, in *Bibliotheca orientalis* 8 (1951) 10; M. H. Segal, *The Habakkuk «Commentary» and the Damascus fragments*, in *Journal of bibl. literature* 70 (1951) 131-47; M. Delcor, *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris 1951, p. 56-61; *Le Midrash d'Habacuc*, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 521-49; W. H. Brownlee, *Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea scroll*, in *Biblical archaeologist* 14 (1951) 63; D. Barthélemy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân*, in *Rev. bibl.* 59 (1952) 207-18; A. Bea, *Nuova luce sui manoscritti ebraici recentemente scoperti*, in *Civ. Catt.* 1952-IV, p. 128-42.

d) Altri autori riportano lo sfondo storico dei mss. ad epoca ancora più recente: quella degli ultimi Asmonei. Così G. Vermès, *Le cadre historique des manuscrits de la Mer Morte*, in *Rech. de science relig.* 41 (1953) 5-29, 203-30. Secondo la tesi di A. Dupont-Sommer (*Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, Paris 1950; *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950; *Le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, in *Revue d'hist. des relig.* 137 [1950] 130-171), gli avvenimenti cui allude il Midrash d'Abacuc si situano all'epoca romana. I «Kittim» designano appunto i Romani lacerati dai dissensi interni della guerra civile tra il 49-29 a. C.; la menzione del *yom hakippurim* (XI 6), giorno dell'espiazione, concorda assai bene con quanto sappiamo della presa di Gerusalemme per opera di Pompeo nel 63 a. C. (cf Giuseppe Flavio, *Antiq. Jud.* XIX 2, 3; XIV 16, 4; Strabone XVI 2,42). Il «prete empio» è ora Aristobulo II († 49 a. C.), ora suo fratello Ircano II († 40 a. C.) tra gli ultimi Asmonei (cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1933, p. 349 ss), perchè egli è evidentemente un doppio personaggio, secondo il Midrash. Si comprende bene a quest'epoca anche la menzione della «casa di Assalonne»: secondo Gius. Flavio (*Antiq. Jud.* XIV 4,4) un Assalonne fratello di Alessandra, era zio ed insieme suocero di Aristobulo II; il Midrash rimprovera agli uomini della «casa di Assalonne» d'essersi uccisi al tempo della persecuzione contro il Maestro di giustizia; sappiamo appunto che Alessandra si mostrò favorevole ai Farisei, gli eterni nemici degli Asmonei; nella stessa casa reale il Maestro di giustizia aveva dunque dei fautori, troppo deboli, però, secondo il rimprovero del Midrash. Chi fosse il Maestro di giustizia non è possibile dire, secondo Dupont-Sommer. R. Goossens, *Les éléments messianiques des traditions sur Onias le Juste chez Josèphe et dans le Talmud*, in *Bulletin de l'Academie royale de Belgique* 36 (1950) 440-69: cf. anche *La nouvelle Clio* 1-2 (1949-50) 336 ss, suggerisce di identificarlo col taumaturgo Onia, lapidato dal popolaccio nel 65 a. C. Il suo ritratto è, secondo Dupont-Sommer, una perfetta replica di quello di Cristo, che sarà dipinto poco più tardi dai Vangeli: Cristo non è che «una sorprendente reincarnazione del Maestro di giustizia; come questi egli predica la penitenza, la povertà, l'umiltà, l'amore del prossimo, la castità; come questi egli prescrive di osservare la legge di Mosè, tutta la legge, ma completata, perfezionata dalle sue rivelazioni; come lui egli fu l'eletto e il Messia di Dio, il Messia redentore del mondo; come lui egli fu bersaglio dell'ostilità dei sacerdoti, del partito dei Sadducei; come lui egli fu condannato e suppliziato; come lui egli salì al cielo presso Dio; come lui egli

esercito il giudizio su Gerusalemme che, per averlo messo a morte, fu presa e distrutta dai Romani; come lui alla fine dei tempi, egli sarà il sovrano giudice; come lui egli fondò una chiesa, i cui fedeli attendono con fervore il suo ritorno glorioso... » (*Aperçus préliminaires*, p. 121). La sua setta è fiorita nel I sec. a. C.; dopo il supplizio del Maestro (65–63), essa si rifugiò a Damasco, ma ritornò poi in Palestina per essere finalmente dispersa al momento della guerra ebraica del 66–70 d. C. È ben probabile che tale setta sia da riconoscere negli Esseni: parecchi sono i contatti tra i testi di Qumrân e le indicazioni che Filone e Giuseppe Flavio danno degli Esseni

Altri autori pongono l'ambiente storico supposto dai documenti nel corso del I sec. cristiano. Le loro opinioni sono però talmente divergenti che non si possono riassumere. Segnaliamo: J. L. Teicher, in *Journal of jewish studies* 2 (1951) 67–99 e in *Zeitschr. für Religions-und Geistesgeschichte* 3 (1951) 139 ss: identifica la setta con gli Ebioniti, il Maestro con Gesù, il profeta di menzogna con S. Paolo; S. Talmon, in *Biblica* 32 (1951) 549–63; H. E. Del Medico, in *Dieu vivant* 19 (1951) 122 ss, e *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte*, Paris 1951; G. Vermès, in *Cahiers Sioniens* 11 sett. 1950, p. 178 ss, e *La communauté de la Nouvelle Alliance* in *Ephem. theol. Lovan.* 27 (1951) 70–80; R. Tournay, *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts*, in *Rev. bibl.*, 56 (1949) 204 ss, spec. 232 s; J. Coppens, in *Ephem. theol. Lovan.* 27 (1951) 356–9.

E) *Conclusioni*. La pubblicazione dei testi e lo studio critico-storico non è ancora tale da consentire conclusioni sicure su tutti i punti. Al dire di R. de Vaux, quanto resta ancora da pubblicare, frutto delle più recenti investigazioni delle grotte di Qumrân, sorpassa in importanza ciò che già si conosce (cf. *Rev. bibl.* 60 [1953] 85, 625). Un certo consenso è possibile su alcuni punti importanti.

a) Le due principali scoperte, quella di Qumrân e quella di Murraba'at sono da ritenersi indipendenti. Esse ci riportano a contesti storici differenti: la seconda certamente al periodo della seconda rivolta giudaica con bar Kokheba, la prima ad un periodo anteriore.

b) Il deposito di Qumrân non può essere posteriore al 70 d. C.; perciò i suoi documenti risalgono ad epoca anteriore a questa data, senza oltrepassare il tempo della grande crisi ellenistica sotto il regno di Antioco Epifane.

c) Gli avvenimenti storici, cui alludono i mss. non sono probabilmente limitabili ad un'epoca ristretta. Un certo spazio di tempo sembra necessario allo svolgimento di tutta la storia che si suppone dietro la setta dell'Alleanza (*Midrash* VII 8 s). Se alcuni cenni rimandano con una certa evidenza all'ambiente maccabaico (v. sopra), altri invitano a trovare riscontri nella storia degli ultimi Asmonei. Ad es., la menzione degli « ultimi sacerdoti di Gerusalemme che accumuleranno ricchezze e guadagni disonesti depredando i popoli, ma, alla fine dei giorni, le loro ricchezze e bottini saranno preda dell'armata dei Kittim » (*Midrash* IX 2–7), sembra ben corrispondere a quanto sappiamo dell'attività guerraiola ed avventuriera di questi re-sacerdoti alla vigilia dell'ingresso di Pompeo in Palestina. I Kittim, poi, non possono essere che i Romani (la questione è ancora fortemente discussa, ma bisogna riconoscere che i migliori argomenti militano per questa interpretazione): la loro comparsa è situata nell'avvenire, essi saranno i contemporanei e i nemici degli ultimi sacerdoti di Gerusalemme (*Midrash* IX 4–7), ma già prima del loro intervento in Giudea essi sono maestri incontestati delle altre nazioni e il solo loro nome basta a seminare il terrore (*ivi*, II 12 s, III 1, 4–6): vengono dalle « isole » lontane del mare per divorare, come l'aquila, tutti i popoli (*ivi* III 9–12); i loro « inviati » alteri, circospetti, si succederanno con regolarità a distruggere fortezze ed armate nemiche (*ivi* IV 1 3, 5–9, 10–13). In particolare, un tratto sembra inconfondibilmente caratterizzarli, il culto delle insegne militari: « essi sacrificano alle loro insegne e venerano i loro strumenti di guerra » (*ivi* VI 3–5). Si è detto (M. Delcor, in *Rev. bibl.* 58 [1951] 525) che tale culto era corrente anche presso le armate assire, persiane ed egiziane, mentre per quelle greche l'uso è solo possibile, ma è certo per i Romani (Tacito, *Annales* II 17; Tertulliano, *Apol.* XVI 8; Giuseppe Flavio, narrando la vittoria di Tito del 70 d. C., riferisce: « i Romani, avendo recato le loro insegne nel tempio, offrirono loro un sacrificio », *De bello Jud.* VI 6, 1. Queste testimonianze sono di epoca cristiana, ma ve ne sono anche per periodi anteriori della storia romana, come Cicerone, I *Catilin.* IX 24; II *Catilin.* VI 13: « quaesivi quid dubitaret eo proficisci...., cum signa militaria, cum aquilam illam argenteam cui ille etiam sacrarium.....domi suae fecerat, scirem esse praemissam »). Cf. Goossens, *Les Kittim du Commentaire d'Habacuc*, in *La Nouvelle Clio* 4 (1952) 137–70. Nel rotolo della *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* i Kittim sembrano essere i Greci: ma questo scritto, d'autore differente, può ben essere anteriore al *Midrash d'Abacuc*, come pare indicare anche la sua visuale storica. Già negli scritti biblici il titolo « Kittim » aveva designato ora i Greci (I Macc I 1, VIII 5), orà i Romani (Num XXIV 24; Dan XI 30), ora gli abitanti di Cipro (Is XXIII 1, 12; Ger II 10; Ez XXVII 6).

Si desidera ancora una dimostrazione convincente che il *Midrash* alluda alla conquista di Gerusalemme da parte delle truppe di Pompeo, perchè la traduzione di XI 6 ss è incerta ed il testo è ambiguo. Cf. P. R. Weis, in *Jewish quarterly Review* 41 (1950–51) 151 ss; S. Zeitlin, *ivi*, p. 153; R. de Vaux, in *Le vie intellectuelle*, aprile 1951, p. 61 s e in *Rev. bibl.* 48 (1951) 439 ss; H. H. Rowley, in *Expository Times* 63 (1951–52) 62 e in *Ephem. theol. Lovan.* 28 (1952) 265. Non si può neppure individuare con sicurezza la figura del Maestro di giustizia all'epoca romana. L'accostamento del Goossens con Onia il giusto è certo interessante, ma, come abbiamo detto, la storia della setta suppone una lunga evoluzione e l'attività del Maestro sembra appartenere ad uno dei suoi primi stadi. Non per nulla l'*Inno IV*, che contiene tante allusioni alla crisi ellenistica sotto Antioco Epifane, è probabilmente posto sulle sue labbra e non manca chi ne lo pensa autore. Cf. G. Vermès, in *Rech. de science relig.* 41 (1953) 28; D. Barthélemy, in *Rev. bibl.* 60 (1953) 422. L'ipotesi « maccabaica » sembra dunque meglio convenire a questa figura; per conseguenza anche il « prete empio » è da cercarsi in questo contesto storico più antico dell'epoca pompeiana. Non è certo un caso che i Kittim nel Midrash non sono mai messi in relazione nè

col prete empio, nè col Maestro di giustizia. Neppure si può pensare che essi siano alleati coi nemici giudei della setta, poichè nessun testo suppone questa combutta. Tuttavia le precise individuazioni di questi personaggi restano ancora incerte.

d) La fisionomia della setta si accosta evidentemente a quella degli Esseni. Molti elementi inducono a questa conclusione: il luogo dove sono stati trovati i mss., che corrisponde sorprendentemente alla descrizione di Plinio il Vecchio (cf. DE VAUX in *Rev. bibl.* 60 [1953] 105; A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires*.... p. 106, n. 3); il contenuto dei testi della prima grotta, specialmente del *Manuale di Disciplina* (cf. W. H. BROWNLEE in *The biblical archaelogist* 14 [1950] 56 s; A. DUPONT-SOMMER, *Observations sur le Manuel de discipline*, Paris 1951, passim; H. H. ROWLEY, *The Zadokite fragments and the Dead Sea scrolls*, Oxford 1952, p. 82 s); le preoccupazioni escatologiche, lo sviluppo dell'angelologia, la cura dello studio dei Profeti, che erano tratti caratteristici delle comunità essene (cf. GIUS. FLAVIO, *Antiq. Jud.* XIII 11, XVIII 5; *De bello Jud.* II 8); poichè in nessuna delle grotte dei dintorni di Qumrân finora esplorate sono state trovate monete, mentre numerosissime sono quelle trovate al Khirbet, si può pensare che la comunità vivente nei dintorni non disponeva di danaro e gli scambi monetari erano centralizzati al Khirbet, e si sa che comunità dei beni e disciplina di povertà sono tratti caratteristici degli Esseni secondo Plinio, Filone e Gius. Flavio (cf. R. DE VAUX, in *Rev. bibl.* 60 [1953] 561).

Peraltro lo stadio della vita esseniana previsto dai mss. deve essere più antico di quello rapportatoci dagli storici giudaici. Con che si spiegherebbero alcune differenze con l'essenismo rilevabili nella setta di Qumrân, denunciate da vari studiosi (cf. M. DELCOR, in *Rev. bibl.* 58 [1951] 543 ss), che richiamano il movimento farisaico (si badi tuttavia che l'essenismo stesso probabilmente era all'origine una dissidenza dal fariseismo che spingeva all'estremo la cura della legalità e l'osservanza della giustizia).

In concreto, le origini della setta sono in relazione col movimento premaccabaico degli Asidei, in dipendenza esso stesso da gruppi pietisti raccolti attorno al tempio e probabilmente già nettamente caratterizzatisi all'epoca persa, secondo la testimonianza del *Testamento di Levi* samaritano o l'istruzione del *Manuale di disciplina* sulle 2 speçie di spiriti (cf. K. G. KUHN in *Zeitschrift für Theol. und Kirche* 49 [1952] 296-316). L'importanza del sacerdozio e delle questioni cultuali, l'espressione « figli di Sadoc », invitano a supporre nella formazione della setta anche un influsso dei campioni del sacerdozio legittimo, cioè « sadocita », che apportarono un appoggio momentaneo all'insurrezione maccabaica, allontanandosene in seguito quando gli Asmonei fecero valere pretese illegittime al supremo sacerdozio. È da questo momento, verosimilmente, che incomincia per il gruppo la vera vita di setta, isolata e più o meno perseguitata. In urto sempre più aperto col potere religioso e politico, esso si ritira dalla vita civile conformandosi in movimento ascetico e purista. Se, come tutto ormai porta a credere, il documento sadocita appartiene allo stesso ambiente, una persecuzione ha spinto la setta a cercar rifugio a Damasco. Forse l'esilio del Maestro di giustizia, di cui parla uno degli Inni di Qumrân, è stata l'occasione prossima di questa migrazione in massa. Damasco però potrebbe benissimo non essere altro che un nome simbolico: negli scritti della setta spesso i nomi propri sono puri simboli; e nel caso del documento sadocita VII 15) non è da escludere che Damasco stia ad indicare null'altro che.... Qumrân e dintorni (cf. D. BARTHÉLEMY, in *Rev. bibl.* 60 [1953] 422).

Se invece la fuga verso il nord è realmente avvenuta, essa deve essere stata seguita da un ritorno verso il 70 d. C., quando la setta dovette sciogliersi per sempre.

e) La figura del Maestro di giustizia resta ancora molto enigmatica. È certo che non si può fare di questo personaggio un tipo di Cristo. La tesi di A. DUPONT-SOMMER è in gran parte una montatura e parecchi testi su cui si appoggia sono incerti; unanime perciò fu contro di essa la reazione degli studiosi; cf. J. COPPENS in *Ephem. theol. Lovan.* 24 (1950) 580 ss; I. VAN DER PLOEG, in *Bibliot. orient.* 8 (1951) 11 ss; G. VERMÈS, in *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 58 ss; M. Z. SEGAL in *Tarbiz* 22 (1951) 136 ss; G. LAMBERT, in *Les études classiques* 19 (1951) 222 ss; Id. e G. VERMÈS, in *Nouv. rev. théol.* 73 (1951) 385 ss; R. DE VAUX, in *La vie intell.* aprile 1951, p. 60 ss, e in *Rev. bibl.* 58 (1951) 437 ss; J. BONSIRVEN, in *Etudes* 268 (1951) 213 ss; M. B. DAGUT, in *Biblica* 32 (1951) 542 ss; S. TALMON, *ivi*, 549 ss. L'autore stesso in una pubblicazione recente (*Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953) giunge a conclusioni molto più moderate: rigettando l'idea di una figliazione diretta tra essenismo e cristianesimo, afferma « l'originalità creatrice » di quest'ultimo e sottolinea i tratti che contrappongono la figura di Gesù a quella del Maestro di giustizia. Certo, ogni luce gettata sul giudaismo degli anni precristiani chiarisce nel medesimo tempo le origini del cristianesimo stesso. È probabile che su alcuni punti di dettaglio e in certe forme di espressione il cristianesimo nascente abbia subito l'influenza anche del giudaismo di 'Ain Feshka, pur dando a tutto un nuovo spirito e un nuovo contenuto: l'antitesi tra tenebre e luce, che troviamo in S. Giovanni (v. LOGOS, LUCE) e anche in S. Paolo (Efes V), può provenire dai nostri documenti, come il motivo dell'unità (*yachad*; cf. Gio XVII), pur trasportato da Gesù in un nuovo piano. Il celebre motto di Abac II 4 sulla fede è applicato dal Midrash alla fede del Maestro di giustizia, cioè, come nel N. Test., a un essere personale e vivente. Infine, l'organizzazione amministrativa e disciplinare della Chiesa nascente non è forse esente da influssi delle comunità giudaiche. Ma ciò non basta per fare del cristianesimo un essenismo a largo respiro, come voleva la celebre tesi di Renan.

f) Particolari problemi di particolare importanza si allacciano ai mss. *biblici* di Qumrân e Murabba'at. La loro scoperta ha sorpassato le speranze più ottimiste degli archeologi, perchè ci ha messo in possesso di mss. anteriori di circa un millennio a quelli da noi conosciuti precedentemente: il testo ebraico del Vecchio Test. si basava finora quasi esclusivamente su codici del IX-X sec. d. C., derivanti dal lavoro critico dei MASORETI (v.), preziosissimo, certo, ma non sempre sicuro. Se sono state confermate le conclusioni che il testo masoretico è sostanzialmente buono, ne sono apparse anche le ra-

gioni: cioè, che il Vecchio Test. deve aver ricevuto la sua forma attuale ben prima dei Masoreti, anteriormente al II sec. d. C. D'altra parte il numero rilevante delle varianti del titolo completo di Isaia col testo attuale (3.500 d'ordine ortografico, circa 1.500 che influiscono sul senso) dà la certezza che se si aveva la cura della trasmissione del testo, questa non era retta da principii uniformi. Non mancano casi in cui i due testi hanno certamente in comune un errore, che la critica testuale deve cercare di eliminare. I nostri mss. non rappresentano perciò nemmeno uno stadio preparatorio del testo masoretico: il che accresce il loro interesse.

Bibl. — Le edizioni dei testi e molti studi sono citati nell'articolo. Notiamo qui le traduzioni totali o parziali.

1) *Manuale di disciplina*. J. T. Milik, in *Verbum Domini* 2 (1951) 129-158. — J. van der Ploeg, in *Bibliotheca orient.* 8 (1951) 113-126. — W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of discipline. Translation and notes*, New Haven 1951. — Id. aggiunte e correzioni in Basor 123 (1951) 30-32. — H. L. Del Medico, *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte. Essai de traduction du Manuel de discipline et du Commentaire d'Habacuc avec notes et commentaire*, Paris 1951. — G. Lambert, in *Nouv. rev. théol.* 73 (1951) 957-75.

2) *Inni*. A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p. 85-95. — K. Schubert, *Alttestam. Studien F. Notscher gewidmet*, Bonn 1950, p. 237-42. — R. J. Tournay, in *Rev. bibl.* 56 (1949) 219-27 e 57 (1950) 616-21. — G. Vermès, in *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 178-202. — G. Lambert, in *Nouv. rev. théol.* 74 (1952) 259-90.

3) *Midrash d'Abacuc*. W. H. Brownlee in Basor, 112 (1948) 8-12, 114 (1949) 9-10, 116 (1949) 14-16, 118 (1950) 7-9; *Biblical archaelogist* 14 (1951) 53-76. — A. Dupont-Sommer, in *Rev. de l'histoire des relig.* 137 (1950) 129-71. — J. van der Ploeg, in *Bibliotheca orientalis* 8 (1951) 2-11. — M. Delcor, *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris 1951. — H. E. Del Medico, *op. cit.* — G. Lambert, in *Nouv. rev. théol.* 74 (1952) 259-97. — K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953.

4) *La guerra*. R. Tournay, in *Rev. bibl.* 56 (1949) 211-18. — Bauchet, in *Verbum Domini* 27 (1949) 46 ss. — J. T. Milik, in *Ecclesia* (Vaticano) agosto 1950, p. 402 ss. — Per il resto dell'immensa bibliografia cf. W. Baumgartner, in *Theolog. Rundschau* 17 (1948-49) 329-46, 19 (1951) 97-154; F. Perez Castro, in *Sefarad* 11 (1951) 115 ss; P. Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, p. 82-90; — J. T. Milik, in *Verbum Domini* 30 (1952) 34-45; H. H. Rowley, *The zadokite fragments and the Dead Sea scrolls*, Oxford 1952.

MARENZIO Luca (c. 1553-1599), musicista, n. a Coccaglio (Brescia), m. a Roma, maestro di cappella dei cardinali d'Este e Aldobrandini, indi cantore della cappella papale, madrigalista di grande fama, indicato come « il più dolce cigno d'Italia ». I suoi *Madrigali* di ispirazione religiosa non sono inferiori a quelli di genere profano, sia per la squisitezza del pensiero armonico che li informa, sia per l'ammirabile tecnica che li regge. Scrisse anche due volumi di *Mottetti* a 4 voci, un vol. di *Sacri concenti* e altre composizioni che collocano il M. tra i più suggestivi musicisti del genere. A Coccaglio gli fu eretta una colonna, la cui base porta questa epigrafe: « A. L. M. musico madrigalista — Cantore di Nostro Signore — Il più dolce cigno d'Italia — Di più e meglio non si potrà pregare in musica ». — In occasione del IV centenario della nascita, la Soc. dioces. di storia eccles. di Brescia gli dedicò una ricca *Miscellanea commemorativa* (Brescia 1953) con bibliogr. (di P. Guerrini), carteggio, saggi, lettere ... riferentisi agli studi sul M. — Si attende ancora una edizione completa (già preparata da Alfr. Einstein) e una biografia definitiva (cui lavora Hans Engel) del M.

MAREOTTI (non *Mariotti, Macrotti, Marecoccio* ...) Trebazio, O. F. M. Conv. († 3-VIII-1599), n. a Penna S. Giovanni, m. ad Assisi. Ebbe grande fama per dottrina filosofica, teologica, ascetica, per austerità e santità di vita, per potenza oratoria che esplicò nelle missioni popolari in Italia e nella Francia meridionale. Fu lettore a Camerino, baccelliere nello studio di Padova (c. 1577), reggente a Cremona (1582) e a Milano (c. 1584-86), per due volte custode del sacro convento di Assisi (1584, 1594-95), commissario della confraternita dei Cordigeri (1587), guardiano a Torino (1590), dottore teologo e predicatore di corte di Carlo Emanuele di Savoia, professore di S. Scrittura nell'università di Torino (1590), inviato in Francia per invito dei vescovi di Avignone e di Besançon e con autorizzazione speciale del Papa (1598) per diffondervi il Terz'Ordine e per condurvi missioni popolari.

Dei suoi scritti si ricordano; *Pentalogium peripateticum... in aliquot averroistas de forma novissima et hominis specifica* (Padova 1577), *Eccellentissimi discorsi* (Torino 1603), *Discorsi spirituali sopra l'oratione domenicale* (Torino 1590). — F. Balsimelli, *Il servo di Dio p. T. M.*, in *Miscell. franc.* 49 (1949) 403-13.

MARERI Filippa, Santa (1190-1236), n. da famiglia baronale nel villaggio di Mareri, frazione di Perella Salto, prov. di Rieti. Rifiutò molti pretendenti, affascinati dalla sua avvenenza e dalla sua virtù, per darsi alla preghiera e all'assistenza dei fratelli (una sorella, Tommaso, Gentile e forse un Francesco) rimasti orfani. Verso il 1225 fu tutta presa dall'ideale di S. Francesco che ospitò nella sua casa, e si votò alla povertà, al ritiro, alla carità. Per fuggire le vessazioni dei familiari, che sognavano per lei ben altro avvenire, e per meglio realizzare il suo ideale religioso, con alcune compagne si ritirò (c. 1225) sulla cima del monte dominante Mareri, nelle grotte ancor oggi dette « di S. Filippa »; ivi sgorga ancora la fonte che, secondo la leggenda, la Santa fece scaturire dalla roccia per dissetare le compagne quando Tommaso, per prenderla con la fame e con la sete, aveva cinto d'assedio il monte. Vi rimase 3 anni, fino a quando i fratelli Tommaso e Gentile, conquistati dalla virtù della dolce ed eroica sorella, le donarono (c. 1228) una casa nel fondo valle e le trasferirono il patronato sulla chiesa di S. Pietro di Moleto. Filippa vi stabilì la sua comunità, che pose sotto la regola delle Clarisse. Ne fu abbadessa fino a morte, sotto la direzione spirituale di Ruggero da Todi, designato a quell'ufficio da S. Francesco. Gregorio IX, allora a Rieti, assicurava (21-VII-1231) a « Filippa M. prioressa e alle suore della chiesa di S. Pietro di Moleto dell'Ordine delle povere claustrali... di aver preso sotto la sua protezione le loro persone, la chiesa di S. Pietro nella quale erano rinchiuse al servizio divi o, e tutti i loro beni » pre-

senti e futuri. Altri documenti pontificii si riferiscono a quel glorioso monastero (Gregorio IX, 1235, 1236; Innocenzo IV, 1247, 1248, 1249; Alessando IV, 1255, 1257, 1260), del quale, pur dopo le ingiurie dei tempi, sussistono ancora venerandi avanzi. Vi si conservano le reliquie della Santa, fra cui il cuore, che nella ricognizione del 6-X-1706 fu trovato incorrotto e ancor oggi, si dice, emana soave profumo di rose.

La santa, glorificata da Dio con strepitosi miracoli in vita e in morte, è invocata contro la tisi, di cui ella morì, circondata dalle consorelle e da alcuni frati minori, nella notte del 16 febbraio 1236. Il luogo della sua sepoltura fu decorato da cicli d'affreschi d'autore ignoto (1450, 1500, inizi del 1600), che riproducono gli episodi della gentile leggenda fiorita ben presto attorno alla « Santa delle Rose ». Innocenzo IV accordò indulgenze ai pellegrini che ne visitavano la tomba nel giorno della festa. Pio VII nel 1806 concesse ai Minori dell'osservanza la Messa e l'ufficio propri. Filippa è la prima clarissa onorata di culto pubblico. — Biografie di Anic. Chiappini e di Luigi Ziliani (*La baronessa Santa*). — G. Rossi, *La mistica leggenda liturgica di S. Fil. M.*, in *L'Illustr. Vat.* 1936, n. 22, p. 1061-63.

MARE ROSSO. — A) Grande golfo dell'estremità nord-occidentale dell'oceano Indiano, tra l'Asia sud-occidentale e l'Africa nord-orientale, detto dagli storici e geografi classici « golfo arabico » (Erodoto, Strabone, Plinio, ecc.). Dei suoi due bracci, quello occidentale portava il nome di « golfo eropolito » (dal nome di una città presso il lago Timsah), e quello orientale di « golfo elanitico » (da Elath, città nell'estremità del golfo). Nell'antichità il M. R. doveva spingersi molto più a nord che attualmente, unendosi ai laghi Amari. Gli Ebrei lo chiamavano *yām sūf*, denominazione d'incerta origine (*sūf* può significare, oltre le piante acquatiche, i rosai e le alghe); i Settanta (v.) traducono invariabilmente con ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, « il mare rosso », termine degli scritti greci del Vecchio e Nuovo Test. (Giud V 14; Sap X 18, XIX 7; Atti VII 36; Ebr XI 29). I classici invece comprendono con questo nome persino tutto l'oceano Indiano e il golfo Persico. È incerto donde gli sia venuto l'appellativo di « rosso »; le sue acque hanno un colore normale. Si è pensato al riflesso rossiccio di qualche erba sottomarina, di qualche banco di sabbia o di coralli. Può essere ch'esso derivi da « popolo rosso », con che si designava una grande tribù cananea del golfo Persico che fondò colonie su queste rive.

B) Il M. R. è celebre nella Bibbia per il passaggio miracoloso degli Ebrei uscenti dall'Egitto attraverso le sue acque (Es XIV 1-31; XV 1, 4, 8, 10, 19, 22; Deut XI 4; Gios II 10, IV 23, XXIV 6; Giud XI 16; II Esdr IX 9; Salm CV 7, 9, 22, CXXXV 13, 15; Giudit V 14; Sap X 18, XIX 7; I Macc IV 9, Atti VII 36; Ebr XI 29). È incerto in qual punto preciso esso fu attraversato; qualcuno indica un luogo tra il lago Timsah e i laghi Amari, cui fa seguito il Serapeo (Lagrange, in *Rev. bibl.* 9 [1900] 80), altri Suez presso cui, prima della costruzione del canale, un guado permetteva il passaggio verso l'attuale El Shatt (Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, II, p. 403-26): tale era la via degli antichi Itinerari (v.) di Terrasanta; altri indica una via attraverso i laghi Amari, specialmente tra il piccolo e grande lago, presso la stele di Dario; P. Mallon (*Les Hébreux en Egypte*, p. 147-76) pensa piuttosto al tratto Chaluf, tra Suez e i laghi Amari, e Migdol nel colle Abu Hassan. Più probabile è la recente ricostruzione del passaggio fatta da C. Bourdon (*La route de l'Exode de Gessé à Mara*, in *Rev. bibl.* 41 [1932] 370-392, 538-550): sarebbe avvenuto tra Djebel Geneffe, il colle di Abu Hassan e l'estremità sud dei laghi Amari. Gli Ebrei, discendendo dal Serapeo, dovevano essere in viaggio verso il guado di Suez; sorpresi dagli Egiziani, la cui veloce cavalleria avrebbe loro tagliato facilmente la strada, essi si inoltrarono, prima del guado, nel mare in cui Dio aveva aperta una strada.

Si può supporre che qualche fatto naturale abbia servito all'opera divina. Il tratto scelto dagli Israeliti non doveva essere nè troppo profondo nè troppo largo; non doveva essere impossibile attraversarlo in tempo di bassa marea o quando un forte vento dal sud impediva lo scorrere delle acque verso il golfo. Probabilmente un vento improvviso dalla forza miracolosa aprì agli Ebrei una strada nel mare, cessando dopo il loro passaggio, sì che fossero travolti gli Egiziani inseguitori dalla corrente rimessasi in movimento. Qualcosa di simile a questa ricostruzione del miracolo è segnalato da autori classici: Strabone, XIV 2, 9; Livio, XXVI 45; cf. *The Expository Times* 40 (1930-31) 59. Non è necessario, ad ogni modo, immaginarsi gli Ebrei in cammino tra due enormi pareti di acqua come in certe figurazioni pittoriche: i dettagli del racconto dell'Esodo sono probabilmente ispirati a libera poesia, specialmente se, come sembra, esso ha subito aggiunte posteriori. Più tardi il passaggio del M. R. diventa nella Bibbia un elemento da epopea, simbolo di ogni divina salvezza (oltre ai passi citati sopra, cf. Is XI 16, XLIII 2, 16; Zacc X 11) nell'insieme delle meraviglie dell'Esodo (v.).

C) Anche il Nuovo Test. vede nel fatto un valore tipologico. Esso è presentato come una prima immersione nell'acqua, un primo battesimo, figura del Battesimo (v.) cristiano (I Cor X 2 5, 11). Specialmente la catechesi patristica sviluppa su questo tema molta della dottrina battesimale (Tertulliano, *De baptismo* IX, PL 1, 1209; Didimo, *De Trinitate* II, 14, PG 39, 697; Zenone di Verona, PL 11, 509 s; S. Ambrogio, *De mysteriis*, I, 3, 13, PL 16, 393; *De sacramentis*, VI, 20 s; Cirillo di Gerusalemme. *Cathech. mystag.* I, PG 32, 1068; Origene, *Hom. in Exodum*, V, 2, ed. Baehrens 184, 2 ss; Teodoreto di Ciro, *Quest. in Exodum* XXVII, PG 80, 257; Afraate, *Demonstr.* XII, 8; S. Agostino, *Contra Faustum* XII, 30, PL 42, 269; *Sermo 352*, 8, PL 39, 1551: « per mare transitus baptismus est »; S. Basilio, *De Sancto Spir.* XIV, PG 32, 121..): là essi furono liberati dal mare d'Egitto, qui essi sono liberati dall'idolatria; là il Faraone fu sommerso, qui il demonio; là gli Egiziani sono soffocati, qui il vecchio nemico è schiacciato sotto i peccati (S. Giov. Crisost., PG 51, 248).

Bibl. — Commenti a Esodo (v.). A. Legendre, in *Dict. de la Bible*, V, col. 1215-27. — H. Lesêtre, *Le passage de la Mer Rouge*, in *Revue prat. d'apolog.* 3 (1906-7) 529-36. — Dölger, *Antike und Christentum*, II-1, p. 1 ss. — J. Daniélou, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in *Rech. de science relig.* 33 (1946) 402-30. — In *La vie spir.* 84 (1951) marzo, J. Steinmann.

J. Guillet, J. Bonduelle illustrano l'esodo nell'Ant. Test., l'esodo di Gesù, l'esodo nella vita spirituale.

D) I monumenti ritraggono ordinariamente il fatto biblico nel momento in cui gli Israeliti, dopo aver attraversato il M. a piedi asciutti, stanno sicuri sulla sponda opposta ad osservare le onde che si ricongiungono per inghiottire gli Egiziani. In un sarcofago del cimitero Vaticano, Faraone, sta con la lancia in mano, ritto in piedi su una quadriga alla maniera dei Greci, e per metà sommerso dalle acque, al disopra delle quali veggonsi molte teste di soldati e di cavalli egiziani; sulla riva opposta sta Mosè in atto di stendere la verga sul mare, e dietro di lui alcuni Ebrei. In altre urne sepolcrali la scena è riprodotta con maggiori particolari: vi si vedono gli Ebrei con le donne, i figli e gli armenti procedere ordinati, mentre Mosè sembra proteggere la loro marcia; orribile confusione regna invece nell'esercito egizio: carri, cavalli e soldati vengono travolti dalle onde; in fondo alla scena veggonsi le torri e le porte della città donde gli Egiziani erano partiti, o dell'ultimo accampamento degli Ebrei. Tre sarcofagi di Arles riproducono a grandi tratti il passaggio miracoloso, con una particolarità: davanti agli Israeliti che attraversano il M. brilla una colonna luminosa.

Nessuna pittura antica del fatto è giunta fino a noi: è probabile tuttavia che ne esistessero nel sec. IV. Esiste un mosaico del sec. V nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, XI–1, col. 478–93.

MARESCA Antonio Maria (1831–1891), barnabita, primo direttore per l'Italia dell'*Apostolato della Preghiera*. Ispirandosi al p. Ramière, gesuita francese, fece conoscere in Italia e fondò questa opera nel 1864, promovendo centri diocesani e locali e, sul modello di quello di Francia, pubblicò il *Messaggero del S. Cuore*, organo ufficiale, ora diffuso in molte lingue. I primi due volumi furono traduzione dell'edizione francese, con aggiunte; il seguito prese forma propria. L'ufficio di direzione fino alla metà del 1867 rimase a Parma, poi passò a Bologna e dalla metà del 1879 a Roma. Nel 1916 anche la direzione italiana del *Messaggero* fu assunta dai Gesuiti direttori dell'opera. Dall'ufficio del *Messaggero* a Parma o Bologna uscirono moltissime pubblicazioni e una Biblioteca amena. Il M. fu l'ideatore e il primo organizzatore della fondazione della Chiesa del S. Cuore di Gesù a Roma, quasi la Montmartre d'Italia, condotta a termine da S. Giovanni Bosco. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 418–424. — L. Levati, *Menol. Barnab.*, III, Genova 1933, p. 246–250. — G. Semeria, *Cenni necrologici*, Roma 1891. — E. Caspani, *I Barnabiti e il S. Cuore*, Roma 1922. — G. Venturini, *Nozze di diamante dell'Apostol. della Pregh.*, Roma 1941, p. 232 ss., 248 ss.

MARESCIALLI (I quattro SS.). A fianco dei 14 *SS. Ausiliari*, vi sono i cosiddetti *SS. Marescialli*, dei quali il gruppo più noto è quello costituito da **Antonio** eremita, **Cornelio** papa, **Uberto** vescovo di Liegi, **Quirino** tribuno e martire. Centri del loro culto furono, i monasteri di S. Antonio in Wesel, di S. Cornelio nella regione dell'Eifel, di Sant'Uberto nelle Ardenne, di S. Quirino in Neuss. Essi furono molto onorati nel medioevo, a preferenza di altri, per il loro speciale patrocinio, soprattutto nella diocesi di Colonia. Più tardi decade alquanto il culto di essi come di *SS. M.*, ma i quattro SS. nella regione del Reno son ricordati fino ai nostri tempi.

Il titolo di *Maresciallo* fu dato anche, tra gli altri a S. Sebastiano, il quale, anzi, fu detto *il primo Maresciallo della peste*, ed è nel gruppo dei cinque più famosi Santi invocati contro questo contagio (Antonio, Rocco, Sebastiano, Adriano, Cristoforo) — G. de Pretere, *Remedien...*, Anversa 1625. — A. Wichmans, *Apotheca spiritualium pharmacorum contra luem contagiosam aliosque morbos*, Anversa 1626, p. 90. — W. Felten, *Zur Geschichte der Verehrung der hl. vier Marschälle*, in *Annal. des hist. Vereins für den Niederrhein* 104 (1920) 120–149. — M. Hüpfer, *Iets over de IIII. vier Maarschalken* in *Studien* 130 (1938) 439–448; 498–505. — *Analecta Bolland.* 60 (1942) 239.

MARESCOTTI Giacinta, S. v. Mariscotti.

MARET Enrico Luigi Carlo (1805–1884), n. a Meyrueis (Lozère), m. a Parigi. Educato dai Sulpiziani di Parigi e ordinato prete (1830), esercitò cura d'anima (1832) fino a quando il suo *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes* (Paris 1839, 1845[3]) gli guadagnò la cattedra di dogma alla facoltà teologica della Sorbona (1841). Proclamata la repubblica a Parigi (25-II-1848), sostenne con ardore l'accordo della democrazia con la Chiesa; a questo scopo con Lacordaire (v.) e Ozanam (v.) fondò l'*Ere nouvelle*, che diresse fino all'aprile 1849. Peraltro accettò anche l'avvento di Napoleone III, che lo favorì nominandolo decano della facoltà teologica della Sorbona (1853) e proponendolo (25-V-1860) al vescovado di Vannes. Ma il liberalismo e il gallicanismo del M. impedirono che quella proposta fosse accolta dalla S. Sede, la quale, dopo molti negoziati, si limitò a nominare il M. vescovo di Sura *in partibus* (22-VII-1861). Eletto nello stesso tempo membro (dal 1873 primicerio) del capitolo episcopale di St. Denis, il M. ebbe notevole influenza sulla nomina dei vescovi francesi. Continuava intanto a prodigarsi per far fiorire la facoltà teologica della Sorbona, a cui non solo diede il lustro del suo insegnamento ma assicurò anche insigni professori. I suoi ripetuti sforzi intesi a far riconoscere valore canonico ai gradi accademici da essa conferiti, riuscirono vani. Quando le nuove facoltà «libere» (sorte a partire dal 1875) minacciarono di impoverire ancora di più la clientela studentesca della facoltà «statale» della Sorbona, il M. intavolò trattative coi vescovi francesi e con la S. Sede. Subì un nuovo scacco (1883), che influì non poco a determinare la soppressione di quelle facoltà libere da parte del governo.

Il suo deciso liberalismo e gallicanismo, colorito di sincero irenismo e di moderazione, del resto presentato con documentazione storico-teologica ricca e generalmente serena, lo rendeva avverso alla pubblicazione del Sillabo (v.). Scrisse una lettera a Pio IX dopo la pubblicazione del Sillabo (1864), e, prima di essa, aveva sollecitato la corte francese a intervenire presso la S. Sede per impedire la pubblicazione del documento (cf. *Mémoires*, edite da G. Bazin, *Vie de mgr M.*, Paris 1891, 3 voll.) e soprattutto la definizione dell'Infallibilità (v.) personale del papa, che si annunciava nel programma del prossimo conc. Vaticano (v.). A questo scopo scrisse: *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris 1869, 2 voll., opera difesa e ribadita

in *Le Pape et les évêques*, ivi 1869. Ispirandosi a Bossuet (v.) il M. combatte con dottrina ed energia l'« ultramontanismo ». La sua tesi fondamentale è che la Chiesa è una monarchia temperata da aristocrazia, non già una monarchia assoluta; e l'infallibilità è bensì un attributo della sovranità spirituale della Chiesa, ma è essenzialmente complessa e composta risiedendo non già personalmente in Pietro e nei suoi successori, ma collegialmente nel corpo dei pastori della Chiesa, cioè nel consenso del Papa coi vescovi e dei vescovi col Papa. L'opera del M. suscitò vaste polemiche e convinse ancor più la parte « ultramontanista » della necessità di procedere alla definizione dell'infallibilità pontificia. Aperto il concilio, M. fu il teologo più in vista della minoranza antiinfallibilista e il bersaglio precipuo della maggioranza infallibilista. Dopo aver combattuto animosamente e invano per la sua tesi, si rifiutò di assistere alla sessione del 18-VII-1870 nella quale fu promulgata la costituzione *Pastor aeternus*. Avvenuta la definizione, si sottomise con franchezza. E, su richiesta di Pio IX, ritrattò il *Du concile* e il *Le Pape*, ritirandoli dal commercio. Anche i suoi colleghi alla Sorbona si sottomisero.

Il governo francese sollecitò per lui il titolo arcivescovile e Leone XIII, superate le resistenze del card. Guibert (v.), gli conferì l'arcivescovado titolare di Lepanto (25-IX-1882).

Delle altre sue opere, che ancora possono recare qualche utilità al lettore, citiamo: *Théodicée chrétienne* (Paris 1845), ove si critica la nozione razionalistica di Dio; *Philosophie et religion*, Paris 1856, 2 voll.), dove combatte il Tradizionalismo (v.), difende la dignità della ragione umana appellandosi alla gnoseologia di S. Agostino, pur riconoscendo una certa necessità della Rivelazione (per suo intervento, il concilio precisò che il canone *De Revelat.*, 1, Denz.-B. 1806, non intendeva sancire la verità esclusiva del sistema aristotelico); *La vérité catholique et la paix religieuse. Appel à la raison de la France* (Paris 1884), difesa della dottrina cristiana e confutazione delle filosofie anticristiane. Per altre indicazioni, v. E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2033-37. — v. le storie del conc. Vaticano (v.). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1532. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XX s.*, II (Brux.-Paris 1952) v. indice dei nomi. — Bazin, *o. c.*, è ancora il biografo più completo e ricco di documenti, benchè sia troppo encomiastico partigiano del suo eroe.

MARETS (*des*): 1) *de Saint-Sorlin* Giovanni. v. Desmarets.

2) Samuele (*Maresius*), calvinista (1589-1673), n. a Oisemond in Piccardia, m. a Groninga, uno dei più ardenti rappresentanti della scuola intollerante dei Gomaristi (v.). Studiò a Parigi, in Saumur, nei Paesi Bassi sotto Gomar, e a Ginevra sotto Giovanni Diodati (v.). A Ginevra e a Parigi si formò alla predicazione. Nel 1620 fu esaminato dal sinodo di Charenton ed abilitato al ministero della parola. Fu pastore, poi professore di teologia a Sédan (1624), dove si trasferì dopo un viaggio in Olanda ed in Inghilterra. Si acquistò tosto il favore del duca di Bouillon, che egli accompagnò in Olanda nel 1637 nella guerra che colà si combatteva contro la Spagna; nel 1638 seguì la duchessa nel Belgio. Chiamato a Maestrich, predicò le sue dottrine in tutto il territorio di Limburgo. Ma quando il duca di Bouillon sposò la contessa di Bergen cattolica e si convertì alla fede romana, M. passò nel 1636 a Herzogenbusch, dove fu fatto professore della *Schola illustris* di quella città. Nel 1643 seguì l'invito di Gomar che lo chiamava a Groninga, dove stette fino alla morte, acquistandosi molto nome, come insegnante e predicatore. I più dei suoi scritti sono contro il cattolicismo, di cui fu nemico fierissimo, e contro i Sociniani (v.) che erano allora penetrati nei Paesi Bassi. Combattè anche gli Arminiani (v.) Gisberto Boezio professore a Utrecht, di cui censurò non meno di cento proposizioni. Il Boezio e il M. si unirono poi per combattere la *Summa doctrinae* del Cocceio (v.). Il M. scrisse ancora contro Daille (v.) circa la questione della grazia, contro il chiliasmo di Amos Comenio (v.) e contro il fanatismo separatistico di Labadie (v.). — Bibl. presso J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2037 s.

MARGHERITA d'Angoulême. v. M di Navarra.

MARGHERITA di Antiochia, Santa († 307?), detta anche *Marina*, vergine e martire delle più venerate fin dal sec. IV. In Oriente è chiamata *megalomartire*; in Occidente è invocata già in una litania del sec. VII e ricordata al 13 luglio da Rabano nel suo Martirologio (sec. IX). Nata in Antiochia di Pisidia, secondo la leggenda fu dal padre pagano sconfessata perchè cristiana; messa in carcere, dove ebbe gran lotta col demonio sotto forma di drago, venne decapitata al tempo di Valeriano o Domiziano. Ella fu anche identificata con la vergine figlia di re che S. Giorgio di Lidda (v.) liberò dal drago.

Sembra che nel sec. X le sue reliquie siano state trasportate a Montefiascone dove si venerano nella cattedrale. Fu invocata dalle gestanti, dalle nutrici e contro la sterilità. Ella è tra i cosiddetti 14 *SS. Ausiliari*. Tra i poeti che la celebrarono ricorderemo Gerolamo Vida (v.) di Cremona e, tra i pittori, il Tiziano col bellissimo quadro alla Galleria del Prado. Vien di solito rappresentata col drago che ella vince alzando una croce; spesso è effigiata con S. Caterina e S. Barbara. La venerano come patrona Procida, Cremona, Tarquinia, Parigi. Festa 20 (presso i Greci 17) luglio.

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 297. — *Bibl. Hag. Graeca*², n. 1165-68; *Bibl. Hag. Lat.* 5303-10 (5528-29, *Marina* dicta *Marinus* monachus) e Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 20, p. 24-45. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 17 *jul.*, col. 825. — Id., *Les légendes hagiographiques*, Brux. 1937³, p. 186-94. — Cappelletti, V, 638-646. — *Analecta Bolland.* VI (1887) 303 s: *de inventione capitis S. M. virg. et martyr. in coenobio Gemblacensi facta* (a Gembloux, presso Namur): XII (1893) 75 s, circa versioni poetiche inglese e italiana della leggenda della Santa; XVIII (1899) 425, circa un poema provenzale del sec. XIII; XLVIII (1930) 425 s, il culto di M. sul Carmelo; LIII (1935) 207, 209 e 429, circa una leggenda in poesia lombarda, una *Vita* in prosa inglese e documenti di liturgia scandinava medievale; LVIII (1940) 85, circa una Marina della Galizia non diversa dalla nostra M. — E. Ricci, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, p. 413.

MARGHERITA di Baviera, Beata (1372-1434), figlia di Roberto del Palatinato, andò sposa nel 1393 al duca Carlo II di Lorena, che poi l'abbandonò. Nella sofferenza si santificò. Rimasta vedova si dedicò interamente alla pietà e alle opere di

carità. Dalle figlie Isabella e Caterina ebbe i nipoti beati Bernardo margravio di Baden (v.) e Margherita di Lorena clarissa (v.). Aveva per maestro spirituale Adolfo di Essen, priore della certosa di Marienflos (presso Sierck) da lei fondata e fu, con lui, propagatrice del S. Rosario. Era stata amica di S. Giovanna d'Arco (v.) e aveva aiutato S. Coletta (v.) a fondare le Clarisse di Pont-à-Mousson. Fu sepolta nella collegiata di S. Giorgio a Nancy. Si narrano di lei straordinari fenomeni di bilocazione. Non esistono documenti di pubblico culto. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1763) *die* 27, p. 4, in *praetermissis*. — E. Martin, *La bienh. Marguerite de Bavière*, Nancy 1929.

MARGHERITA di Città di Castello (B.), O. P. (1287-1320), n. a Metola (onde fu detta anche *M. di Metola*), m. a Città di Castello. Cieca dalla nascita, fu abbandonata dai genitori nella chiesa dei Francescani di Città di Castello. Accolta da pie persone, condusse penitente e santa vita. Si fece terziaria domenicana nel 1302, dopo essere stata espulsa da un monastero rilassato in cui era entrata. Dio la onorò con miracoli in vita e in morte. Alla santa « cieca di Metola » il popolo volle dare gloriosa sepoltura nella chiesa di S. Domenico. Nel suo cuore, si narra, furono trovate stigmate plastiche, tre perle modellate in modo da rappresentare i tre personaggi della S. Famiglia, di cui era devotissima. Nella sua pietà aveva gran posto S. Giuseppe. Paolo V ne approvò il culto nel 1609. Festa 13 aprile.

Bibl. — Acta SS., *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 13, p. 190-198. — V. Marchese, *Cenni storici della Beata M. di C. di C.*, 1883. — M. C. De Ganay, *Le beate domenicane*, vers. it., I (Roma 1933) 125-35. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 27. — *Analecta Bolland.*, 19 (1900) 21-36. — H. Laurent, *La plus ancienne légende de la B. M. de C.*, in *Archivum Fr. Praed.*, 10 (1940) 109-131 (in varii mss. si trova insieme alla *Legenda maior* di Raimondo da Capua; è di ignoto autore forse del sec. XIV; segue la trascrizione del testo). — E. Giovagnoli, *Vita...*, Città di Castello 1944.

MARGHERITA da Cortona, Santa, terziaria francescana (1247-1297), n. a Laviano, detta *da Cortona* perchè quivi a lungo soggiornò e quivi morì. Orfana a 8 anni, fuggì nel 1263 con l'amante Arsenio dei marchesi del Monte (secondo altri, Arsenio di Pecora del Castello di Valliano: cf. Liverani, *Prose sacre*, Arezzo 1878). Nel 1273 viene assassinato l'amante e M. ne ritrova il cadavere nel bosco. Fu il richiamo del cielo. M. piange il suo peccato, e diviene la penitente di Cortona, la Maddalena seraflca; si taglia la chioma e si sarebbe perfino deformato il viso, se non le fosse stato proibito. A Laviano, durante la Messa solenne, fa la confessione pubblica e domanda perdono a tutto il popolo. Dopo reiterate domande, riceve finalmente l'abito del Terz'ordine francescano (1276). Col cuore straziato si separa dal figlio dodicenne, sulla sorte del quale trepiderà, credendolo suicidato; più tardi lo riabbraccerà vestito come lei del saio francescano e sacerdote.

Consumata dall'amore e dalla penitenza volò al Signore il 22 febbraio 1297. Leone X (6 febbraio 1515) permetteva alla città e diocesi di Cortona il culto pubblico alla Beata; inscritta nel Martir. Romano (13-VII-1715), Benedetto XIII il 16 maggio 1728 la canonizzava.

M. fu *benefattrice dell'umanità*, apostola del suo tempo. I poveri furono i suoi prediletti; per servirli allontanò il figlio; per essi erano i suoi guadagni e il frutto delle questue; ad essi tutto donò, anche coperte, guanciale, lettiera, stoviglie. Ai sofferenti fisici prestò cure materne, le puerpere l'ebbero al proprio capezzale. Dal suo genio di carità sbocciò l'*Ospedale di Cortona* dedicato alla « Madre di misericordia ». Per il servizio dei malati fondò quelle Terziarie che il popolo chiamò *Poverelle*, anime elette che la seguirono nella penitenza e carità seminando attorno una primavera di bene, fino a quando furono soppresse. Coi malati spirituali la sua parola penetrante, irresistibile confortava e trasformava. E recò ai popoli la pace. Guelfi e ghibellini deposero l'armi, rappaciati per il suo intervento; tra le famiglie Rossi e Recabeni ricondusse la concordia; compose la lite dell'ambizioso vescovo d'Arezzo Guglielmo Ubertini con Uguccio Casali, capo della repubblica cortonese, obbedendo all'ordine di Cristo (che le aveva detto: « Io ho stabilito che tu sia la mediatrice di pace »); parlò fortemente al vescovo in nome di Dio e non venne versato sangue fraterno; con preghiera ottenne la pace tra Carlo d'Angiò, re di Sicilia, e l'imperatore di Germania, Rodolfo d'Asburgo, contendenti per la Toscana, le Marche e la Romagna. Caldeggiò invece la crociata contro i Turchi e indusse Cortona a mandar soldati per la liberazione di Gerusalemme.

Anima privilegiata, venne da Dio ammessa alle intimità divine e segnata coi più eccelsi *favori mistici*. Bruciò le tappe della purificazione attiva e passiva, per raggiungere le manifestazioni più alte della mistica: contemplazione infusa, unione estatica perfetta, visioni, parole soprannaturali, rivelazioni e tocchi divini, tutto provò nei dolci amplessi di colui che si degnava chiamarla « figlia, sposa e madre ».

Bibl. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 22, p. 298-357, con la *Vita* scritta dal suo direttore spirituale Giunta di Bevagna (*Bibl. Hag. Lat.* n. 5314, 5314 *b*, *c*), riedita da E. Crivelli, Siena 1897. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1931, p. 73. — M. de Brest, Paris 1886. — Cuthbert, London 1907. — G. Lorini, Cortona 1925². — L. de Cherancé, Paris 1927³. — P. Gorla, *Storia breve di M. da C.*, Milano 1926. — *L'Illustr. Vat.*, 1932, p. 960; 1934, 539. — Antonio da Castiglione Fiorentino, *La Maddalena serafica*, Firenze 1937. — Vitt. Fabrizi de' Biani, *Margherita-Lucia*, Bassano del Grappa 1935; in questo poema, l'autrice, accogliendo un' ardita — meglio si direbbe infondata — ipotesi di Giulio Salvadori, ravvisa lo stesso Dante Alighieri in quel « grande e savio fiorentino », che, secondo la leggenda, venne a cercar pace presso M., e crede poi che Dante avrebbe ritratta la Santa sotto la figura di Lucia. — M. Castiglione-Humani, *La penitente di Cortona*, Roma 1940. — J. Joergensen, *S. M. di C.*, tradotta in varie lingue. — F. Mauriac, *S. M. de C.*, Paris 1945; vers. ital., Milano 1952. — R. M. Pierazzi, *Margarita pretiosa. S. M. da C.*, Brescia 1946; vers. franc. di B. Dayen, Paris 1947. — A. Rizzi, *S. M. da C.*, Padova 1945³. — Ottor. Montenovesi, *I Fioretti di S. M. da C.*, Roma 1947 (da *Miscell. Franc.* 46 [1946] 254-93): estratti inediti dal « Processus remissorialis » (ms. inedito della cattedrale di Cortona) istituito a Cortona dal 1629 al 1640 dalla S. Congr. dei Riti, interessanti la storia del culto di M.; in appendice, notizie sulla ricognizione del corpo e sulle antiche pitture della chiesa dedicata a M. in Cortona. — Lettera di Pio XII nel 7° cen-

tenario della nascita, AAS 39 (1947) 170 s. — A. Franchi, *S. M. da C.*, Firenze 1947. — P. Passalacqua, *Vita di S. M. da C.*, Cortona 1951.

MARGHERITA, Beata (26-VIII-c. 1330), nativa di **Faenza**, fu ivi nel monastero di S. Maria Novella religiosa sotto la guida di S. Umiltà (v.). In seguito venne con lei a Firenze e vi fondarono il monastero vallombrosano di S. Giov. Evangelista, dove M. successe come abbadessa a S. Umiltà. Ebbe il dono dei miracoli e delle visioni, tra le quali quella di Gesù Bambino, del Salvatore che le porse l'anello di sposa.

Il suo culto *ab immemorabili* è provato dalla traslazione, avvenuta, sembra, non molti anni dopo la sua morte, nel sec. XIV; esso continuò anche in seguito, poichè si ha notizia che nel sec. XVII una festa era celebrata in suo onore nel monastero di S. Salvio presso Firenze, dove le reliquie, dopo varie vicende, furono trasferite con quelle di S. Umiltà e poste dietro l'altare. — Acta SS. *Aug.* V (Ven. 1754) *die* 26, p. 845-854, con *Vita* composta dal minorita Pietro di Firenze, suo direttore spirituale, e *Rivelazioni e Miracoli* composti da Giovanni prete di Faenza, nipote di M.

MARGHERITA di Francia (1524-1574), n. a Parigi da Francesco I re di Francia e da Claudia di Francia figlia di Luigi XII (« la bona regina »), rimasta orfana di madre ad un anno di età, fu educata da Margherita di Valois, sorella del re, regina di Navarra che, come si sa, propendeva per gli ugonotti. M. ebbe lunga pratica di vita anche con la zia materna, Renata di Francia, che simpatizzava pur ella per il calvinismo e nella sua corte a Ferrara, diede ad esso ricetto. Mortale la zia cui era stata affidata, M., duchessa di Berry, accolse e protesse nella sua corte di Bruges protestanti notorii. Il 10 luglio 1559 andò sposa al duca savoiardo Emanuele Filiberto « Testa di ferro ». Fu in dissenso con lo sposo per questioni di religione e per la protezione da lei data agli eretici. Calvino soffiava sul fuoco e incitava Renata di Francia affinchè rincuorasse la nipote a vincere la sua timidità. La crisi così continuò tra M. da una parte e, dall'altra, lo sposo e i suoi parenti che erano cattolici fermissimi. M. accolse talora a corte, sia pure in privato, dei ministri valdesi e ugonotti ed inviò qualche somma di denaro a Beza per aiutare i fuorusciti a Ginevra. Ma, pare, nulla più di questo; gli stessi storici protestanti notano essere questione controversa se la duchessa sia stata cattolica o riformata. È più vero dire che parentele e interferenze di tempi agitati le vietarono di essere decisamente cattolica. — A. Jahier, *Riformatori e riformati italiani dei secoli XV e XVI*, Firenze, Claudiana 1924, p. 166-170.

MARGHERITA di Lorena, Beata, clarissa (1463-1521), n. dal duca Federico di Lorena e da Jolanda d'Angiò nel castello di Vaudémont, m. ad Argentan. Sposata al duca Renato di Valois, duca d'Alençon, ne ebbe tre figli, che educò santamente. Fece costruire il monastero delle Clarisse ad Alençon, nel quale spesso si ritirava in preghiera e contemplazione, ospedali e ospizi per gli ammalati, chiese e conventi perchè nel suo ducato si pregasse assiduamente. Rimasta vedova dopo 4 anni di matrimonio, resse saviamente il ducato per più di 20 anni e infine abbracciò la vita religiosa nel 1520 tra le Clarisse di Argentan, dopo aver collocati i figli in onorevole matrimonio.

Visse e morì in santità, benedetta dal suo popolo. La sua causa fu introdotta sotto Urbano VIII, ma, per le circostanze politiche, si concluse soltanto sotto Benedetto XV, che la proclamò beata il 20 marzo 1921. Festa 2 novembre. È particolarmente venerata dalle partorienti (come M. d'Antiochia), alle quali viene spesso applicato il cingolo della Beata.

Bibl. — Acta SS. *Nov.* I (Parisiis 1887) *die* 2, p. 418 s., *in praetermissis*. — AAS XIII (1921) 231-33, 401. — Maître Yves, *Vie de M. de Lorraine*, Bourges 1585. — Hameau, *Vie de M. de L.*, Paris 1618, 1658. — E. Laurent, Argentan 1854. — R. Guerin, Paris 1921; Id., *Abregé de la vie*, La Chapelle-Montligeon 1944. — P. F. Vanuxem, *La Bienh. M. de L., duchesse d'Alençon, dame d'Argentan*, in *Le pays d'Argentan* 12 (1940) 95-128, con illustr.

MARGHERITA, Beata (c. 1207-1227), vergine, nativa di **Lovanio**, trovandosi in servizio presso certi suoi parenti, che accoglievano in una specie d'albergo i pellegrini, fu uccisa per aver difesa la sua verginità, da alcuni malfattori che avevano di sera assalita e derubata la casa e massacrati i padroni. Essi gettarono il corpo della martire nel fiume Dyle, donde fu raccolto dai fedeli e deposto in una cappella, che fu a lei consacrata.

Il culto, che è dimostrato fin dal sec. XV, fu approvato da Pio X; la *Vita* non va esente da elementi leggendari. Festa 2 settembre. — Acta SS. *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 2, p. 582-595, con *Atti* tolti dai *Dialoghi* di Cesario di Heisterbach, cistercense (VI, 34) e altri anonimi. — E. Van Even, *La bienh. M de L., dite Marguerite la Fière. Sa légende, son culte, sa chapelle*, Lovanio 1896; cf. *Analecta Bolland.* 15 (1897) 207.

MARGHERITA di Metola. v. M. di Città di Castello.

MARGHERITA (1492-1549) di *Orléans*, duchessa di *Alençon*, poi regina di **Navarra**, nativa di *Angoulême*, figlia del duca Carlo d'Orléans e d'Angoulême e di Luisa di Savoia, sorella di Francesco (poi re di Francia). Dopo la morte del padre e sotto la tutela di Luigi XII, fu educata con molta cura. Apprese, oltre alle lingue moderne, il latino, il greco, l'ebraico, la storia, la filosofia, la teologia. Il 9 ottobre del 1509 andò sposa a Carlo duca di Alençon. Che Carlo d'Austria (poi Carlo V imperatore) l'avesse allora ambita, non è verosimile. Divenuto re di Francia il fratello Francesco I, M. andò alla corte. Il re la tenne carissima, e l'interrogava negli affari più importanti; fu detto che ella fu il suo buon genio. Il sospetto che tra lei e il fratello fosse più che affetto fraterno non è fondato. Che M. avesse relazioni extraconiugali, potè ben essere pettegolezzo di cortigiani e di maligni; fu sempre corteggiata da letterati e poeti assai ciarlieri, tra cui Clemente Marot, poeta di corte, che parve l'amasse più che non si conveniva. Gli scrittori contemporanei sono concordi nel lodare i suoi costumi; lo stesso Erasmo, del quale ella si interessò nella sua contesa con la Sorbona, le scrisse lettere piene di altissime lodi.

M. ebbe dimestichezza con protestanti penetrati in Francia, e coi Libertini (v.). Fra questi furono suoi confidenti Lefèvre d'Etaples, Gérard Roussel, Michel d'Arande, cui aprì le agitazioni dell'anima

sua non soddisfatta di quel cattolicismo esteriore che dominava nella corte francese. Il Lefèvre le fece conoscere la Bibbia e tutti gli esercizi contemplativi a cui si abbandonavano quei riformatori. M., di anima fortemente sensibile, di fantasia vivacissima, accettò entusiasticamente questo spiritualismo.

Quando il Lefèvre coi suoi amici dovette ritirarsi presso il Briçonnet vescovo di Meaux, anche M. cominciò dal 1521 con costui una corrispondenza epistolare, che trattava questioni mistiche, sotto forma di allegorie e di iperboli, senza toccare la sostanza dogmatica del cattolicismo. M. chiedeva al vescovo spiegazioni sulle verità religiose. Il vescovo rispondeva con lunghe lettere sulle dolcezze della vita contemplativa, delle mistiche relazioni dell'anima con Dio; e ribatteva la necessità di una riforma nella Chiesa.

Scoppiata la guerra tra Francesco I e Carlo V, il marito di M. dovette prendere le armi; e M. volle che uno dei predicanti di Meaux ritornasse alla corte. Il Briçonnet le mandò Michel d'Arande, il quale, per mezzo di secrete conferenze e con la pubblicazione di scritti spirituali, contro la volontà di Francesco e di Luisa di Savoia, suscitò larghi consensi. Nel dicembre 1522 M. scrisse a Briçonnet: « Il maestro Michel ha messo l'agitazione in quelle anime, che saranno disposte a ricevere lo spirito ». Più volte essa gli parlò delle intenzioni che avevano la madre e il fratello di riformare la Chiesa di Francia. Nel 1523 il Briçonnet le mandò la traduzione delle lettere di S. Paolo fatta dal Lefèvre, con preghiera di presentarla al re.

M. accompagnò (1524), con la madre fino a Lione, il fratello, che moveva a difendere la Provenza invasa dagli imperiali; con essi fu anche l'Arande e l'umanista protestante Antonio Papillon. Là trovò altri eterodossi, tra cui il Leibarzt e Cornelio Agrippa. In Lione seppe della disfatta di Pavia. Il marito di M., che ebbe gran parte in quella disfatta, fuggì vergognoso a Lione, dove poco dopo morì.

Durante la cattività di Francesco in Spagna, tenne il governo Luisa di Savoia, che, dopo avere fino allora favorito le nuove idee, cangiò sentimenti e perseguitò i riformatori. Il Lefèvre e il Roussel, non più protetti dal Briçonnet, dovettero passare a Strasburgo, raggiunti tosto da Michele d'Arande, che M. aveva fatto suo predicatore e cappellano. Non pare che questi novatori fossero da lei raccomandati presso i protestanti di Germania. Ben presto M. dovette recarsi a Madrid, dove suo fratello era caduto infermo, per trattare della sua liberazione. Carlo V ne fu preso d'amore; nello stesso tempo fu chiesta per moglie da Enrico VIII d'Inghilterra, che aveva ripudiato Caterina d'Aragona. M. respinse questa ultima proposta; Francesco I, poi, la dissuase dal corrispondere alle richieste di Carlo V, e la diede al re di Navarra, Enrico d'Albret.

Con costui M. potè dar corso libero alle sue tendenze religiose. Richiamò i suoi amici: Roussel fu fatto suo predicatore e abate di Clairac, Lefèvre bibliotecario del castello di Blois, e quando questi fu molestato dall'inquisizione francese, lo fece venire alla sua corte a Nérac, nel Béarn. Erasmo le scrisse ringraziandola della protezione accordata a Lefèvre e a tutti quelli che si adoperavano per la riforma. I novatori di Strasburgo, concepirono su di lei grandi speranze di aiuto e le mandarono (1527) Sigismondo di Hohenlohe, il riformatore del capitolo del duomo, fuggito dalla Francia, il quale poi intrattenne con lei una corrispondenza epistolare. A lei nel 1528 Wolfango Capitone, già prevosto a Strasburgo, poi passato ai protestanti e ammogliatosi, dedicò il suo commentario sul profeta Osea, dichiarando che ella era la speranza degli evangelici. Anche Melantone le scrisse, raccomandandole il giovine studente di Wittenberg Claudio Baduel. Questi sforzi dei novatori per guadagnarsi la principessa non furono infruttuosi; nella contea di Berry, amministrata da lei, entrò come insegnante nell'università di Bourges l'umanista protestante Melchiorre Volmaro, sotto cui studiarono Calvino e Beza. Anche nel Béarn essa aprì una scuola, dove furono chiamati ad insegnare i protestanti Giovanni Sturm e Bartolomeo Latomus.

Nel 1531 apparve la sua prima opera: *Le miroir de l'âme pécheresse*, pubblicata più volte in Francia e fatta tradurre (1548) in inglese da Elisabetta poi regina d'Inghilterra: M. vi rivela la sua anima conscia delle sue debolezze, e fiduciosa di ottenere la salute in Cristo; lo stile, sempre involuto in mistiche espressioni, riesce difficile ed oscuro. Poco dopo (1533) apparve di lei, in Alençon, un dialogo di 1200 versi, in forma di visione notturna fra lei e l'anima della defunta Carlotta, la figliuola maggiore di re Francesco. Indi *Le discord en l'homme par la contrariété de l'esprit et de la chair*, e un'orazione a Gesù Cristo, non priva di nobiltà e di sentimento.

Tornata a Parigi (1533) col marito, fece predicare Gerardo Roussel sul digiuno, nella cappella del Louvre. La parola di lui sollevò gran rumore: la Sorbona protestò, seguita da tutte le scuole di Parigi; un frate, Toussaint Lemand, gridò che bisognava mandar a morte M. e il Roussel; una commedia satirica si rappresentò nel collegio di Navarra; furono affissi cartelli per le vie di Parigi contro M. e il Roussel; il libro *Miroir de l'âme pécheresse* fu detto ereticale, e condannato dalla Sorbona. Francesco, irritato per questo chiasso, volle che fosse punito il Lemand, ma fu trattenuto dalla stessa M. Fece bandire i più fanatici degli oppositori e, per mezzo del suo confessore Guglielmo Petit vescovo di Senlis, sporse querela contro l'università per la condanna del libro di M., che fu espunto dai libri proibiti per opera del rettore, Nicola Cap. Ordinò il silenzio al Roussel ed ai predicatori cattolici, contro i quali peraltro si fece il processo di eresia.

M. ebbe parte anche nei tentativi di unione fra Melantone e Bucero, per formulare una confessione di fede accettabile alle diverse chiese. Ma il re Francesco stava in sospetto contro i riformatori. La sorella, perduta ogni influenza presso di lui, specialmente per l'opposizione del contestabile di Montmorency, annoiatasi della corte francese, tornò nella sua Navarra. Qui, col consenso del marito, fece una riforma della Chiesa, senza staccarsi dal cattolicesimo. Mirava soltanto a diffondere quel suo misticismo, che ne caratterizzò la vita. Tuttavia in qualche cosa si accostò alle idee protestanti: volle che l'insegnamento e la predicazione religiosa insistesse sulla fede, il servizio divino si facesse nella lingua del paese, si vegliasse sugli ecclesiastici. Perciò incontrò gravi opposizioni. Si disse ordita una trama per avvelenarla e si arrestarono persone sospette, che volle trattate con clemenza. Nelle sue riforme fu aiutata dal Roussel, al quale procacciò il vescovado di Oleron. Il suo

piccolo regno divenne asilo sicuro per i protestanti cacciati dagli altri paesi. S'interpose per altri novatori, per Carlo di Sainte-Marthe di Alençon, che doveva essere bruciato a Grenoble, per i Valdesi della Provenza (1536) dietro preghiera dei magistrati di Strasburgo, per Stefano Dolet (1543) stampatore di Lione accusato di eresia, il quale le inviò in ringraziamento una lettera in versi francesi, per Andrea Melantone (1544), nipote del riformatore, carcerato a Bordeaux. Furono accolti a Nérac due settarii fuggitivi Poquet e Quintin, creduti anch'essi, come il Roussel e il d'Arande, eretici libertini. Calvino si levò contro questi eretici libertini (*Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*) e contro quelli che circondavano M. (*Petit traité*) rimproverandoli di non sapersi decidere ad abbandonare del tutto il papismo. Bucero le scrisse da Strasburgo, per indurla a staccarsi dalla Chiesa romana. M. non ascoltò queste proposte; anzi, si dolse della rigidezza di Calvino, il quale (lettera 28 aprile 1545) le domandò perdono, riconobbe ciò che ella aveva fatto per la riforma del suo regno, dichiarò che non aveva inteso offendere la sua persona, ma soltanto richiamare quelli che ella aveva accolti alla corte.

Mortole il marito (1544), M. governò con saggezza e moderazione. Continuò a tenere presso di sè, i suoi commensali, dotti francesi e stranieri, coi quali trattava materie religiose e letterarie. La sua passione principale era la lettura della Bibbia. Pubblicò in questo tempo molte sue poesie spirituali (edite in parte nel 1547 a Lione col titolo: *Marguerites de la Marguerite des princesses* in 2 voll.; la collezione completa fu pubblicata a Parigi nel 1873 dal Frank), due piccole ma interessanti commedie contro l'intolleranza religiosa dei suoi tempi (*Le malade* e *L'Inquisiteur*). Allo spiritualismo misticheggiante congiungeva non poca mondanità. Anche nelle pratiche religiose, nelle contemplazioni, come nei versi, portava singolare briosità. Calvino chiamò lei e i suoi amici: « gli amanti platonici del Vangelo ». Negli ultimi anni soleva ritirarsi nel chiostro di Tusson, da lei fondato; dopo questi episodi di monastica solitudine, tornava alla corte, ne rideva con le dame, scriveva commedie religiose e mondane (facendole rappresentare da una compagnia italiana), dettava canti, lettere, novelle alla maniera del Boccaccio. Queste ultime furono pubblicate la prima volta in Parigi (1558), sotto il titolo: *Histoires des amants fortunés*; poi nel 1559 col titolo: *L'Eptaméron des nouvelles de Marguerite de Valois* (seguirono molte altre edizioni). Benchè questi racconti siano più liberi del conveniente, l'autrice con avvertimenti posti in fine di ogni novella si studia di dare buoni insegnamenti; dagli esempi dell'umana debolezza deduce che non dobbiamo confidare nelle nostre forze, ma ricorrere all'aiuto di Dio, perchè in lui solo è la nostra fortezza. Forse ella era in buona fede, ma l'effetto non corrisponde al suo scopo moraleggiante. La compagnia dei riformatori ricordati potè inocularle la perniciosa convinzione che le cose esteriori non avessero nessuna influenza sulle anime giuste.

Caduto infermo a morte il fratello re di Francia, M. si recò presso di lui e parve che la sua presenza lo ravvivasse. Era appena tornata nel suo regno, che seppe la morte di lui (avvenuta il 31 marzo 1547). Per 40 giorni essa ne pianse la perdita nel convento di Tusson. Il nuovo re Enrico II lo tolse l'annua pensione che Francesco le pagava, e che ella spendeva in opere pie. Già fino dal 1538 aveva fondato a Parigi un orfanotrofio col nome di *Hospice des enfants de Dieu le Père*, detto volgarmente *des enfants rouges*. La sua figliuola Giovanna, dichiaratasi apertamente protestante, andò sposa (20 ottobre 1548) ad Antonio di Borbone: da questo matrimonio nacque il celebre Enrico IV, re di Francia.

Dopo lunga malattia, M. morì (21 dic. 1549) nel castello di Odos nel Bigorre. Alle esequie nella chiesa di Lescar, ne recitò l'elogio Carlo de Sainte-Marthe. Letterati e poeti ne cantarono le lodi. Le tre sorelle, Anna, Margherita e Giovanna Seymour la celebrarono in un poema latino (tradotto in francese, italiano, greco). Gli scrittori cattolici, ed anche il Bayle, provarono che M. negli ultimi anni tornò pienamente ortodossa. Teodoro Beza esprime forse lo stesso parere quando dice nelle sue *Icones* che fu degna di lode imperitura, *quamvis ipsius gloriae nonnullam in ultima tandem ipsius aetate credulitas labem asperserit*. Altri protestanti la rivendicarono interamente per sè.

Se pure non è da annoverare fra gli eretici del secolo, tuttavia ebbe tendenze eterodosse e favorì gli eretici, specialmente gli « spiritualisti » libertini.

Bibl. — Edizioni e studi indicati presso Enc. It., XXII, 290. — Lo studio migliore resta ancor oggi P. Jourda, *M. d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navarre*, Paris 1930, 2 voll., dove troverai indicata la letteratura precedente. Compendio aggiornato: Id., *Une princesse de la Renaissance, M. d'Ang.*, Paris 1941. — L. Febvre, *Autour de l'Heptaméron*, Paris 1944 — Y. Le Hir, *L'inspiration biblique dans le « Triomphe de l'Agneau » de M. de Navarre*, in *Mélanges H. Chamard*, Paris 1951, p. 43-61.

MARGHERITA di Ravenna, B. (1442–1505), n. a Russi (Faenza), m. a Ravenna. Colpita da cecità fin dai primi mesi di vita, condusse fin dall'infanzia intensa vita di pietà e di contemplazione. Passata a Ravenna, fu provata da malattie o dalla incomprensione di coloro che l'accusavano di ipocrisia. Ma ben presto al disprezzo subentrò l'ammirazione e molti chiesero di mettersi sotto la sua guida. Allora compose una Regola di vita dettata al canonico lateranense Serafino da Fermo e, con la collaborazione del ven. Girolamo Maluselli (v.) e della vedova Gentile, fondò la *Confraternita del Buon Gesù* per ambo i sessi, maritati e non maritati, laici ed ecclesiastici, con regole speciali per le varie condizioni, oltre le regole comuni della carità di Dio e del prossimo, umiltà, mortificazione. Dopo la morte di M., il Maluselli modificò le regole dando origine alla Congreg. religiosa dei *Chierici Regolari del Buon Gesù*. — Festa 23 gennaio. — Acta SS. *Jan.* II (Anversa) *die* 23, p. 548–54. — S. Marini, *Vite gloriose delle beate M. e Gentile e del p. D. Gerolamo fondatori de' Padri del Buon Gesù di Ravenna*, Ravenna 1617.

MARGHERITA di Roskilde (nell'isola di Sjaelland in Danimarca), S. († 25 ottobre 1177), di nobile famiglia danese, per motivi ignoti fu impiccata nella sua casa dall'infame marito Herlog probabilmente sobillato dalla propria sorella. Il delitto fu eseguito in modo da far credere che l'infelice si

fosse suicidata; perciò fu sotterrata in terra non benedetta sulla riva del mare. Senonchè ben tosto si diffuse la voce che sulla tomba, di notte, apparivano luci. Assalonne (v.), vescovo di Roskilde e insieme arcivescovo di Lund, grande organizzatore della Chiesa danese, era parente di M. Costui, accertato il fatto, citò Herlog a comparire davanti a lui. L'uxoricida confessò il misfatto. Sulla tomba in riva al mare della « martire del matrimonio » fu costruita una cappella, e il suo corpo fu trasportato (19-VII-1177) nella chiesa di S. Maria delle Cistercensi di Roskilde, fondata dallo stesso Assalonne. Non si hanno documenti che comprovino un culto ufficiale di M.; un tentativo, fatto in epoca indeterminata, di ottenere la canonizzazione non ebbe seguito. Ma è certo che il popolo, almeno fino all'invasione del protestantesimo, venerò M. nella cappella e nella chiesa cistercense con preghiere, pellegrinaggi, offerte; le Cistercensi godettero di una « colletta di S. M » (confermata da Alessandro IV nel 1257) versata dai 12 baliaggi dell'isola. Festa 25 ottobre.

Bibl. — Acta SS. *Oct.* XI (Par.-Romae 1870) *die* 25, p. 713-20. — Le fonti principali sono: *Relatio de translatione S. Margaritae Roskildensis* che sembra scritta dopo il 1191 (ed. M. Cl. Gertz in *Vitae SS. Danorum*, Copenhagen 1908-12, p. 387-90, con estratti degli *Annales Lundenses* e della *Chronica Stalandiae* concernenti M.); e il *De miraculis*, III, 34 di Erberto di Clairvaux scritto pochi anni dopo la morte di M. (riedito in PL 185, 1379-81), che adorna la sobrietà della *Relatio* a scopo di edificazione (per la data dell'opera di Erberto, v. *Analecta Bolland.* 52 [1934] 122 s). — *Vies des Saints et des Bienheureux*, X (Paris 1952) 875-77.

MARGHERITA di **Salisbury, B.**, figlia di Giorgio, duca di Clarence, e nipote di Edoardo IV, nacque presso Fath circa il 1469. Sposa a Riccardo *Pole*, ebbe da lui Reginaldo, il futuro celebre cardinal Pole (v.). Enrico VIII, che la stimava moltissimo e l'ebbe a corte come istitutrice della figlia Maria, passato allo scisma la mise in prigione, per vendicarsi del cardinale fuggito all'estero. Chiusa nella Torre di Londra, vi fu decapitata senza alcun processo il 28 maggio 1541. Leone XIII la dichiarò Beata il 9 dicembre 1886. — *Acta Sanctae Sedis* 19 (1886) 346 s.

MARGHERITA del **SS. Sacramento**, al secolo *Marie Acarie*, figlia di mad. Acarie (v.), n. e m. a Parigi (1590-1660). Entrata fra le Carmelitane del faubourg St.-Jacques in Parigi (15-IX-1605), nello spirito di S. Teresa e della *Imitazione di Cristo* si elevò a santità solida, schietta, che venne giudicata superiore a quella della madre. Fu favorita di fenomeni straordinari di visioni, rivelazioni, in particolare di profezia. L'introduzione della sua causa non ebbe seguito. Peraltro la sua memoria è venerata nell'Ordine al 18 aprile. — Biografie di André du Val (Paris 1621), Boucher (ivi 1800) che ebbero numerose edizioni. — Bremond, II, 343 ss. — Il p. de Vernon con estratti dalle sue lettere e dalle sue note compilò la *Conduite chrétienne et religieuse selon les sentiments de la vén. Mère Marguerite*, Paris 1641.

MARGHERITA del **SS. Sacramento**, al secolo *M. Parigot*, carmelitana scalza (1619-1648), n. e m. a Beaune sulla Costa d'oro. Ancor bambina brillò per pietà e carità. Perduta la madre, entrò fra le Carmelitane di Beaune (1630), ove condusse vita più angelica che umana, favorita da estasi, visioni, doni di penetrazione dei cuori e di profezia. Accesa di singolar devozione per Gesù Bambino, a promuoverne il culto istituì uno speciale sodalizio, elevato poi da Pio IX alla dignità di arciconfraternita, che si diffuse in Francia e all'estero.

Morta in odore di santità, fu oggetto di gran venerazione che non venne meno neanche nei torbidi della Rivoluzione.

La sua causa fu introdotta a Roma nel 1873. — *Acta S. Sedis* 40 (1907) 164-67. — Biografie di L. de Cissey (Paris 1862²), F. Pösl (Passau 1881², rifacimento tedesco dell'opera di Amelotte, 1655), E. Deberre (Paris 1907), Père Antoine (Bar-le-Duc 1929).

MARGHERITA di **Savoia**. v. Savoia.

MARGHERITA di **Scozia, S.** (1045-1093), discendente del santo re Edoardo, il Confessore (v.), nata in Ungheria da Edoardo ivi esule dopo l'avvento di Cnut (il padre era figlio di Edmondo Fronside). Quando suo padre fu richiamato in patria da Edoardo il Confessore (1056), M. si recò col padre e col fratello Edgardo Atheling in Inghilterra, donde, di nuovo costretti all'esilio dall'invasione normanna, essendo fallita la rivolta contro Guglielmo I, tentarono di riparare in Scandinavia, ma furono gettati dalla tempesta sulle coste della Scozia. Qui M. nel 1068 sposò il re Malcolm III, sul quale influì assai col suo atteggiamento anglicizzante, che diede forte impulso al commercio, alle industrie, alla cultura. Austera con se stessa, caritatevole verso i poveri, energica, realista, profondamente religiosa, riuscì a riformare la moralità del paese e a riunire la Chiesa di Scozia a quella di Roma. Morì quattro giorni dopo la disfatta di Malcolm, morto in battaglia contro gli Inglesi ad Alnwick. Fu sepolta accanto al re nella chiesa del monastero di Dunfermelyn.

Fu canonizzata da Innocenzo IV nel 1251. Nella Pinacoteca di Città di Castello è rappresentata in un quadro di Luca Signorelli Festa 10 giugno (festa dell'elevazione, che in realtà avvenne il 19-VI-1250) e 16 nov. (giorno della morte).

Bibl. — *Martyrol. Rom*, Brux. 1940, p. 231 s. — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 10, p. 320-340, con *Vita* (*Bibl. Hag. Lat.* n. 5325) composta tra il 1100 e il 1107 dal suo direttore spirituale, il quale fu il vescovo Targot o forse il monaco Teodorico. — *Bibl. Hag. Lat.* n. 5326-27 (compendi della *Vita* citata), 5328-29 (relazioni di traslazioni). — Potthast, 11753, 12252, 13800 (lettere di Innocenzo IV, 1245, 1246, 1249 per le indagini sulla vita e sui miracoli di M.), 13807 (concessione di indulgenza, 21-IX-1249, ai fedeli di Scozia che visitano la tomba di M. nel giorno della sua festa). — S. Cowan, *Life...*, Newcastle-on-Tyne 1911. — W. M. Bryce, *S. Margaret of Scotland and her chapel in the castle of Edinburgh*, Edinburgh 1914. — C. S. Terry, *History of Scotland*, Cambridge 1920. — L. Menzies, *St. Margaret*, London 1925. — T. R. Barnett, *Margaret of Scotland*, Edinburgh 1926. — Enc. It., XXII, 291. — M. R. Adamson, *Glorie e tradizioni della Scozia cattolica*, in *L'Illustraz. Vatic.* (1933), 896-898. — M. Gordon, *St. M. queen of Scotland*, Londra² 1934. — A. M. D. Henderson-Howat, *Royal pearl. The life a. times of M. queen of Scotland*, London 1948. — G. W. S. Barrow, *Scottish rulers a. the religions Orders (1070-1153)*, in *Transact.*

of the roy. hist. Soc. 3 (1853) 77-190. l'interessamento di M. e dei suoi figli alla fondazione di Ordini non celtici in Scozia.

MARGHERITA di Ungheria, S., O. P. (1242-1270), n. e m. a Budapest, figlia di Bela IV re d'Ungheria, e di Maria Lascaris, fu nipote di S. Elisabetta di Turingia (v.). Consacrata dai genitori a Dio per la salvezza della patria, a 3 anni entrò nel monastero O. P. di Veszprim, indi passò a S. Maria nell'Isola, che poi fu detta in suo onore « Isola Margherita ». All'età di 12 anni emise i voti solenni, rifiutando ripetutamente eccelse nozze. Tutta la sua vita, spoglia di fatti straordinari, fu una continua pratica sempre più perfetta della povertà, dell'amore verso il prossimo, dell'amor di Dio e della penitenza, che come privilegio ambiva da quando, settenne, udito il racconto della Passione di Cristo, con sublime trasporto ne reclamò per sè la sua parte. Così con la sua virtù, quando ne fu capace, ratificò l'oblazione a Dio che suo padre aveva fatto di lei, prima ancora ch'ella nascesse. Fu beatificata da Pio VII nel 1804 e canonizzata da Pio XII il 19 novembre 1943. Festa 17 gennaio, giorno della morte.

Bibl. — *Inquisitio... de vita... deque cultu* (S. Congreg. dei Riti. Sez. storica, 50), Città del Vat. 1943, con fonti, discussione, bibliografia. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 28, p. 897-909, con alcuni *Atti* del processo iniziato sotto Innocenzo V (p. 899 s), la *Vita* compilata (1340) da Garino O. P. (p. 900-906), altra *Vita* tratta dalla storia ungherese di Pietro-Ranzano. — E. Horn, *Une nièce de St. Elisabeth*, Parigi 1908. — M. De Ganay, *Le beate domenicane*, I (Roma 1933) 67-78. — Böle, *Vita*, Budapest 1923, trad. in italiano. — G. Gàrdonyi, *Gli schiavi di Dio*, romanzo storico sulla vita di S. M.; trad. ital. di G. Faber, Torino 1943. — A. Rulla, *Vita*, Alba 1946. — AAS 36 (1944) 33-40; cf. 40 (1948) 124, inserzione di M. nel Martirologio Rom. — *Analecta O. M.*, 26 (1945-44) 191-99. — S. M. C., *Margaret, princess of Hungary* Oxford 1945. — A. L. Gabriel, *The spirituality of St M. of Hung.*, in *The Cross a. Crown* 8 (195) 298-309.

MARGHERITA di Valois. v. M. di Navarra.

MARGHERITA di Ypres, B., terziaria O.P. (1216-1237), mistica di squisita tenerezza. Mortole il padre, fu educata in un monastero. A 5 anni fu ammessa alla Comunione. A 18 anni si iscrisse tra le « sorelle della penitenza » e nella propria casa, sotto la guida del B. Sigero de l'Isle, raggiunse rapidamente la vetta della santità, nella perfetta castità e povertà, nella preghiera continua, nella mortificazione più austera, favorita da eccelse grazie mistiche. Portò a un grado sublime la spiritualità cristocentrica, l'amore della Passione e della Eucaristia, comune al movimento delle Beghine (v.). La vita scritta da Tommaso di Cantimpré è stata edita da H. Choquet, *Sancti Belgi O. P.*, Douais 1618, 144-200 e, in forma più fedele alle fonti, da G. Meerseman in *Arch. Fr. Praed.* 18 (1948) 106 ss, cf. 69 ss. — Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 20, p. 3 D, « in praetermissis ».

MARGHERITA *Maria* Alacoque, S. (1647-1690), nata a Verosvre presso Autun, quintogenita di Claudio notaio e Filiberta Lamyn. A 9 anni fu educata per un anno dalle Clarisse urbaniste di Charolles, e da allora mostrò spiccata tendenza per la vita contemplativa. Il 25-VIII-1671 prese l'abito religioso nel monastero della Visitazione a Paray-le-Monial, non lontano dal luogo di nascita, e fece la professione il 6-XI-1672. Quivi ebbe, dal 1673 al 1689, le famose rivelazioni sulla devozione al S. Cuore di Gesù (v.), che in seguito furono approvate dalla autorità della Chiesa. Il p. Claudio de la Colombière (v.) la sostenne nei momenti più critici della sua missione, quand'ella veniva reputata un'illusa. Da ricordare, tra i suoi scritti, le *Memorie* composte nel 1685 su domanda del p. Rolin e numerose *Lettere*. Nel 1864 fu dichiarata Beata da Pio IX, e nel 1920 Santa da Benedetto XV.

Si era, fin dai primi anni, preparata inconsapevolmente alla sua missione con un voto di castità, riconfermato più tardi, e con assiduità alla preghiera che gliene diede lo spirito. Quando la madre, rimasta vedova, l'esortò alle nozze, ella volle espiare un periodo di certa onesta mondanità martirizzando le sue carni con corde nodose. Portò nel monastero un ardore che parve singolarità. Ben presto Gesù le disse: « Cerco una vittima per il mio cuore ». Poi: « Ecco il mio costato dove porre la tua perpetua dimora ». Ella risponde scrivendo col proprio sangue un atto di completa dedizione. Gesù le mostra il Cuore splendente come sole e in quattro rivelazioni, più importanti tra le altre molte, formula per lei la nuova missione di Apostola del S. Cuore: il 27 dicembre 1673, festa di S. Giovanni Evangelista, le annuncia di averla scelta per un gran disegno; all'inizio del 1674 le mostra la figura del suo Cuore tra fiamme, circondato di spine, sormontato da una croce; nel medesimo anno, un venerdì, le appare raggiante nelle piaghe e col Cuore svelato, chiedendole la pratica del primo venerdì del mese e l'ora santa; finalmente nel 1675, tra il 13 e il 20 giugno, insistendo sugli oltraggi e ingratitudini degli uomini, Gesù le chiede la celebrazione di una festa annuale del S. Cuore nel venerdì che segue l'ottava del Corpus Domini.

Al compimento di questa missione non le mancarono difficoltà, come l'incredulità e la diffidenza di parte della sua comunità, il disprezzo dei teologi consultati, interni scoraggiamenti; ma trionfò, e nel 1686 la festa del S. Cuore veniva celebrata in tutto il monastero. L'idea della riparazione, ricorrente nelle visioni della Santa, fu nel 1928 ufficialmente e solennemente inculcata nell'enciclica *Miserentissimus* di Pio XI: cf. *AAS* 20 (1928) 165-178. Festa 17 ottobre.

Bibl. — AAS 12 (1920) 486-513. — Oltre le biografie del Croiset, Seeböck, Bougaud, Gauthey, von Neuwenhoff, Demimuid, ricordiamo: A. Hamon, *Vie d'après les manuscr.*, Parigi 1907. — J. V. Bainvel, *La divozione al S. Cuore di Gesù*, vers. ital., Milano 1919. — G. G. Languet, *Vita*, Firenze 1920. — M. J. Gabebe, *Suor M. M. A.*, Firenze 1942. — G. Guitton, *Le bienheur. C. de la Colombière. Son milieu et son temps*, Lione 1943. — A. Portaluppi, *Dottrine spirituali*, Alba 1943, p. 333-339. — E. Henrion, *S.M.M.A. la mistica esposa del S. Corazòn de Jesus*, Barcellona 1941. — M. J. Cabitza, *S.M.M.A.*, Firenze 1942. — J. M. Saenz de Tejada, *Vida y obras principales de S.M.M.A.*, Bilbao 1943. — J. Rime, *S. Marguerite-M.*, Paris 1948. — E. Truptin, *S M-M.*, *victime d'amour du S. Coeur*, Paris 1947. — P. Gorla, *Vita di S. M. M. A.*, Milano 1948², 2 voll. — J. Décréau, *Aperçu sur la vie mystique, la*

mission et la vocation de S. M. M., in *Ami du clergé*, 60 (1950) 577-86. — Id., *Un mystique précurseur inconnu de S.te M. M., Jean de Bernières (1602-1659)*, in *Ami du clergé* 62 (1952) 193-98.

MARGHERITA Antoniazzi, detta la *Devota* (1502-1565), di Cantiga (Piacenza), vergine. Consacratasi a Dio col voto di verginità (1524) e con la più intensa pietà, si diè a servire i poveri e gli appestati. Le si attribuiscono anche prodigi. Nel 1535 a Cabera edificò un tempio all'Annunciata e un monastero, nel quale si raccolse con alcune compagne dando origine alla Congreg. religiosa delle *Margheritine*. Queste, trasferite nel 1599 a Compiano, adottarono la Regola di S. Agostino, e vissero fino alla soppressione napoleonica. — Il *Processus* condotto dai vescovi piacentini Rangoni e Linati nel 1618-20 si trova ms. nell'archivio parrocchiale di Costagominiana, e fu utilizzato nella *Vita della Devota M. da Cantiga*, Borgotaro 1875, Piacenza 1923, Modena 1950.

MARGHERITA Bourgeoys, B. v. Bourgeoys M. Fu beatificata il 12-XI-1950: AAS 42 (1950) 879-83; cf 742-44, 834 s. — *La bienh. M. B. Sa béatification*, Montréal 1951.

MARGHERITA Colonna, B. v. Colonna (famiglia).

MARGHERITA *Maria* Hallahan. v. Hallahan. — S. M. C., *Steward of souls. A portrait of mother M. H.*, London 1952.

MARGHERITA Pole. v. M. di Salisbury.

MARGHERITA Poreta. v. Poreta M.

MARGIL Antonio *de Jesus* O.F.M. (1657-1726), n. a Valenza, m. a Messico. Francescano dal 1673, nel 1683 andò missionario nel Messico, lavorò nell'America centrale (Messico, Costarica, Nicaragua, Guatemala) e nel Texas (dove fondò 3 missioni, che furono poi distrutte) con grande fervore e successo, battezzando circa 40.000 Indiani, e meritò l'appellativo di « Apostolo del Texas », « Apostolo del Guatemala ». Gregorio XVI confermò (1836) l'eroicità delle sue virtù. È introdotta la sua causa. — D. Sanchez, Guatemala 1917. — R. Conde, Madrid 1929. — L. Oliger in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, III, col. 785 s con altra bibl.

MARGOTTI Giacomo (1823-1887), n. a Sanremo, m. a Torino. Ingegno pronto, versatile, vivace, di memoria tenace, di facondia briosa, di cuore generoso, fu uno dei più benemeriti campioni della Chiesa, del Papato e dell'Italia nel sec. XIX. Studiò nel seminario diocesano di Ventimiglia e fu ordinato prete da mons. Franzoni, arcivescovo di Torino. Laureatosi in teologia nella università di Genova (1845) e perfezionatosi negli studi alla R. Accademia di Superga, nel 1848 col vescovo di Ivrea mons. Moreno, col march. C. E. M. Birago di Vische e con mons. Gugl. Audisio fondò l'*Armonia della religione con la civiltà* cui fra altri collaborarono l'Alimonda, il Rosmini, il fratello di Cavour, Gustavo, Fabio Invrea, Emanuelli, Musso, i fratelli Medicina... Soppressa l'*Armonia* dal Cavour (1859), il M. diede fuori il *Piemonte* che, finita la guerra, riprese il titolo di *Armonia*. Morto il march. Birago, M. fondò in Torino (1863) la *Unità cattolica* (primo numero 29-X-1863), con il consiglio e l'aiuto di Pio IX e la diresse fino alla morte.

Suoi ideali furono Cristo, la Chiesa, il papato, l'Italia. Il concetto di un'Italia realizzatrice del Liberalismo (v.) e della Massoneria (v.) universale, sotto l'abbagliante programma del Risorgimento (v.) politico e civile, già faceva presa sulle menti. Il M. scorse e denunciò le sottili fallacie, con cui tramavasi l'apostasia dell'Italia dal cattolicesimo. La sua formidabile penna flagellò il vizio, ovunque si occultava, difese l'oppresso; svergognando l'oppressore smascherò l'ipocrisia delle « due coscienze », la pubblica e la privata, che si volevano allora mettere in opposizione, non badando nè a protezioni di potenti, nè a interessi propri, nè a pericoli. Nella sua missione usò da maestro le armi della dottrina, della storia, dell'erudizione, della facezia, dell'ironia, della dialettica (come si espresse il Ballerini nell'elogio recitato a S. Secondo di Torino, in trigesima).

Le sette non gli perdonarono la sua superiorità. Dopo averlo fatto segno nei primi anni agli agguati più vigliacchi e alle più brutali aggressioni, lo assalirono più tardi, sebbene indarno, coll'arma della insinuazione e della calunnia. Egli sostenne tutto da forte, processi, multe, soperchierie, aggressioni, minacce, perdonò a tutti, ma non s'acconciò mai a rese a discrezione e a capitolazioni. Se talvolta per prudenza e per il bene maggiore cedette negli accessorii, fu sempre incrollabile nei principii. Non valsero neanche le lusinghe: chè anzi, sempre fuggì gli onori. Pio IX ebbe a dire di lui: « Nulla mai egli ha voluto chiedermi; ed ha avuto ragione. Qualunque dignità gli avessi conferita, sarebbe stata inferiore ai suoi meriti ».

Oltrechè dotto ed erudito, il M. era pure assai pio, come dimostra il suo ultimo testamento olografo (31 ottobre 1886) in cui, con spirito di profonda pietà e carità, dispone numerosi legati per la sua anima, per chiese e opere benefiche, per i poveri chierici, per i suoi domestici, a vantaggio della stampa cattolica.

Fu detto « la maggior potenza, per 40 anni, del movimento cattolico italiano » (F. Crispolti), « atleta della giustizia e della verità... rifulgente ogni dì per opere egregie e in modo magnifico » (Pio IX), il più strenuo dei giornalisti cattolici, per ingegno, vasta erudizione, invitta costanza, coraggio indomito (G. Bonomelli), « un talento di primo ordine che nella stampa europea non ha l'eguale » (L. Veuillot). S. Giov. Bosco tributava onore al « forte e celebre M., umile ma profonda e incancellabile gratitudine ». Dopo « 40 anni di cotidiana, franca e gagliarda polemica », « non s'è visto sorgere contro la sua memoria un solo nemico » (Ballerini).

Leone XIII, ricevendolo nel sett. 1882, gli manifestò la sua approvazione: « Siamo contenti di voi e del vostro giornale ». Pio IX per le mani di mons. Mermillod gli aveva donato una penna d'oro. Tanta era la sua devozione al Papa che dopo il 1870 tenne sempre a lutto il suo giornale per la caduta del potere temporale pontificio. È moribondo, all'arcivescovo di Torino accorso per benedirlo, disse: « Eminenza, scriva pure al papa Leone XIII che io muoio da suo vero figliolo e perciò da vero italiano ».

Si acquistò buona fama anche per gli scritti: *Le vittorie della Chiesa nei primi anni del pontificato di Pio IX* (1857, trad. in francese e in tedesco), *Le consolazioni del N. S. papa Pio IX nelle feste del centenario del conc. di Trento* (1863), *Pio IX e il suo episcopato nelle diocesi*

di Spoleto ed Imola (1877), *Memorie per la storia dei nostri tempi* dal 1855 agli inizi del 1863 (1866, 4 voll.). — R. Della Casa, *I nostri*, Treviso 1903, p. 31 ss. — L. Alpino, *Profili e ricordi*, Milano 1933. — F. Crispolti in *L'Osserv. Rom.* 8-V-1887. — G. Dalla Torre in *L'Illustr. Vat.*, 1937, p. 430. — Enc. It., XXII, 292. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1485-87.

MARGUERIN *de* La Bigne (o *de la Vigne*). v. La Bigne.

MARGUNIOS Massimo (1549-1602), n. a Candia (Creta), m. a Venezia. Entrando nel clero (1578) mutò in *Massimo* il nome di battesimo *Manuele*. A Padova (dal 1568) studiò letteratura, filosofia, teologia, medicina, ma non ricevette i gradi accademici per non dover fare professione di fede cattolica. Eludendo l'invito del patriarca Geremia II che lo chiamava a Costantinopoli per farsi aiutare nella progettata riforma del clero, rientrò in Creta (1578) e ricevette il presbiberato.

Sulla fine del 1583 si trasferì a Venezia. Accoglie un nuovo invito di Geremia II e a Costantinopoli è consacrato (15-IV-1584) vescovo di Citera in Creta. Ma la repubblica veneziana, che voleva tenere a propria discrezione l'illustre prelato, gli negò il permesso di portarsi alla sua sede, offrendogli insieme una residenza gratuita a Venezia e una pensione annuale di 50 ducati. M. accettò. E a Venezia s'applicò alla ricerca dei mss. greci e alla preparazione delle sue opere. Un altro prelato greco residente a Venezia, Gabriele Severo lo denunciò per 2 volte a Costantinopoli come eretico cattolicizzante. Ma la « ortodossia » di M. fu riconosciuta dal S. Sinodo bizantino.

In effetto M. non si staccò dalla Chiesa greca, benchè nella sua copiosa produzione teologica (v. L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2040-44) si notino tono irenico ed encomiabili sforzi di raccorciare le distanze tra Latini e Greci (in particolare, egli giustifica l'aggiunta latina del *Filioque* in quanto indichi la processione *ad extra*, cioè la missione santificatrice dello Spirito S., non già in quanto indichi la processione eterna *ad intra*). — Fonti presso L. Petit, *l. c.* — E. Legrand, *Bibliogr. hellénique... des XV et XVI siècles*, II (Paris 1885). — P. K. Enepekides, *Der Briefwechsel des Max. M.*, Wien 1951. — P. G. Nikolopulos, M. τοῦ M. ὁμιλία ἐπὶ διαλλαγῇ, in Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, 21 (Atene 1951) 283-95.

MARHEINEKE Filippo Corrado (1780-1846), teologo protestante, n. a Hildesheim, studiò teologia a Gottingen (1798-1801), sotto Plank, Staudlin, Ammon. Nel 1804 fu quivi ripetitore nella facoltà teologica, nel 1805 professore straordinario e predicatore dell'università ad Erlangen, nel 1807 professore di teologia ad Heidelberg, dove strinse relazione con Daub, Creuzer, De Wette, Schwarz, Görres, Clemente Brentano, Achim von Arnim, Bäky ed altri. Nel 1811 passò all'università di Berlino allora fondata, e vi insegnò teologia a fianco di De Wette, Neander, Schleiermacher. Nel 1844 a causa della malferma salute rinunciò a tutte le sue cariche. Sia come insegnante sia come scrittore si applicò a tutti i rami della teologia, eccettuato quello biblico-esegetico. Pubblicò una storia universale del cristianesimo (Erlangen 1805), opera giovanile incompiuta, concepita secondo le idee di Fichte e di Schelling. Opera più matura fu la storia della Riforma tedesca, che nella 2ª ed. (in 4 parti, 1831-34) va fino al 1555. In occasione del centenario di Lutero pubblicò ancora uno scritto sulla Riforma, il suo sorgere e il suo diffondersi in Germania (Berlino 1846). Nel campo dogmatico storico con la prolusione *SS. Patrum de praesentia Christi in s. Coena sententia triplex* (Heidelb. 1811) cerca dimostrare che nei primi tre secoli della Chiesa i Padri hanno per lo più sostenuto soltanto la presenza virtuale di Cristo nell'Eucaristia; dal sec. IV al sec. IX la sua presenza sostanziale; dal sec. IX in poi anche la sostanziale trasmutazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Signore. Espose il sistema cattolico nel suo sviluppo simbolico (3 voll., Heidelberg 1810-1813). Trattò le vere relazioni tra il protestantesimo e il cattolicesimo e la progettata unione delle Chiese (Heidelberg 1810). Notiamo ancora, nel campo della simbolica, il trattato scolastico *Institutiones symbolicae* (Berlino 1812) che ebbe tre edizioni, *Mohlers Symbolik* (Berlino 1833) e *Christliche Symbolik*, pubblicata postuma come terzo volume delle sue prolusioni teologiche. Nel campo della dogmatica speculativa ci diede: *Grundlehren der christlichen Dogmatik* (Berlino 1819), nel quale si nota l'influenza di Schelling e Daub, indi, in uno spiccato spirito hegeliano, *Grundlehren der christlichen Dogmatikals Wissenschaft* (Berlino 1827); si deve aggiungere il *System der christlichen Dogmatik*, pubblicato dopo la morte come secondo volume delle sue prolusioni teologiche. Scopo più generale ha il *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens* (Berlino 1823, 1836²). Nel campo della morale lasciò: *De potiori vi quam ad commutandam morum disciplinam exseruit Kantii philosophia practica* (Erlang. 1805); storia della teologia morale nei secoli immediatamente precedenti la Riforma (Nürnberg 1806); *Sistema della morale cristiana*, pubblicato dopo la morte come primo volume delle sue prolusioni teologiche. Nel campo della storia del diritto canonico si notano: *Beleuchtung von Görres' Athanasius* (Berlino 1838) e *Reform der Kirche durch den Staat* (Berlin 1844). Per gli altri rami della teologia ricordiamo: *Grundlegung der Homiletik* (Hamburg 1811), *Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens* (1814), lo scritto contro lo Schleiermacher *Die wahre Stelle des liturgischen Rechtes im evangelischen Kirchenregimente* (Berlino 1825), *Entwurf der praktischen Theologie* (Berlino 1837). L'importanza principale del M. come teologo è l'indirizzo ch'egli diede alla dogmatica nel senso della filosofia hegeliana (cf. di lui, *Die Bedeutung der hegelschen Philosophie in der christ. Theologie*, 1842).

Capo della « destra hegeliana », tentò di *razionalizzare* la teologia secondo i canoni del sistema hegeliano, trascurando completamente il sentimento (all'opposto di Schleiermacher) e svuotando i dogmi del loro contenuto cristiano specialmente Trinità e Incarnazione. Tra i protestanti è considerato imparziale, per non aver insistito sulle differenze delle diverse confessioni; ma per il cattolicesimo M. ebbe speciale antipatia perchè il cattolicesimo rifiuta in partenza ogni tentativo di razionalizzare il mistero soprannaturale (donde la sua polemica con Mörler (v.). — A. Weber, *Le système dogmatique de M.*, Strasburg 1857. — F. Zoeller, *M. s « Grundlehren der chr. Dogmatik » in ihrer Abhängigkeit von Schelling*, Erlangen 1909. — O. Pfleiderer,

Die Entwicklung der protest. Theologie, Freiburg 1891, p. 128 ss.

MARI (*Maris*, *Mares*), nome frequente in Siria, in Persia, sotto il quale ci son noti personaggi meritevoli di menzione: 1) vescovo di **Beit Ardashir**, uno dei primi apostoli del NESTORIANESIMO (v.) in Persia, soprattutto conosciuto come destinatario di una famosa lettera di IBA di Edessa (v.), lasciò uno scritto esegetico su Daniele, un commento alla lettera di Acacio di Amid, un trattato contro i magi di Nisibi.

2) Secondo tardive leggende siriache, un M., dall'età apostolica, con Aggai, avrebbe aiutato Addai, presentato come uno dei 72 discepoli del Signore, nella evangelizzazione della valle del Tigri e nella fondazione della Chiesa persiana. Secondo gli *Acta Maris* (ed. in *Analecta Bolland.* 4 [1885] 50-131) questa fondazione spetterebbe soltanto a M., il quale, dopo la morte di Addai, lasciò Edessa per Nisibi, ove atterrò idoli e costruì chiese e monasteri, indi, proseguendo verso il nord con 5 discepoli, lasciò uno di essi, Filippo, a Qardu, discese il Tigri predicando ad Arbela, sulle rive dello Zab, nelle regioni di Atur e di Ninive; mentre il discepolo Tomis risale la valle del Dasen fino alle montagne del Kurdistan e della Media (morirà martire a Gawar), M. scende al sud, evangelizza il Beit-Garmai, il Beit-Aramaye, fonda le sedi episcopali di Dar-Qoni (sul Tigri) e di Koke (antico nome di Seleucia), s'inoltra nella Iusiana e in Persia, ritorna a Dar-Qoni, dove muore dopo aver designato Papa come successore sulla sede di Seleucia.

Questo documento, non anteriore al sec. VI, è del tutto privo di valore storico.

Gli *Acta Maris*, opina il LABOURT, sono un testo tardivo composto da un anonimo per dare importanza al modesto villaggio di Dar-Qoni e per farne una meta di pellegrinaggio per tutti i cristiani orientali; inoltre si proponeva di rivendicare, a vantaggio dei nestoriani, il nome e la dottrina di Addai, di cui facevano gran conto i monofisiti. Nullameno è possibile ammettere l'esistenza storica di M.: anche la *Storia di Beit Slokh*, anteriore di almeno un secolo agli *Atti*, lo ricorda come collaboratore del « santo apostolo Addai » nell'evangelizzazione della provincia di Beit Garmai (*Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, p. 15, cf. p. 11 ss). — BAUMSTARK, *Gesch. d. syr. Literatur*, Bonn 1922, p. 28. — R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1900², p. 347.

3) M. vescovo di **Calcedonia**, è ricordato per la nobile fierezza con cui s'oppose (362) al furore idolatrico di GIULIANO l'Apostata (v.). Mentre costui a Costantinopoli sacrificava davanti alla statua della Fortuna, il vegliardo, ormai cieco, guidato da un fanciullo, s'accostò all'imperatore e protestò contro la sua empietà sacrilega. « Tu sei cieco e non sarà certamente il tuo Dio galileo che ti renderà la vista », rispose beffardamente il principe. « Ed io, replicò il vescovo, ringrazio il Signore di avermene privato, affinchè non possa vedere la tua empietà ».

Del resto fu uno dei più accaniti campioni dell'arianesimo. Filostorgio (*Hist. eccl.* II, 14) lo dice discepolo di Luciano di Antiochia. Al conc. di Nicea intervenne con Eusebio di Nicomedia, Teognide, Ursacio e Valente, contro Atanasio. Fu uno dei 5 che firmarono con ripugnanza il termine ὁμούσιος, uno dei 17 vescovi che si levarono apertamente contro le decisioni di Nicea e presero le difese di Ario. Con Eusebio e Teognide andò da Costantino per dichiarare che aveva firmato la formola del concilio solo per timore di lui. E Costantino li bandì nelle Gallie. M. assistette al concilio di Tiro nel 335, in cui fu condannato e deposto Atanasio. Avendo Costantino chiamato a Costantinopoli i vescovi del sinodo di Tiro, M. fu uno dei delegati. Scrisse più d'una volta contro Atanasio a papa Giulio I. Nel 341 fu al concilio di Antiochia, dove venne di nuovo deposto Atanasio. Nel 342 sostenne la nomina di Eusebio a patriarca di Costantinopoli. Nel medesimo anno fu mandato dall'imperatore Costanzo a Costante per trattare la questione di Atanasio, con altri tre vescovi. Che egli si trovasse al conc. di Sardica (343-344) è probabile, benchè il suo nome non si trovi neppure tra i firmatarii del convegno di Adrianopoli, dove, come vescovo di Calcedonia, è segnato un certo Telafio. Si sa che M. nel 356 difese l'eresia degli anomei contro il vescovo Basilio. In quell'anno fu al conciliabolo di Rimini, e nel 360 a quello di Costantinopoli. Era ancora vivo sotto Gioviano, e forse è il vescovo detto Magno, che si trovò presente al conc. di Antiochia del 363. In una vita anonima di Isacco, abate di Costantinopoli, si legge che M. era presente al conc. di Costantinopoli del 381, il che non è credibile. — FILOSTORGIO *Hist. eccl.* II, 14; IV, 12; VIII, 4. — SOZOMENO, *Hist. eccl.* I, 21; III, 10; IV, 24, ecc. — SOCRATE, *Hist. eccl.* I, 8, 27; II, 12, 18, 41; III, 12. — ATANASIO, *De synod.*, 17; *Apolog. contra arian.*, 13, 72. — TEODORETO, *Hist. eccl.* I, 28. — ILARIO, *Fragm.* II, 2, PL 10, 632. — TILLEMONT, V, 770; VI, 253, 646; VII, 332; VIII, 35, 42, 49, 95, 686, 688. — MANSI, II, 696, 1125; III, 371, 372, 511.

MARIA SS., **Vergine Madre del Signor N. Gesù Cristo** (v.) e **Madre spirituale degli uomini**, « alta più che creatura », il più bel fiore della stirpe umana e onore della città celeste. Di lei, per cenni, con tanto pudore di essere troppo inadeguati, diremo:

I. MARIOLOGIA COME SCIENZA IN GENERALE: — A) *Natura della M.*; — B) *Divisione della M.*; — C) *Le fonti della M.*; — D) *I principi della M.*, *a*) secondari universali, *b*) secondari particolari; — E) *Lineamenti storici della M.*; — F) *Bibliografia mariana generale*.

II. LA FIGURA DI MARIA NELLA STORIA BIBLICA: — A) *Il nome Maria*; — B) *Le prefigurazioni di Maria nel Vecchio Testamento*; — C) *Profezie mariane*; D) *Maria nella storia evangelica*: *a*) l'infanzia, *b*) l'annunciazione, *c*) visita a S. Elisabetta, *d*) M. e Giuseppe, *e*) nascita e infanzia di Gesù, *f*) la vita pubblica di Gesù, *g*) Passione di Gesù, *h*) dopo la Risurrezione.

III. MARIA NEL DOGMA CATTOLICO: — A) *La singolare missione e singolare dignità di Maria*: *a*) come *Madre di Dio*; *b*) come *Madre spirituale delle creature*, Angeli e uomini; *c*) come *Mediatrice* universale; *d*) come *Corredentrice*; *e*) come *Dispensatrice* di tutte le grazie; *f*) come *Regina* universale; *g*) come oggetto di *predestinazione singolare*; *h*) come *tipo della Chiesa* (M. e la Chiesa); — B) *I singolari privilegi di Maria*: *a*) i privilegi *dell'anima*: 1) immunità dalla colpa originale, 2) immunità dalla concupi-

scenza, 3) immunità dal peccato attuale (santità negativa), 4) pienezza di grazia (santità positiva), e 5) di carismi; *b*) i privilegi *del corpo: c*) i privilegi *del composto,* 1) verginità perpetua, 2) assunzione in anima e corpo al cielo; — C) *Culto singolare dovuto a Maria: a*) natura del culto mariano, *b*) oggetto del culto mariano: 1) la persona di Maria, 2) il suo Cuore Immacolato, 3) le sue immagini e reliquie, 4) il suo nome; *c*) utilità del culto mariano; *d*) necessità del culto mariano.

IV. Maria nel culto cattolico: — A) *Origine e sviluppo storico del culto mariano;* — B) *Le forme del culto mariano: a*) Quotidiano, *b*) Settimanale, *c*) Mensile (la pratica dei Primi Sabati), *d*) In tempi di libera scelta (i Congressi Mariani), *e*) Annuale (le feste di Maria, v. sotto), *f*) Perpetuo (Ordini, Congregazioni, Associazioni, Scapolari, Santuari, ecc., v. sotto), *g*) Consacrazione al Cuore di M.

V. Le feste liturgiche di Maria: — A) *Origini;* — B) *Purificazione;* — C) *Annunciazione;* — D) *Visitazione;* — E) *Apparizione della B. V. Immacolata a Lourdes;* — F) *Commemorazione della B. V. del Monte Carmelo;* — G) *Dedicazione della basilica di S. Maria ad Nives;* — H) *Assunzione;* — I) *Immacolato Cuore;* L) *Natività;* — M) *Il nome di Maria;* — N) *Festa dei sette Dolori di Maria;* — O) *Festa del S. Rosario;* — P) *Maternità di Maria;* — Q) *Presentazione di Maria al Tempio;* — R) *B. V. della Mercede;* — S) *Immacolata Concezione;* — T-Z) *Altre feste.*

VI. Pietà mariana.

VII. Ordini e Congregazioni religiose dedicati a Maria.

VIII. Confraternite e Associazioni mariane laiche: A) *Confraternite principali;* — B) *Pia Unione delle Figlie di M.;* — C) *Congregazioni mariane;* — D-I) *Schiavitù mariana, Messa mariana, Pia pratica espiatoria mariana, Riparazione mariana, Crociata mariana,* ecc.

IX. Scapolari mariani (rinvii).

X. Santuari mariani.

XI. Maria nell'arte: A) *Iconografia;* — B) *Letteratura* (vite, leggende, miracoli, ecc.).

XII. Ordini cavallereschi intitolati a Maria.

I. *Mariologia come scienza in generale.*

Mariologia (= m.) è la scienza in generale che ha per oggetto Maria (= M.).

La m., per le relazioni soprannaturali di M. con Dio, è una parte integrante della scienza teologica. Recentemente, in seguito a studi sia positivi che speculativi, la m., data la particolarità e l'importanza del suo oggetto, ha avuto tale sviluppo da acquistare una certa autonomia. Mentre, infatti, nei tempi passati la m. costituiva un'appendice più o meno sviluppata del trattato *De Verbo Incarnato,* oggi costituisce un trattato a sè stante, costruito in modo organico. I primi tentativi di trattati mariani a sè stanti risalgono al sec. XVI.

Le varie questioni particolari abbracciate dalla m. si tratteranno nelle suddivisioni seguenti. Qui si toccano le *questioni generali,* concernenti la m. come scienza in generale, cioè le questioni preliminari (in ordine sistematico), ordinate a introdurre una trattazione scientifica dei vari problemi mariani d'indole storica, dogmatica e cultuale. Tali questioni generali riguardano: la natura, la divisione, le fonti, i principii fondamentali, la storia e la bibliografia generale della m.

A) **Natura della m.** La definizione «nominale» della m è ovvia (= scienza di M.). Non egualmente ovvia e la definizione «reale», essendo essa logicamente subordinata alla questione intorno al primo principio della m., questione circa la quale non si ha ancora un pieno accordo, almeno esplicito, fra i mariologi.

Il primo principio di qualsiasi scienza, deve contenere in radice l'oggetto della scienza, e perciò dà ad essa fondamento, contenuto, ordine ed unità. Orbene, riguardo al primo principio della scienza mariana vari sono gli atteggiamenti dei mariologi d'oggi (v. Roschini, *Il primo principio della m.*, in *Marianum,* 9 [1947] 90–114).

a) V'è, innanzitutto, chi ammette *un solo primo principio* mariologico «*semplice*». Il quale, secondo alcuni (S. Lorenzo da Brindisi, Suarez, Iannotta, Pohle-Gierens, Llamera, Gagnebet, ecc.) sarebbe costituito dalla *Maternità divina di M.;* secondo altri, invece (Lavaud, Deneffe, Alameda, ecc.), dalla sua qualità di *Nuova Eva* o *Compagna del Redentore* nell'opera della nostra Redenzione.

Altri mariologi mettono in campo un primo principio mariologico «*composto o complesso*», consistente, secondo i vari autori, nella *Maternità sponsale* (Scheeben), oppure nella *Maternità divina* considerata in concreto (Bover, Bernard, ecc.), oppure nella *Maternità soteriologica* o *corredentrice* (Merkelbach, Benz, Leloir, ecc.), oppure nella *Maternità del Cristo totale* (Garcia Garcés)... Tutte queste varie formule vengono ad esprimere, più o meno felicemente, la medesima cosa, ossia: *la Maternità divina congiunta, in concreto, con la Corredenzione o Maternità spirituale.*

b) Scartata l'ipotesi di un unico primo principio mariologico sia semplice che composto, altri (Bittremieux, Dillenschneider, Keuppens, ecc.) inclinano ad ammettere *due primi principii,* intimamente connessi, vale a dire: *M. Madre di Dio,* e *M. Nuova Eva, Compagna del Figlio suo Redentore.* Quantunque, infatti, nell'ordine concreto o storico la maternità divina e l'associazione al Redentore siano indissolubilmente connesse, e l'una di esse sia ordinata all'altra, rimangono tuttavia due idee, due realtà nettamente distinte, di modo che l'una non può ridursi all'altra.

c) Per parte nostra crediamo che, se ben si riflette, si tratta di discordanza più verbale che reale, nelle opinioni sopra cennate. Gioverà molto, tuttavia, per la chiarezza delle idee, eliminare anche questa discordanza verbale. La sola idea della *Maternità divina,* come pure la sola idea della *Seconda Eva* o associata al Redentore, non è per se stessa sufficiente ad esprimere in germe tutta la singolare missione di M.

1) Riguardo alla idea della maternità divina come primo principio «semplice» della m., osserviamo che, per far derivare necessariamente la maternità spirituale dalla maternità divina, si è costretti a considerarla «in concreto», come di fatto si è verificata, ossia, in quanto maternità divina *corredentrice*: solo in tal modo la maternità divina include la maternità spirituale e da essa si deduce. Così fanno, in realtà, il p. Llamera e il p. Gagnebet; suppongono infatti una maternità divina corredentrice, rigeneratrice, e non già una maternità divina «simpliciter», in quanto tale. Non ripugna il pen-

sare che Iddio avrebbe potuto conferire a M. la qualità di madre sua, senza alcun riferimento verso gli uomini. Per trovare questo riferimento è necessario considerare la maternità divina « in concreto » ossia *in quanto corredentrice*. Si viene, quindi, necessariamente a porre un primo principio mariologico composto o complesso: *la Maternità divina presa in concreto*, ossia la *Maternità corredentrice, considerando in M. la Madre del Redentore in quanto Redentore*.

2) Riguardo poi all'idea di *Nuova Eva*, o di *Associata al Redentore*, si può osservare: è ben vero che i Padri, han dato spiccato risalto all'idea di M. « seconda Eva », o tipo della « seconda Eva » (la Chiesa), ma ci sembra un andar oltre il pensiero e le espressioni dei Padri il dire che per essi la maternità divina fu una conseguenza dell'ufficio di « seconda Eva », cioè il mezzo per la realizzazione del suo ufficio di « seconda Eva ». Del resto assolutamente parlando, non ripugna che Iddio abbia potuto conferire a M. la qualità di « nuova Eva », riparatrice della prima Eva, senza elevarla all'ineffabile dignità di madre sua. Non si può quindi dedurre — e i Padri, di fatto, non la dedussero — l'idea di madre di Dio dall'idea di « seconda Eva » considerata in astratto. Solo se si considera in concreto, l'idea di « seconda Eva » è congiunta con l'idea di madre di Dio. Ora, se l'idea di « seconda Eva », in concreto, è congiunta con l'idea di madre di Dio, daccapo si pone alla m. un primo principio « complesso » e non già « semplice ».

3) Ciò posto, ci è lecito chiedere: con quale diritto si fa dipendere la maternità divina dall'ufficio di seconda Eva? Non è forse vero il contrario? Inoltre se la maternità, secondo i Padri — come vorrebbe il p. Alameda — « dipendesse » realmente dall'ufficio di « seconda Eva » e non già viceversa, ne segue che, nell'ipotesi in cui Adamo ed Eva non avessero peccato, indubbiamente la maternità divina (e insieme l'Incarnazione) non sarebbe esistita: il che ci trasporta, per lo meno, nel campo delle discussioni e delle divinazioni, venendo a togliere così al supposto primo principio della « seconda Eva » quella fermezza e quella indiscutibile verità che il p. Alameda vorrebbe rivendicargli.

Ci sembra, perciò, che le due tesi proposte come primo ed indivisibile principio della m. (*Maternità divina* e *Nuova Eva*) non si possano sostenere: si deve praticamente ricadere nell'opinione di coloro i quali propugnano un primo principio « composto », risolubile, poi, in due principii, oppure, che è lo stesso, due principii fusi in un solo principio composto.

4) Riteniamo possibile superare questo punto morto della m. e trovare una formulazione del primo principio mariologico che elimini le accidentali divergenze ed esprima in modo universale e semplice la singolare missione di M. e ricomprenda logicamente tutti gli aspetti particolari della m.: può ravvisarsi nella *Maternità universale di M.*, per cui ella è madre di Cristo (l'Uomo-Dio) e insieme dei cristiani (corpo mistico di Cristo), del Creatore e delle creature. Il principio è « formalmente » uno e « virtualmente » complesso, in quanto nella maternità universale son compresi sia il Creatore che le creature.

5) Che M. sia madre del Creatore, è di fede (v. MATERNITÀ). Che M. sia per altro titolo madre delle creature, tanto degli Angeli (almeno in una certa misura) che degli uomini, è sentenza comune. Pel fatto stesso che M. è madre sia del Creatore che delle creature, ella viene ad essere come « nel mezzo » tra il Creatore e le creature, « congiungendo » l'uno alle altre, ossia deferendo ad uno dei due termini le cose dell'altro. La *Mediazione di M.*, perciò, ci apparisce piuttosto una necessaria conseguenza della maternità universale, anzichè un principio di essa: M. è mediatrice perchè madre, e non già madre perchè mediatrice. Conseguentemente, l'idea di mediazione universale non ci apparisce più come un'idea distinta e diversa dall'idea di maternità. Potrà apparire diversa dall'idea particolare di « madre del Creatore », ma non già dall'idea generale di « madre universale » sia del Creatore che delle creature. L'idea, quindi, di mediatrice delle creature viene a coincidere con l'idea di madre delle creature (sia Angeli che uomini); e l'idea di madre delle creature è compresa nell'idea di *Madre universale*.

6) La quale, dunque, è il principio supremo e semplice di tutta la m., rispondendo nel modo più semplice e più completo alla domanda: chi è M.? Sicchè possiamo esprimere la vera natura della m. con la seguente definizione: « *è quella parte della scienza teologica che tratta di M., Madre universale* ».

B) **Divisione della m.** I principali modi o piani secondo i quali i mariologi sogliono dividere e costruire i loro trattati di m., sono i seguenti:

a) La divisione *cronologica* o *storica* (Stamm, Plessis, ecc.) segue l'ordine di tempo, considerando la Vergine SS. nello stato *antecedente, concomitante* e *susseguente* la verità centrale della maternità divina.

b) La divisione *artistica* o *estetica* (Lépicier, Merkelbach, Alastruey, ecc.) segue piuttosto l'ordine estetico, e divide il trattato in tre grandi parti, considerando la Vergine SS. in ordine a Dio, in se stessa e in ordine agli uomini.

c) La divisione *cristologica* (Bernard, Philipon, ecc.) segue un ordine analogo a quello seguito (specialmente da S. Tommaso) nel trattato « De Verbo Incarnato ». In particolare, poi, nell'applicazione di questo canone fondamentale, la discrepanza fra i vari mariologi appare molto sensibile.

d) La divisione *classificativa* dispone i vari elementi e privilegi mariani secondo il loro grado di certezza: verità definite, certe, opinabili (così, per es., il Kurz), oppure secondo che riguardano l'ordine della natura, della grazia, della gloria e l'ordine ipostatico (così, per es., Contenson, S. Bernardino da Siena, ecc.).

e) Questo quadruplice modo di dividere le trattazioni mariologiche, oltrechè inadeguato (poichè non abbraccia tutto il campo mariano), offre vari inconvenienti, primo tra i quali la disposizione non rigorosamente scientifica dei suoi vari elementi. Preferiamo un'altra divisione, che si può chiamare *strettamente scientifica* poichè segue l'ordine delle cause. Per conoscere scientificamente una cosa, si ha da conoscere le sue cause, sia estrinseche (finale ed efficiente), sia intrinseche (materiale e formale). Per conoscere M., è necessario conoscere la sua causa *finale*, ossia la sua ragione di essere, la sua singolare missione (quella di essere madre universale), alla quale venne predestinata da Dio (sua causa *efficiente*); la sua causa *materiale* e *formale*,

ossia il corpo e l'anima di M. coi vari singolari privilegi di cui furono adornati, come mezzi in vista del fine, ossia della sua singolare missione. Segue, come logico corollario, la questione del *culto* che le è dovuto, per ragione della sua singolare missione e dei suoi singolari privilegi.

Sicchè tutta la m. si può e si deve dividere logicamente in tre parti, concernenti la Vergine SS. 1) nella *sua singolare missione* (causa finale ed efficiente), 2) nei *suoi singolari privilegi* di anima e di corpo (causa materiale e formale) e 3) nel *suo culto singolare* (corollario delle due parti precedenti). A preparazione di questo studio scientifico occorrerà considerarne l'oggetto come si presenta nella storia, cioè *la figura storica* di M.

C) **Le fonti della m.** sono quelle stesse della Teologia (v.): il Magistero ecclesiastico, la Scrittura e la Tradizione. Il Magistero ecclesiastico è *fonte soggettiva* e *direttiva;* la Scrittura e la Tradizione apostolica invece sono fonti *oggettive* e *costitutive*. Il Magistero è norma *prossima*, la Scrittura e la Tradizione invece sono norma *remota* sia della fede che della teologia. v. Luoghi teologici.

a) *La Chiesa* ha espresso ed esprime la sua dottrina sulla Vergine SS. non solo per mezzo del Magistero solenne o straordinario (per es. la definizione dogmatica della divina maternità, dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione), ma anche in modo ordinario, attraverso bolle, encicliche, ed anche attraverso la liturgia. Degno di particolare attenzione è l'insegnamento dei *Romani Pontefici*. Le prime bolle mariane risalgono al secolo XV. Ecco le principali: *Cum praecelsa*, del 1477, di Sisto IV; *Dum ineffabilia*, del 1585, di Sisto V; *Immensae bonitatis*, del 1615, di Paolo V; *Quantum ornamenti*, del 1760, di Clemente XIII. Pio VII parla di M. in quattro bolle: *Id officii*, del 1801, *Tanto studio*, del 1805, *Quod divino afflatu*, del 1806 e *Praesentissimum sane* del 1830. Gregorio XVI ha anch'egli una bolla dal titolo *Praesentissimum sane* del 1832. Pio IX è rimasto celebre per la bolla dogmatica *Ineffabilis Deus*, del 1854, con la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione. Leone XIII ha emanato ben 12 encicliche mariane che costituiscono una vera miniera per la m. Pio X, nel 1904, in occasione del 50° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, lanciava al mondo la sua mirabile enciclica *Ad diem illum*. Benedetto XV ha parlato di M. in vari documenti, particolarmente nella lettera apostolica *Inter sodalicia*. Pio XI emanava le encicliche *Lux veritatis*, del 1931, e *Ingravescentibus malis*, del 1937. Pio XII ha parlato vigorosamente di M. nell'epilogo dell'enciclica *Mystici corporis Christi* ed in modo particolare nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* dell'1 nov. 1950, per la definizione dogmatica dell'Assunzione. (v. Roschini, *Mariologia*, I, 33–50, ed. 2, 1947). Per gli ultimi Papi, v. *Documenta Magisterii ecclesiastici* (dal 1943 al 1945), in *Marianum* 8 (1946) 110-46. — *Le encicliche mariane* (dal 1849 al 1949) a cura di A. Tondini, Roma 1950; cf. *L'Osserv. Rom.*, 28-VII-1950, 8-X-1950. — D. Bertetto, *La dottrina mariana di Pio XII*, in *Salesianum* 11 (1949) 1-24, con particolar riguardo alla dottrina della mediazione di M. — P. F. Palmer, *Mary in the documenis of the Church*, Westminster 1952. — R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1951. — G. Filograssi, *La dottrina mariana dei Papi* (da Pio IX a Pio XII), in *Civ. Catt.*, 1952-III, p. 347–64.

Al Magistero ecclesiastico si riallaccia logicamente anche la *Liturgia* della Chiesa, la quale ci rivela in modo penetrante qual'è il suo genuino pensiero intorno ai vari privilegi mariani (v. Roschini, *o.c.*, p. 50–53; per altra bibliografia generale e speciale, v. M. nel culto).

b) *La S. Scrittura* è la base (in quale modo, si dovrà chiarire) della m.: non già la tomba — come vorrebbero i protestanti — bensì la culla della m. Indissolubilmente unita a Cristo Redentore, suo figlio, la Vergine SS., con Cristo, costituisce il vero centro di tutta la Bibbia: Cristo in prima linea, e M. in seconda linea.

1) In m., del *Vecchio Test.* si suol utilizzare: — il Protoevangelo (v.), la prima promessa del Redentore (Gen III 15); — la profezia d'Isaia (v.) intorno alla verga che spunta dalla radice di Jesse (Is IX 1 ss); — la profezia d'Isaia intorno alla vergine madre dell'Emanuele (Is VII 14): v. Partenogenesi; — la profezia di Geremia (v.) intorno alla donna che avrebbe circondato l'uomo (Ger I 52); — la profezia di Michea (v.) intorno alla partoriente che avrebbe partorito a Bethlehem (Mich V 2–3, ebr. 1–2); — il Cantico dei Cantici (v.); — varie prefigurazioni (persone o cose) del mistero di M. (v. sotto).

2) I luoghi mariani del *Nuovo Testamento* sono: l'annunciazione (Lc I 26–39); — la visita di M. a S. Elisabetta e il cantico «Magnificat» (Lc I 39-80); — lo sposalizio con S. Giuseppe (Mt I 20-24); — la nascita di Cristo in Bethlehem (Lc II 1–21); — la presentazione di Cristo al Tempio, la purificazione di M. e la profezia di Simeone (Lc II 22–38); — l'adorazione dei Magi (Mt II 1–12); — la fuga in Egitto (Mt II 13–23; — lo smarrimento di Gesù nel Tempio di Gerusalemmo (Lc II 41–52); — l'assoggettamento di Gesù a M. ed a Giuseppe durante la vita privata di Nazareth (Lc II 51); — l'impetrazione del primo miracolo durante il banchetto alle nozze di Cana (Giov II 1–11); — M. durante la vita pubblica di Gesù (Mt XII 46–50); vien proclamata «beata» da una anonima donna del popolo (Lc XI 27); — vien descritta presente presso la Croce di Gesù (Giov XIX 25–27); — e presente nel Cenacolo con gli Apostoli (Atti I 14); — glorificata, secondo molti interpreti, nel capo XII dell'Apocalisse (v. sotto).

Da tutti questi luoghi mariani appare come il preteso silenzio della S. Scrittura intorno a M. sia abbastanza eloquente, anche se la Bibbia non dice tutto quanto piace ad alcuni farle dire. — v. i nomi dei libri scritturistici, personaggi citati, Infanzia di Gesù, Magnificat, ecc., la discussione dei passi sotto il par. II. — Per i fondamenti biblici dei vari privilegi di M., v. la bibliogr. segnata sotto i rispettivi paragrafi.

* Qui notiamo alcuni studi generali sulla tormentata questione del «*fondamento biblico*» della m. che in questi ultimi anni fu ardentemente e, tutto sommato, proficuamente dibattuta. — H. Kuhaupt, *Ave Maria. Das Bild Mariens in der heil. Schrift*, Münster i. W. 1947. — S. Alameda, *La m. y las fuentes de la Revelación*, Madrid 1942. — D. M. Unger, *The use of S. Scripture in mariology*, in *Marian Studies* 1 (Washington 1950) 67–116. — J. J.

1

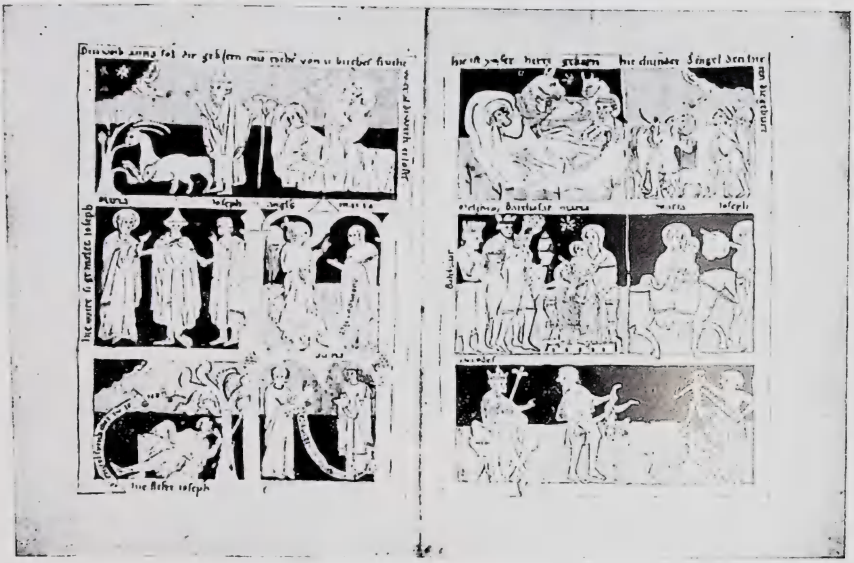
2

3

4

1, 2, 3, Giotto: Affreschi nella Cappella degli Scrovegni. Gioachino tra i pastori. Sogno di Gioachino. Incontro di Gioachino e Anna alla porta d'oro; 4, Gioachino tra i pastori e apparizione dell'Angelo. Cattedrale di Arezzo, particolare dell'altar maggiore.

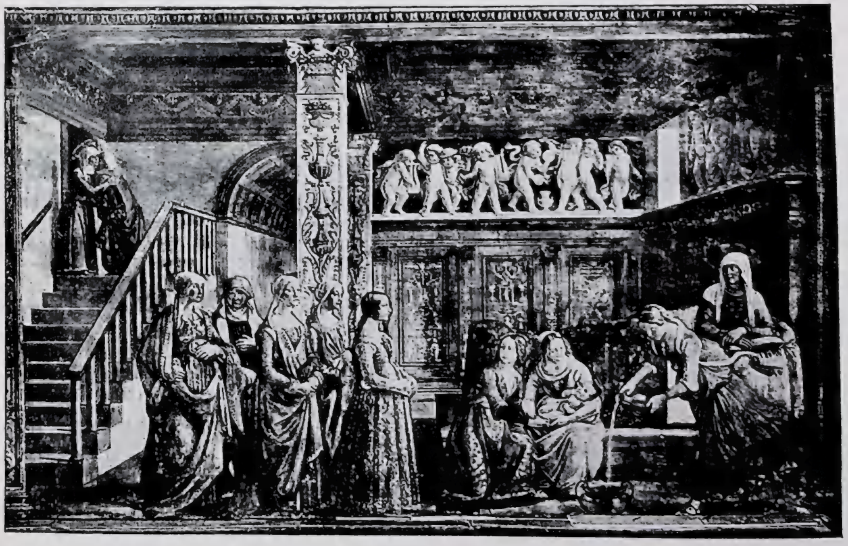
Quentin Metsys. L'annuncio dell'Angelo a Gioachino (un pannello del trittico di S. Anna). (Museo di Bruxelles).



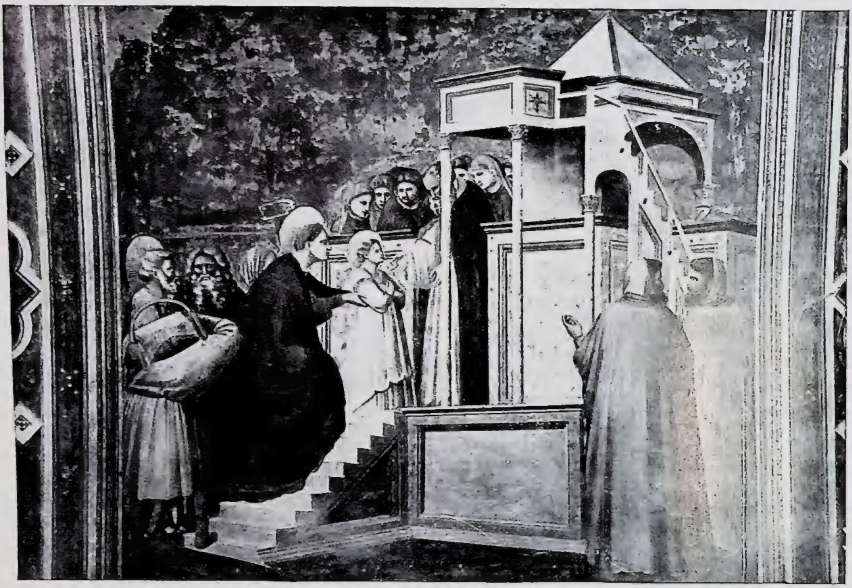
Storie di Maria. Miniature del *Cursus S. Mariae*, codice boemo del sec. XIII. (Dalla nascita di Maria fino alla strage degli Innocenti).

Maestro della « Vita di Maria » (sec. XV). (Museo di Berlino).

Arazzo nella basilica di Gandino (prov. di Bergamo). (Fot. Ist. It. Arti Grafiche).



Domenico Ghirlandaio. (Firenze, S. M. Novella). (Fot. Alinari).



Giotto. (Padova, Cappella degli Scrovegni). (Fot. Alinari).

Tiziano. (Accademia di Venezia).

Musaico di Salonicco. Maria riceve la porpora per filare il velo del tempio.

Tintoretto. (Chiesa della Madonna dell'Orto a Venezia).

Tiziano: Particolare della presentazione di Maria al tempio. (Fot. Alinari).

Tintoretto: Particolare della presentazione di Maria al tempio. (Fot. Cav. P. Fiorentini).

Scuola di Michelangelo da Caravaggio. La Vergine e Sant'Anna. (Galleria Spada, Roma). (Fot. Alinari).

Beato Angelico. (Museo di S. Marco, Firenze). (Fot. Alinari).

Benozzo Gozzoli. (A sinistra, la nascita di Maria). (Pinacoteca Vaticana). (Fot. Alinari).

Musaico di Salonicco. Il sommo sacerdote consegna Maria a S. Giuseppe.

Lorenzo da Viterbo. (Chiesa della Verità. Viterbo).

WEBER, *Die Jungfrau M. im N. Test.*, Colmar 1951. — ID., *La Vierge M. dans le N. Test. Étude exégétique et apologétique*, Paris 1951. — Una delle opere più complete e più combattute, che possediamo sull'argomento è quella di P. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*. IV, *De mariologia biblica*, Torino-Roma 1948. — *La figura di M. nel V. Test.* (A. BEA) e *nel N. Test.* (A. MERK), in P. STRAETER, *Mariologia*, I (Torino 1952) 21-40, 43-80. — M. PEINADOR, *De argumento scripturistico in m.* in *Ephemerides mariologicae* I (Madrid 1951) 313-50.

** Un esempio suggestivo, clamoroso dell'urtarsi di diverse « mentalità » esegetiche è fornito dall'interpretazione mariologica di Gen III 15, che in m. occupa gran posto: « Inimicitias ponam...»: venerabile e antichissimo testo detto *protoevangelo*, perché rappresenta il primo annunzio della Redenzione di Cristo. Studi e ricerche sul preciso significato e valore del testo si sono enormemente moltiplicati e specializzati dalla metà del secolo scorso, stimolati dalla definizione della Immacolata Concezione e poi dalla questione circa la definibilità della Assunzione corporea di M. Il protoevangelo comporta un senso messianico? e quale? fino a qual punto è mariologico e indica M. nella *mulier*?

Pio IX nella bolla *Ineffabilis* ne accolse il significato mariologico, che da allora sempre più guadagnò terreno. Ma i contrasti non sono ancora cessati; anzi, si sono acuiti dopo la pubblicazione di FR. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen III 15 in der Vätterzeit* (Breslau 1934), che è ancora un'opera fondamentale, benché vada completata con gli studi successivi. — J. COPPENS, *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, in *Ephem. theol. Lov.* 26 (1950) 5-36, conducendo un riesame approfondito di tutta la complessa questione, aprì un'altra fase acuta dei contrasti. Il Coppens ammette che « in un certo modo, soprattutto obiettivo [in senso « pleniore » che non è necessariamente un senso « tipico »] la madre del Redentore è connotata in Gen III 15 ». Ma il Coppens protesta di non associarsi a coloro che credono di poter dedurre dal testo tutta la m.: occorrono già molti ragionamenti per derivare dal testo il privilegio dell'Imm. Concezione! e chi avrebbe creduto che anche l'Assunzione vi sarebbe stata trovata *formaliter* seppure *confuse*? Nulla nel testo insinua che vi sia prevista la vittoria sulla morte. Pur ammettendo il senso messianico dell'oracolo e pur riconoscendovi l'annuncio di una lotta e di una vittoria finale, solo la disfatta del serpente vi è annunciata... È divenuto un testo cristologico a misura che il parallelismo antitetico Eva-Maria s'è imposto alla coscienza cristiana (p. 35 s). Il progresso dell'interpretazione mariologica si dovette non già ad esegeti ma a teologi.

*** Altri testi biblici importanti in m. generale — A. RIVERA, *Sentido mariologico del « Cantar de los cantares »?* in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 437-68, 2 (1952) 25-42. — F. M. BRAUN, *La mère de Jésus dans l'oeuvre de S. Jean*, in *Rev. thomiste* 50 (1950) 419-79, 51 (1951) 5-68. — ID., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953: la m. ricostruita sui passi Giov I 13-14, II 1-11, XIX 25-28 e Apoc XII. — H. PREISKER, *Joh II 4 und XIX 26*, in *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 42 (1949) 209-14: in questi due testi, importanti per la cristologia giovannea, M. è esclusa dalle relazioni di Gesù col Padre e collocata nella comunità dei credenti; con che M. appare distinta dalle divinità femminili di Egitto e di Asia Minore. — CL. M. HENZE, *Un testo dell'Apocalisse*, in *Marianum* 10 (1948) 273-76 (propone una interpretaz. mariologica ecclesiologica di Apoc XII). — D. J. UNGER, *Did S. John see the Virgin Mary in glory*, in *Cath. bibl. Quarterly* 11 (1949) 219-62, 392-405, 12 (1950) 75-83 (sulla interpretazione mariana di Apoc XII). — J. LEAL, *Sentido literal mariologico de Joh. XIX 26-27*, in *Est. biblicos* 11 (1952) 303-19: la maternità spirituale di M., che comincia con l'annunciaz., si completa sul Calvario. — M. PEINADOR, *M. mater Jesu in scriptis joanneis*, in *Ephem. mariol.* 2 (1952) 85-101, a proposito dell'art. di p. Braun.

Altra bibl. v. sotto, nella discussione dei singoli testi.

c) Altra fonte oggettiva è la ***Tradizione***.

1) I principali *Padri* mariani sono: S. EFREM Siro († 373), S. EPIFANIO († 402), S. CIRILLO di Alessandria († 444), S. GERMANO († 733), S. GIOVANNI Damasceno († c. 749) tra gli Orientali; S. AMBROGIO († 397), S. GIROLAMO († 420), S. AGOSTINO († 430) e S. ILDEFONSO di Toledo († 669) tra gli Occidentali.

2) I principali *Dottori* mariani sono: S. BEDA Venerabile († 735), S. PIER DAMIANI († 1072), S. ANSELMO († 1109), S. BERNARDO († 1153), S. ANTONIO da Padova († 1231), S. BONAVENTURA († 1274), S. TOMMASO d'Aquino († 1274), S. ALBERTO Magno († 1280), S. PIETRO Canisio († 1597), S. ROBERTO Bellarmino († 1621), S. FRANCESCO di Sales († 1622) e S. ALFONSO M. de Liguori († 1787).

3) I principali *Scrittori* mariani sono: RICCARDO da San Lorenzo († c. 1245), l'IDIOTA († c. 1381), S. BERNARDINO da Siena († 1444), il p. Ambrogio SPIERA († 1455), DIONISIO certosino († 1471), S. LORENZO da Brindisi († 1619), il p. Francesco POIRÉ († 1637), il p. Giustino MIECHOW († 1642), il p. Giov. Batt. NOVATI († 1648), il p. BARTOLOMEO DE LOS RIOS († 1652), il p. Dionisio PETAVIO († 1652), il p. Giorgio DE RHODES († 1661), il p. Teofilo RAYNAUD († 1663), il p. Cristoforo VEGA († 1672), il p. Vincenzo CONTENSON († 1674), il p. Ippolito MARRACCI († 1675), S. Giovanni EUDES († 1680), il p. Luigi d'ARGENTAN († 1680), il p. Paolo SEGNERI († 1694), G. Benigno BOSSUET († 1704), S. L. Grignion da MONTFORT († 1716), il p. Giov. Cris. TROMBELLI († 1784), il Ven. Guglielmo CHAMINADE († 1850), ROHAULT de Fleury († 1875), il p. Carlo PASSAGLIA († 1887), Augusto NICOLAS († 1888), Augusto ROSKOVÁNY († 1892), il card. Alessio M. LÉPICIER († 1936) . . . . .

Per la bibliogr. v. i singoli nomi. Bibl. speciale sotto i singoli argomenti e sotto i vari paragrafi di questo articolo. Qui si notano soltanto alcuni studi moderni sulla m. generale nei secoli. — DE SEGUR, *La SS. Vergine nei commenti dei SS. Padri*, Torino 1925. — J. HUHN, *Die Mariengeheimnis beins Kirchenvater Ambrosius*, in *Münchener theol. Zeitschr.* 2 (1951) 130-46 (difensore della maternità divina, della verginità perpetua e impeccabilità di M., Ambrogio fu il primo a sviluppare il tema: *Maria = typus Ecclesiae*): v. sotto, III A h). — C. VAGAGGINI, *M. nelle opere di Origene*, Roma 1942. — G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengesch.*, in *Theol. Quartalschrift* 131 (1951) 163-88, 288-319, 426-57. — L. HOMMERSBERGER, *Die Mariologie d. ephremischen Schriften*, Freiburg-Innsbruck 1938 (dissert.). — F. HOFMANN, *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus*, Düsseldorf 1952. — WEISWEILER, *Das frühe Bild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas vom Chalcedon*, in *Scholastik* 23 (1953) 321-60, 504-25. — ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo della m. nella patrologia orientale*, in *Orient. christ. periodica* 6 (1940) 40-82. — P. KRÜGER, *Die mariolog. Anschauungen in den dem Isaak von Antiochien zugeschrieb. Sermones*, in *Ostkirchl. Studien* 1 (1952) 123-31. — D. DEL FABBRO, *Le omelie mariane dei Padri greci*, in *Marianum* 8 (1946) 201-35. — *Homélies mariales byzantines*, testo greco e versione a cura

di M. Jugie in *Patrologia orient.*, Paris 1920 e 1926, 2 voll. — J. Rodriguez, *Mariol. en Prudencio*, in *Estudios marianos* 2 (1946) 347-58. — J. Winandy, *Ambr. Autpert*, Paris 1953. — R. T. Jones, *Sancti Anselmi m.*, Mundelein, Illinois 1937. — A. Raugel, *La doctrine mariale de S. Bernard*, Paris 1936. — P. Aubron, *L'oeuvre mariale de S. Bernard*, Paris 1936. — A. S. Liddy, *A bernardine mariology*, Waterford 1941. — D. Nogues, *Mariologie de St Bernard*, Tournai 1947². — F. de P. Solà, *Fuentes patristicas de la m. de S. Bernardo*, in *Est. eccles.* 23 (1949) 209-26. — O. Schaffner, *Die « nobilis Deo creatura » des hl. Bernhard von Cl.*, in *Geist u. Leben* 23 (1950) 43-57. — P. Bernard, *S. Bernard et Notre Dame*, Bruges-Paris 1953, scientificamente scadente. — G. M. Roschini, *La m. di S. Antonio di Padova*, in *Marianum* 8 (1946) 16-67. — L. di Fonzo, *Mariol. in S. Antonio*, in « S. Antonio dottore della Chiesa » Città del Vaticano 1947, p. 83-172. — B. Costa, *La m. di S. Antonio di Padova*, Padova 1950. — M. A. Genevois, *Bible mariale et mariologie de S. Albert le Gr.*, Saint-Maximin 1934. — J. Bittremieux, *S. Albertus M. Ecclesiae doctor, praestantissimus mariologus*, in *Ephem. theol. Lov.* 9 (1933) 217-31. — G. M. Roschini, *La m. di S. Tommaso*, Roma 1950. — U. Mullaney, *The mariology of St Thomas*, in *Amer. eccl. Review* 123 (1950) 188-201. — E. Chiettini, *Mariol. S. Bonaventurae*, Roma 1941. — *Joa. Duns Scoti, Doctoris Mariani, theologiae marianae elementa*, ed. C. Balić, Sebenico 1933. — S. Girotto, *Corrado di Sassonia predicatore e mariologo del sec. XIII*, Firenze 1952. — A. Stracke, *Mariagebeden door Franco abt van Affligem*, in *Ons geest. Erf* 25 (1951) 176-89. — P. I. M. de Goicoechea y Viteri, *Doctrina mariana de Enrique de Gante*, Lima 1944. — *Theophanes Nicaenus* [sec. XIV]. *Sermo in SS. Deiparam*, testo greco, vers. latina, introduz. e note a cura di M. Jugie, Roma 1935, sulla mediazione di M. — M. Grabmann, *Die Schönheit M.s nach dem Mariale des sel. Jacob von Voragine*, in *Divus Thomas* (Freib.) 27 (1949) 87-102. — P. Lorenzin, *Mariologia Jacobi a Voragine*, Roma 1951. — G. Folgarait, *La Vergine bella in S. Bernardino da Siena*, Milano 1939. — L. di Fonzo, *La m. di S. Bernardino da Siena*, in *Miscell. franc.* 47 (1947) 3-102. — Al. M. Pöka, *Doctrina mariana . . . Ambr. Spiera* [1413-1455], in *Marianum* 4 (1942) 32 ss, 97 ss. — F. M. Banducco, *L'Illuminatrice nelle opere di Dionigi il Certosino*, in *Marianum* 10 (1948) 191-210: questo titolo si fonda sugli scritti del pseudo-Dionigi; il titolo e la sostanza della dottrina si possono a buon diritto salvare. — Id., *Due mariologie di Dionigi il Certosino e loro cronologia*, ivi 13 (1951) 453-70: il *De praeconio et dignitate Mariae* non è che l'edizione più antica (prima del 1433) del più ampio *De dignitate et laudibus B. M. Virginis* (redatto tra il 1451 e il 1460). — U. Dominguez, *Fr. Luis de León. Su doctrina mariologica*, in *Ciudad de Dios* 154 (1942) 413-37. — J. M. Bover, *Suarez mariologo*, in *Est. eccles.* 22 (1948) 311-37: si ritiene che Suarez sia stato il primo a proporre una m. sistematica scientifica. — A. Molien, *Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'école française*, Paris 1934. — E. Janssens, *La doctrine mariale de Bossuet*, Liège 1946. — C. Dillenschneider, *La mariol. de St. Alphonse de Lig. Sources et synthèse doctrinale*, Frib. Su.-Paris-Paderborn 1934. — A proposito del secondo centenario delle *Glorie di M.* di S. Alfonso, v. *L'Osserv. Rom.* 6 luglio 1951, 11-12 nov. 1951, 4-5 febbr. 1952. — B. Monseoú, *El ven. Domingo de la Madre de Dios (Barbieri) y su m.*, in *Est. mar.* 10 (1950) 105-39. — J. Wright, *Mariology in the english-speaking world*, in *Marian studies* 2 (1951) 10-26, specialmente sulla m. del Newman. — F. Davis, *Newman and Our Lady*, in *The clergy Review* 34 (1950) 369-79. — Ludovico da Castelplanio, *M. nel consiglio dell'Eterno*, Milano 1942. — R. Doury, *Vie et doctrine mariale du R. P. Gabriel Jacquier*, Paris 1946. — M. J. Nicolas, *La Vierge Marie dans l'évang. et dans l'Eglise d'après S. Thérèse de Lisieux*, in *Rev. thomiste* 60 (1952) 508-27.

D) I principii della m. Oltre al principio primario nel quale è contenuta come in germe tutta la scienza mariana, sono degni di nota alcuni principii secondari, sia universali che particolari, teologicamente stabiliti dai quali possono dedursi, con vario grado di certezza, alcune conclusioni mariologiche.

a) *I principii secondari universali* sono:

1) *principio di singolarità* : « Essendo la Vergine SS. una creatura del tutto singolare, rivendica a sè privilegi del tutto singolari, i quali a nessuna altra creatura possono convenire »;

2) *principio di convenienza*: « Si debbono attribuire alla Vergine SS. tutte quelle perfezioni che convengono realmente alla dignità di madre del Creatore e delle creature, purchè non siano contrarie alla fede e alla ragione ». Questo principio si fonda sul fatto che quando Iddio elegge uno ad una missione, gli dà anche tutti quegli aiuti che lo rendono atto a compierla;

3) *principio di eminenza*: « Tutti i privilegi di natura, di grazia e di gloria concessi da Dio agli altri Santi, furono concessi in qualche modo anche alla Vergine SS., regina dei Santi ». Questo principio si fonda sulla incomparabile superiorità di M. nei riguardi di tutti gli altri Santi;

4) *principio di analogia* con Cristo : « Ai vari privilegi dell'umanità di Cristo, corrispondono, nella Vergine SS., analoghi privilegi, tenuto conto della condizione dell'uno e dell'altra ». Questo principio è basato sulla qualità di madre di Dio e di compagna di Cristo in tutta l'opera della Redenzione: la madre, infatti, assomiglia al figlio e la compagna al compagno.

b) *I principii secondari particolari* o *soteriologici* sono quelli relativi alla corredenzione, o meglio, alla mediazione mariana:

1) *principio di ricircolazione* (voce usata per la prima volta da S. Ireneo) : « L'ordine della riparazione è opposto (con parallelismo antitetico, in forza del piano divino) all'ordine della rovina ». Nell'ordine della rovina incontriamo Adamo, Eva, il serpente e l'albero; nell'ordine della riparazione invece incontriamo Cristo (nuovo Adamo), M. (nuova Eva), l'angelo Gabriele (opposto al serpente diabolico), e l'albero della croce (opposto all'albero della scienza del bene e del male);

2) *principio di associazione* di M. quale corredentrice al Redentore, conseguenza immediata e ulteriore determinazione del principio di ricircolazione: « Cristo e M. sono stati moralmente uniti da Dio nel dissolvere le opere del diavolo ». Questa consociazione non è la stessa Redenzione, ma è unione morale ordinata alla Redenzione;

3) *principio di solidarietà*: « M. in forza di quella solidarietà con Adamo e con tutta la stirpe peccatrice ch'ella comunicò a Cristo, rese Cristo stesso Redentore a stretto rigore di giustizia, e rese gli uomini capaci della Redenzione di Cristo ». Questo principio determina sempre più il precedente, poichè mette in più chiara luce il modo particolare (lo stretto rigore di giustizia) con cui si effettuò

in concreto l'associazione di M. a Cristo nell'opera della Redenzione.

Alla luce di questi principii, riesce più facile alla ragione percorrere l'oscuro cammino che dalle varie premesse tende alle varie conclusioni, non solo prossime ma anche remote, capaci di gettare qualche raggio di luce sulla singolare figura di M.

E) **Lineamenti storici della m.** Tenendo conto delle varie pietre miliari agevolmente individuabili, la storia del pensiero mariano può dividersi in quattro grandi periodi, ciascuno dei quali si può suddividere in due tappe.

a) *Il primo periodo:* dagli Apostoli al concilio Efesino, si suddivide in due stadi: dagli Apostoli al concilio Niceno (325), e dal concilio Niceno al concilio Efesino (431).

Nel primo stadio vengono gettati nel campo fertilissimo della Chiesa, sia per mezzo dei Vangeli che degli scritti dei Padri, i principii fondamentali e i temi di tutta la scienza mariana. L'attenzione quasi esclusiva dei Padri al punto centrale della dottrina cristiana, ossia a Cristo, bersaglio di vari errori (v. Docetismo, Apollinarismo, Arianesimo, ecc.), nonchè il quasi continuo stato di persecuzione del cristianesimo sia in Oriente che in Occidente, impedirono una maggiore esplicitazione, da parte dei Padri, dei fecondi dati mariologici da essi asseriti (cf. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, Paris 1908). Meritano speciale menzione S. Ignazio, S. Giustino M., S. Ireneo, S. Ippolito Romano, Tertulliano e Origene.

Nel secondo stadio cominciano ad evolversi i principii mariologici già posti nel primo, in particolare quello della nuova Eva e della divina maternità, che va a sfociare in una solenne definizione dogmatica. Son degni di nota, tra gli Orientali, S. Efrem, S. Epifanio, S. Giovanni Crisostomo e Crisippo di Gerusalemme; tra i Latini, S. Ambrogio, S. Zeno di Verona, S. Gaudenzio di Brescia, Prudenzio, S. Girolamo e S. Agostino.

b) *Il secondo periodo:* dal concilio di Efeso alla Riforma protestante, si può suddividere parimenti in due stadi: dal concilio Efesino al sec. XII e dal sec. XII ai protestanti (sec. XVI).

Nel primo stadio, in Oriente in modo particolare, la definizione efesina della maternità div. segna un inizio fecondo di sviluppo. Questa fondamentale verità viene studiata maggiormente in se stessa, nelle questioni con essa connesse e nelle sue conseguenze. Viene asserita energicamente la perpetua verginità di M., viene illustrata la sua santità, s'incomincia a mettere in rilievo la mediazione e la regalità. Col Damasceno la m. orientale raggiunge uno sviluppo notevole. In Occidente, invece, in questo primo stadio, la m. rimane ancora in uno stato quasi embrionale.

Nel secondo stadio ha inizio in Occidente lo sviluppo della m. per opera specialmente di S. Anselmo e di S. Bernardo, il « dottore mariano » per antonomasia, vera anima di tutto il movimento mariano dei sec. XII e XIII. Le questioni sulla Immacolata Concezione e sulla mediazione universale ricevono un discreto sviluppo, al quale, oltre ai due dottori sopra accennati, diedero un notevole contributo S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso, Duns Scoto, Raimondo Lullo, Pietro Auriol, l'Idiota, S. Bernardino da Siena, Ambrogio Spiera, Dionisio cartusiano, Bernardino de Bustis, ecc. La dottrina sull'Assunzione corporea della Vergine SS. nel sec. XIII divenne comune.

c) *Il terzo periodo:* dai protestanti alla definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, abbraccia anch'esso due stadi ben distinti: dal tempo dei protestanti fino ai giansenisti e dai giansenisti alla detta definizione.

Nel primo stadio, l'opposizione contro la m. tradizionale e, in particolare, contro il culto, la perfezione morale e la mediazione di M., ebbe inizio con Erasmo (cattolico senza il senso cattolico) e raggiunse il colmo con Lutero e altri pseudoriformatori del sec. XVI. Combatterono strenuamente contro di loro S. Pietro Canisio, S. Roberto Bellarmino, S. Lorenzo da Brindisi, ecc. (v. Riforma).

Nel secondo stadio, i giansenisti, assai più pericolosi dei protestanti perchè nemici mascherati da amici, sferrarono il loro attacco più contro il culto che contro il dogma mariano ragione del culto. Questo attacco iniziatosi coi moderatissimi giansenisti di Port-Royal (St. Cyran, Nicole, Singlin, Arnauld, ecc.), venne consolidato ed esacerbato nei famigerati *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos* di Widenfeldt (messi all'Indice nel 1676). Essi trovarono la loro attuazione pratica nella riforma liturgica gallicana e giansenistica (Launoy, Baillet, Tillemont, ecc.). Si distinsero nella lotta contro il giansenismo S. Luigi M. Grignion da Montfort, S. Alfonso M. de Liguori, Abelly, Crasset, Boudon, Bossuet, Raynaud, De Rhodes, Contenson, Poiré, ecc. Molti furono gli scritti pubblicati per confutare i « Monita ». Nel frattempo giungeva a maturazione la sentenza dell'esenzione di M. dalla colpa originale, che l'8 dicembre 1854 da Pio IX veniva solennemente definita come dogma di fede.

d) *Il quarto periodo:* dalla definizione del dogma dell'Immacolata fino ad oggi, è caratterizzato da un vigoroso progresso scientifico causato da un sano positivismo, dalla tendenza alla organicità, dalla diligente inquisizione storico-critica dello sviluppo delle singole verità mariane. Questa evoluzione scientifica venne eccitata ed alimentata, oltrechè dal Magistero ordinario della Chiesa il quale gettò vivi sprazzi di luce sulla persona e sui privilegi di M., dalla pubblicazione di vari documenti patristici e liturgici, dal rifiorire degli studi teologici specialmente tomistici, dalla celebrazione dei Congressi mariani, dalla fondazione di cattedre di m. e di varie società mariologiche. — Per la bibliogr. v. sotto I C c.

F) **Bibliografia mariana generale.** Si lamenta ancora, nel campo mariologico, una bibliografia mariana completa. Esistono varie bibliografie sia generali (limitate però ad alcuni secoli), che parziali (limitate a particolari soggetti): cf. G. Besutti, *Note di bibliografia mariana*, in *Marianum*, 9 [1947] 115-137. Un primo tentativo di bibliografia generale mariana fu fatto nel 1613 da un anonimo editore in calce ad una operetta intitolata: *Divi Amedei, ex monacho cisterciensi episcopi Lausaniae, de Maria, virginea matre, homiliae octo*: vengono riportati in calce 46 nomi con 161 omelie, sotto il titolo: « Scriptores de b. Virgine seu catalogus eorum auctorum, veterum praesertim, qui in praecipuis festis eiusdem Dei matris homilias, sermones vel encomia habuerunt ». Trent'anni dopo, un certo Jodocus a Dundick pubblicava a Colonia, nel 1648, la sua *Synopsis*

bibliothecae marianae, hoc est recensio omnium auctorum qui de beata Maria Virgine scripserunt. Verso quello stesso tempo, secondo l'Alva y Astorga, il peruviano ANTONIO A LEON DE PINELLO pubblicava i suoi due lavori bibliografici intitolati: *Bibliotheca sive catalogus marianus in quo per septuaginta duas classes et plusquam triginta appendices omnes mariani scriptores distribuuntur,* e il *Musaeum marianum, id est Catalogus omnium auctorum, quorum proprium et speciale assumptum est agere in toto libro de sacratissimae Virginis vita, miraculis, elogiis, excellentiis ac praerogativis.* Un'opera bio-bibliografica ancora facilmente reperibile, priva, tuttavia, come le precedenti, di senso critico, è la *Bibliotheca mariana* di IPP. MARRACCI (Roma 1648, 2 voll.), in cui vengono ricordati circa 3000 autori e 6000 scritti. Fu seguita dalla *Appendix ad Bibliothecam marianam,* opera postuma, pubblicata a Colonia, nel 1683, dal p. KETTELER. L'opera del Marracci è preziosa, specialmente per gli autori a lui coevi. Al medesimo secolo del Marracci appartiene il francescano PIETRO DE ALVA Y ASTORGA, il quale nella *Militia Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae,* Lovanio 1663, ci ha lasciato una delle più vaste opere di bibliografia mariana. Un lavoro bibliografico analogo a quello dell'Alva è l'opera *B. Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata . . .*, pubblicata a Budapest dall'ungherese AGOSTINO ROSKOVÁNY, vescovo di Nitria, negli anni 1873-81 Consta di nove volumi, privi di senso critico, nei quali si hanno circa 30.000 indicazioni bibliografiche, di autori floriti dal sec. I all'anno 1880. Ancora assai utile è l'opera di CHEVALIER, alla voce *Marie,* nel *Répertoire des sources historiques et bibliographiques du moyen-âge, Bio-Bibl.,* col. 3029-3063, il cui estratto ha il titolo: *La Sainte Vierge, bio-bibliographie* (Montbéliard, impr. Hofmann 1879, 22 p. in 16°).

Oltre a queste bibliografie generali, incomplete e imperfette, esistono alcune bibliografie particolari di nazioni o di Ordini religiosi. Per il Portogallo: MANO EL ANAQUIM, *O genio portuguez aos pés de Maria . . .*, Lisboa, Livraria Ferreira 1904 (*Subsidios para a bibliographia mariana em Portugal*). Per la Polonia: GUGLIELMO BRUCHNALSKIEGO, *Bibliografia mayrologii Polskiej od wynalezieniasztuki durkashiej dor u. 1902,* Low-Warszawaw 1905, vol. 2°, p. 1-314. Per la Germania: P. GIORGIO KOLB, *Wegweiser in die marianische Literatur . . .*, Freib. im Br., Herder 1888 (è piuttosto una guida per gli oratori nella scelta dei sussidi dei quali abbisognano; l'opera, completata da una *Appendice* pubblicata nel 1900, comprende la letteratura mariana quasi esclusivamente tedesca, dal 1850 al 1900).

Tra i vari Ordini religiosi hanno pubblicato, una loro bibliografia mariana i Gesuiti: CARLO SOMMERVOGEL, *Bibliotheca mariana de la Comp. de Jésus . . .*, Paris, A. Picard 1885 (arriva fino al 1880, elencando 2207 lavori mariani) e i Cappuccini: EDOARDO D'ALENÇON, *Bibliotheca Ordinis FF. MM. Capuccinorum seu de operibus a religiosis Ordinis nostri conscriptis quae de B. V. Maria tractant,* Roma 1910, estratto dagli *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum.*

Delle bibliografie particolari intorno a determinati soggetti mariani faremo un breve cenno nei relativi luoghi. Molto è stato detto della Madonna; eppure « tutto quello che è stato detto è niente in paragone di ciò che rimane ancora da dire » (Mass. Kolbe).

A complemento della nota bibliografica precedente vanno segnalati le cronache e i bollettini delle varie riviste di m. e di teologia (dogmatica, biblica, positiva, ascetica...), particolarmente abbondanti in questi ultimi anni di intensissimo movimento mariano. Cf., ad es., J. BITTREMIEUX, *La mariologie de 1942 à 1945,* in *Marianum* 9 (1947) 3-36; G. M. BESUTTI, artic. cit.; ID., *Bibliogr. mariana* 1948-51, Roma 1950-52; ID., *Dall'Immacolata all'Assunta,* in *Ecclesia* 13 (1954) 119-23. — G. M. ROSCHINI, *Scritti mariani. Il movimento mariologico 1946-47,* in *Marianum* 10 (1948) 1-30; ID., *L'omaggio delle menti a M. attraverso gli scritti pubblicati nel 1948,* in *Ragguaglio mariano 1948* (Roma 1949) 29-44; C. SANCHEZ BEATO, *Movimiento mariologico durante los ultimos años,* in *Estudios marianos* 10 (1950) 193-225; G. PHILIPS, *Mariologie in 1946-47,* in *Stand. e. Maria* 25 (1949) 3-19, 65-78; ID., *Les problèmes actuels de la théologie mariale,* in *Marianum* 11 (1949) 24-53 (studio bibliograf., con particolare riguardo alle pubblicazioni assunzioniste); A. MICHEL, *Chronique de théologie mariale,* in *Ami du clergé* 60 (1950) 33-48, 97-112, specialmente sul movimento assunzionista; R. LAURENTIN, *Bulletin marial,* in *Vie spirit.* 85 (1951) 184-96, specialmente sugli studi esegetici e assunzionistici; M. J. NICOLAS, *Chronique de théol. mariale,* in *Revue thomiste* 51 (1951) 199 ss. — C. BALIĆ, *Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno,* in *Marianum* 11 (1949) 440-60. — L. DI FONZO, *Dieci anni di studi mariani in Italia* (1939-48), in *Miscell. franc.* 50 (1950) 53-96, e in *Estudios marianos* (in spagnuolo) 10 (1950) 225-63. — H. DU MANOIR, *Movimiento mariologico en Francia,* in *Estudios marianos* 10 (1950) 265-82. — G. M. CORR, *Mariology en England,* in *Marianum* 10 (1948) 112-31. — E. VASCONCELOS, *Apuntes sobre la mariologia en Portugal,* in *Est. mar.* 10 (1950) 283-93. — J. PLAGNIEUX, *Chronique de théol. mariale,* in *Rev. d. sciences relig.* 27 (1953) 47-60. — R. LAURENTIN, *Histoire de la théologie mar.,* in *Vie spirit.* 87 (1952) 389-402 cronaca delle ultime opere. — ID., *Le mouvement mariologique à travers le monde,* ivi 86 (1952) 179-89. — G. PHILIPS, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?,* pubblicazioni dal 1948 al 1951, in *Marianum* 14 (1952) 1-48.

Per il movimento mariano in generale, v. *Ragguaglio mariano* (Roma, a cura della rivista *Marianum*), Roma 1947 ss, con illustrazioni; *Studi mariani.* I, *Conferenze sul movimento mariano contemporaneo,* a cura di G. M. ROSCHINI-L. DI FONZO, Milano 1944. — B. M. MOUREAU, *L'année mariale,* Juvisy s. a., prospetto del movimento mariano dei primi trent'anni del secolo.

Fra le società e istituti innumerevoli consacrati a promuovere la scienza mariologica, di carattere internazionale, nazionale o locale, ricordiamo: *Accademia Mariana internaz.* fondata dai Frati Minori nel 1947 con sede presso il Pont. Ateneo Antoniano in Roma (ad essa si deve tra l'altro l'organizzazione del I Congresso di m., Roma 1950); presso lo stesso Ateneo è organizzata la *Commissione Mariana Francescana internaz.* fondata nel 1946 dal p. V. Schaaf; sulle edizioni dell'Accademia e della Commissione, v. A. J. DE ALDAMA in *Est. ecl.* 26 (1952) 83-88. — Su piano nazionale esistono società: per il Belgio e l'Olanda (*Mariale Dagen van Tongerloo,* fondata dal Bittremieux nel 1931, che ogni anno promuove un Congresso mariano per il Belgio e l'Olanda e ne pubblica gli atti), per il Canadà (*Société*

canadienne d'études mariales, fondata sulla fine del 1947 con sede ad Ottawa; pubblica la rivista *Marie*), per la Croazia, per la Francia (*Société française d'études mariales* fond. 1935), per la Germania, per l'Irlanda, per l'Italia (*Pontif. Accademia dell'Immacolata* dei Fr. Minori Conv., fondata nel 1835, dichiarata pontificia nel 1860, riorganizzata da Benedetto XV nel 1921; cf. *Marianum* 12 [1950] 110 e 117 ss), per la Polonia, per il Portogallo (*Academia marial portuguesa*, iniz. 1945), per la Slovenia, per la Spagna (*Sociedad mariologica española*, fond. 1941), per gli Stati Uniti (*The mariological Society of America*), per il Sudamerica. Cf. J. B. Carol in *Marian Studies* 1 (1950) 27 ss.

Bibl. sulla m. in generale. Per un ampio svolgimento delle varie questioni mariologiche introduttive, sopra rapidamente accennate, può servire G. M. Roschini, *Mariologia*, 4 voll. I, *Introductio in mariologiam*, Roma 1947². — A. H. Lépicier, *Tractatus de B. Virgine M. matre Dei*, Parigi 1926⁶. — J. M. Bover, *Síntesis organica de la m. in función de la asociacion de M. a la obra redentora de Jesucristo*, Madrid 1929; cf. *Ephem theol. Lov.* 8 (1931) 241-51. — G. Alastruey, *Mariologia*. I, II, Valladolid 1934, 1941. — H. Merkelbach, *Mariologia*, Parigi 1939. — E. Druwé, *Position et structure du traité marial*, Auxerre 1936. — J. Bittremieux, *Marialia, Leerb. der dogmatica en de apologetiva*, Lovanio 1936. — M. J. Scheeben, *Systematische Mariologie*, Anversa 1938. — J. Keuppens, *Mariologiae compendium*, Anversa 1938. — J. A. de Aldama, *Investigaciones y problemas de la m. actual*, Granada 1939 (discorso accademico). — J. M. Bover, *La economia de la recirculación y el principio fundamental de la m.*, in Atti del *Congreso* (Saragozza 1940) della « Asoc. esp. progreso ciencias » 1940, p. 323-45: le ragioni, tratte dalla teologia e soprattutto dalla tradizione, in favore della corredenzione di M. sono concludenti. — N. Garcia Garcès, *Titulos y grandezas de M.*, Madrid 1941. — A. Plessis, *Manuale mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942. — J. B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, Paris 1900-902. 4 voll.; vers spagnuola, 4 voll., Madrid 1942²; riedizione a cura di H. Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie mariale*, Paris 1950. — G. M. Roschini, *Compendium mariologiae*, Roma 1949. — Id., *Summula mariologiae*, Roma 1952. — G. Philips, *De la place de la mariologie dans la théologie catholique*, in *Rev. eccl. de Liège* 37 (1950) 209-26 e in *Est. mar.* (in spagnuolo) 10 (1950) 7-19. — D. Bertetto, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di m.*, Torino 1950. — M. J. Nicolas, *Théologie mariale*, in *Rev. thomiste* 50 (1950) 429-79, 51 (1951) 5-68, 199-223. — A. Müller, *Um die Grundlagen der Mariologie*, in *Divus Thomas* (Frib.) 29 (1951) 385-501: la m. è il coronamento del trattato teologico che studia l'accoglienza fatta dagli uomini al dono di Dio. v. anche sotto: M. nel dogma. — *Mariologia. Scritti di vari autori*, a cura di P. Straeffer, vers. ital. Torino 1952 ss. — F. Dander, *Summarium tractatus dogmatici de Matre-socia Salvatoris*, Innsbruck 1952, brevissimo ma eccellente.

II. *La figura di Maria nella storia biblica.*

A) Il nome Maria, con cui nel Vangelo compare la madre di Gesù, è un nome ebraico assai diffuso (propriamente: *Miriám*), come dimostra la stessa lettura del N. Test. e di Giuseppe Flavio. Antichissimo, forse era caduto in disuso per un certo tempo, ritornando in auge ai tempi di Cristo per probabile influenza delle varie, celebri Marie della famiglia degli Erodi. Non ha fondamento cercarne il significato nei privilegi unici di colei che fu madre di Cristo e cadono molte delle 70 e più interpretazioni (quante furono contate dal Bardenhewer) fornite da scrittori cristiani, il cui unico intento era di glorificare la Madre del Salvatore.

Ecco, per curiosità, alcune di tali interpretazioni, la cui validità è più o meno fortemente compromessa dalle leggi grammaticali che presiedono alla formazione dei nomi propri ebraici. « Miriam » significherebbe: *il Signore* (viene) *dalla mia generazione* (con qualche derivazione dal verbo *hārāh* = concepire, generare?), *illuminata* o *luminosa* (dal verbo o sostantivo *'ōr* = luce, illuminare), *esaltata* (da *rūm* = innalzare), *signora* (dal siriaco *mār* = signore; ma al femminile farebbe *marthā*). Diffusissima nel medioevo fu l'interpretazione: *stella del mare* (*jam* in ebraico è il mare) talora attribuita, falsamente, a S. Girolamo, il quale interpreta piuttosto: *stilla* o *gocciola del mare*, scomponendo il nome in *mar-jam* e traducendo letteralmente. Ma nei nomi ebraici composti non appare mai l'elemento *jam* nel senso di mare (gli Ebrei ebbero sempre poca famigliarità col mare), bensì piuttosto come alterazione ed abbreviazione del nome ineffabile di Jahweh. Più autorità possono avere le seguenti opinioni:

1) Miriam proverrebbe da *mārā'* = essere pingue, col suffisso denominativo *am*. Poichè, secondo il gusto orientale, la bellezza non può essere disgiunta da una certa grassezza, l'appellativo di *grassa* equivarrebbe per una donna a *bella*, *formosa*. (Così, tra gli altri, Bardenhewer, Lesêtre).

2) Miriam deriverebbe dal verbo *mārāh* = ribellarsi, col suffisso pronominale *am*, donde risulterebbe il significato: *ribellione di essi*. Nella Bibbia la prima donna che porta tale nome è appunto la sorella di Mosè legata alla storia delle varie ribellioni degli Ebrei contro il loro condottiero nell'uscita dall'Egitto.

3) Per altri il nome deriverebbe dal verbo *marar* = essere amaro, donde viene *mar* = amarezza. Anche in questo caso esso troverebbe la sua spiegazione nel contesto storico delle persecuzioni dei Faraoni contro gli Ebrei, in cui nacque la sorella di Mosè. Frequentemente gli Ebrei legavano al nome del neonato il ricordo degli avvenimenti che ne accompagnavano la nascita.

4) Più recentemente Zorell, osservando che la sorella di Mosè, nata in Egitto, poteva portare un nome di origine egiziana, ha pensato ad un termine composto da *mry* (amato) o *mryt* (amata) e *yam* (abbreviazione ebraica per il nome divino). Frequentemente i geroglifici ci attestano nomi in cui al costante elemento *mry* si accompagna il nome di qualche divinità egiziana come *Ra*, *Ftah* ... In Miriam dunque avremmo un composto il cui valore è: *Amata da Dio* (Jahweh). È l'opinione che oggi sembra più accreditata. — Bardenhewer, *Der name M.*, in *Biblische Studien*, I (Freiburg 1895) 1-61. — S. Minocchi, *Il nome di M.*, Firenze 1897. — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*. IV, col 774-76. — E. Vogt, *De nominis Mariae ethimologia*, in *Verbum Domini* 26 (1948) 163-68. — F. Zorell in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 30 (1906) 356-60.

B) **Prefigurazioni veterotestamentarie.** In base al principio paolino che il Vecchio Test. è figura del Nuovo, si è spesso voluto trovare anche per M. qualche *tipo* veterotestamentario che la preannunciasse, sia pure in ombra, e anticipasse in abbozzo qualche aspetto della sua missione. L'esegesi

moderna, pur nel felice ritorno ad una interpretazione riccamente spirituale e teologica del Vecchio Test., è restia ad estendere senza prove l'uso del senso tipico (v. Sensi Biblici), per il verificarsi del quale si esigono non già superficiali somiglianze tra figura e realtà prefigurata, ma analogie insieme semplici e profonde, riconosciute dal Vecchio o Nuovo Testamento e dalla umanime tradizione patristica. Tra le interpretazioni tipiche mariologiche ben poche sembrano garantite dal Magistero ecclesiastico, dalla Scrittura o dai Padri. Questi ultimi, è vero, hanno abbondantemente attinto alle cose e ai personaggi della Vecchia Alleanza per costruire la loro M., ma è ben difficile nei loro scritti sia tracciare i limiti tra una vera tipologia e un'esegesi puramente allegorica, sia approvare del tutto i principi della loro tipologia. Anche la liturgia della Chiesa non è senza esagerazioni in queste applicazioni e certo non pretende presentare come *tipi* le *accomodazioni* di cui si serve.

Tra le principali figure veterotestamentarie sfruttate mariologicamente dai Padri o dalla liturgia ricordiamo: a) *Eva* (Gen II 21–23, III 15). La prima donna ricevette da Adamo il nome di Eva, cioè di «vita», dovendo essere la madre di tutti i viventi; ma con la vita materiale essa trasmise ai suoi discendenti la morte spirituale, mentre M. è madre dei viventi nella grazia ed è perciò una «novella Eva» più fulgida e degna. Cf. S. Giustino, *Dial. cum Triphone*, 100 (PG 6, 709-711); Tertulliano, *De carne Christi*, 17 (PL 2, 782); S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 22, 4 (PG 7, 958), V, 19, 1 (PG 7, 1175); S. Cirillo di Gerus., *Catechesis* XII, 15 (PG 33, 741); S. Girolamo, *Epist. 22 ad Eutotoch.*, 21 (PL 22, 408); S. Agostino, *De agone Christi*, 22 (PL 40, 303). — v. III A h;

b) *il roveto ardente* (Es III 2) che brucia senza consumarsi: figura di colei che diventerà madre del Figlio di Dio, senza perdere la sua verginità. Cf. festa della Circoncisione, antif. 3ª *ad Laudes*;

c) *l'arca dell'alleanza* (Es XXV 10–22). «Che cos'è l'arca se non la vergine M.? Poichè l'arca portava interiormente le tavole dell'alleanza, e M. portava l'erede della stessa alleanza; quella conteneva la legge, questa il Vangelo; quella la voce di Dio, questa il Verbo. L'arca luceva dentro e fuori con lo splendore dell'oro, ma la santa M. fulgeva dentro e fuori con lo splendore della verginità; anzi, quella era ornata di oro terreno, questa di celeste» (S. Ambrogio, *Sermo 42*, 6 PL 17, 689). Cf. le litanie lauretane: *foederis arca;*

d) *il vello di Geodone* (Giud VI 37 s), su cui la rugiada si posava senza inumidire il terreno circostante: figura di M. nel cui seno scese il Figlio venuto dal cielo. Cf. S. Ambrogio, *De Spiritu sancto*, I, 8 s (PL 16, 705); S. Girolamo, *Epist 108*, 10 (PL 22, 886); festa della Circonc., antif. 2ª *ad Laudes*;

e) *la sposa del* Cantico dei Cantici (v.). La maggior parte degli elementi dell'ufficio divino dedicato alla Vergine è presa da questa composizione poetica. L'esegesi mariologica del Cantico è comune dal sec. XII. Cf. Ruperto Tuit., *In Cant. de Incarn. Domini comment.*, PL 168, 839 ss; Filippo di Harveng, *Comment. in Cant.*, PL 203, 181 ss; Alanus de Insulis, *Compendiosa in Cant. ad laudem Deiparae Virg. M. elucidatio*, PL 210, 51 ss. L'età patristica era stata più riservata nelle applicazioni mariologiche. Cf. S. Ambrogio, *In Psalmum 118. Sermo I*, 5, ecc. (v. il commentario al Cantico compilato con passi di S. Ambrogio dall'abate Guglielmo in PL 15, 1851 ss).

Varie altre figure del V. T. vengono applicate dai Padri a M.; una buona enumerazione di esse si trova ad es., in S. Giovanni Damasceno (*Hom. I in dormit. B. V. M.*, 8, PG 96, 712), in Teodoro Studita (*Or. V in dormit. Deiparae* 4, PG 99, 725 ss), nella bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX. Tutta la simbologia mariana raccolta dai Padri nel V. T. comprende più di 130 pagine in folio dell'opera monumentale di C. Passaglia, *De immaculato Deiparae M. conceptu*, I (Napoli 1854) 380–512.

C) Più importanti sono le profezie del V. T. che contengono qualche accenno alla madre del Salvatore. Poichè la figura del Messia domina tutta l'attesa del V. T., era prevedibile che vi fosse associato il ricordo della madre.

a) Il passo più antico e più contestato è Gen III 15 (v. Messianismo, Protoevangelo), in cui una esegesi abbastanza comune vede evocata, accanto alla figura del Salvatore, quella di M., strettamente associata a lui nella lotta e nella vittoria per l'umanità. Recentemente questa interpretazione è stata fortemente criticata da P. F. Ceuppens, *Theologia biblica*. IV, *De m. biblica*, Torino 1948, e *A propos d'une récension*, in *Angelicum* 26 (1949) 56–60, dopo i lavori di F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen III 15 in der Vaterzeit* (Breslau 1943); W. Gomeus, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redempt. obiect.*, Paris 1939, p. 96; H. Lennerz, *Duae quaestiones de bulla «Ineffabilis Deus»*, in *Gregorianum* 24 (1943) 347-76, e *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen III 15*, ivi 27 (1946) 300-18... Tale critica al senso mariologico di Gen III 15 ha trovato una solida reazione, poichè sottovalutava troppo l'argomento di Tradizione e del Magistero ecclesiastico. Cf. Bover, *Una censura de la interpretación mariologica del protoevangelio*, in *Est. eccl.* 21 (1947) 479–86; T. Gallus, *Interpretatio mariologica 'protoevangelii tempore post-patristico usque ad. concilium Tridentinum*, Roma 1949 e, «*Patres ecclesiaeque doctores*» *in Bulla Pii IX «Ineff. Deus»*, in *Divus Thomas* (Piac.) 52 (1949) 76-82; P. De Ambroggi, *Recenti questioni di m.* in *Scuola catt.* 77 (1949) 225-31; M. Peinador, *El sentido mariologico del protoev. y su valor doctrinal*, in *Est. mar.* 7 (1948) 341-70. Tuttavia pare ancora a molti che Eva non possa essere eliminata totalmente dalla visuale del passo per lasciare il posto a M.; sembra vano appellarsi in contrario alla Tradizione e al Magistero: la Tradizione, intanto, non è unanime, e poi non si muove sempre sul terreno esegetico (e dunque come potrebbe essere invocata a convalida di una esegesi?), nè lascia l'impressione di trasmettere un deposito rivelato comunemente accettato; il Magistero, citando Gen III 15, non si pronuncia infallibilmente, nè tocca direttamente l'esegesi del passo ma la sua interpretazione patristica e l'accosta anche ad altre testimonianze che sono evidentemente pure accomodazioni dei Padri (v. la bolla «Ineffabilis»).

Peraltro, anche interrogato nella sua nudità, il testo di Gen III 15 rimane una profezia troppo ricca e troppo solenne per avere in vista unicamente Eva. Questa viene inserita in una prospettiva che

non può esaurirsi in essa se non si vuol dare al passo un senso futile, in contraddizione con il grandioso contesto soteriologico, messianico, escatologico della scena. Eva non può essere esclusa dagli avvenimenti (come viene esclusa da certa esegesi troppo insensibile alle esigenze della critica), ma resta sempre aperta la strada ad una interpretazione media che, lasciando ad Eva il posto che le spetta, introduce in qualche modo (vario, secondo gli esegeti), in omaggio alla vastità d'orizzonte delle scena, accanto alla figura del vincitore finale che schiaccerà il capo del serpente, la figura della sua Madre associata a lui nel destino di lotta e di vittoria. M. ci sembra presente nel protoevangelio in un senso meno immediato, più nelle intime profondità che alla superficie del testo, in una prospettiva che l'agiografo forse ha appena sfiorato con la sua intuizione: è presente nel senso che l'ermeneutica chiama «plenior». Forse su questo senso è possibile il formarsi di un consenso degli esegeti. Cf. P. Murillo, *El Génesis*, Roma 1914, p. 305; P. De Ambroggi, art. cit. e *Il senso «pieno» del protoev.*, in *Scuola catt.* 60 (1932) 193-205, 277-88; M. Peinador, *De argumento scripturistico in m.*, in *Ephemerides mariologicae* 1 (1951) 313-59; Ph. ab Orbisio, *La mujer del protoevangelio*, in *Estudios biblicos* 1 (1942) 187-207, 273-89; F. Spadafora, *Ancora sul protoevang*, in *Divus Thomas* (Piac.) 55 (1952) 223-27, e *Il protoevang. Gen III 15*, in *Palestra del clero* 28 (1949) 298-304; A. De Guglielmo, *Mary in the protoevang.*, in *Cath. bibl. Quarterly* 14 (1952) 104-15; A. Colunga, *La madre del Mesias en el Ant. Test.*, in *Ciencia tom.* 1950, p. 68-83; Ch. Hauret, *Origines, Genèse I-III*, Paris 1952[3], p. 193-99; I. Coppens, *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, in *Ephem. theol. Lovan.* 26 (1950) 5-36 . . .

Nullameno persiste una forte corrente, criticamente meno qualificata, in favore d'una interpretazione mariologica più letterale. Cf. J. Fr. Bonnefoy, *Le mystère de M. selon le protévangile et l'Apocalypse*, Paris 1949; C. Van Crombrugghe, *Tractatus de B. V. M.*, Gand 1913; I. Filograssi, *De definibilitate Assumptionis B. M. Virginis*, in *Gregorianum* 29 (1948) 7-41; G. Calandra, *Nova protoevang. mariologica interpretatio*, in *Antonianum* 26 (1951) 343-66; F. Spedalieri, *Il protoev. Nuovo saggio d'interpretazione mariologica*, in *Marianum* 15 (1953) 528-54; L. L. Sibum, *Le protévangile*, in *Année théol.* 10 (1949) 33-49; G. M. Roschini, *Sopra una recente interpretazione del protoev.*, in *Marianum* 10 (1948 377-81, e *L'interpretaz. mariologica del protoev.*, ivi 12 (1950) 308-13; A. Rivera, *Una m. biblica*, in *Rev. españ. de teol.* 9 (1949) 293-301; C. Lo Giudice, *A proposito della «donna» del protoev.*, in *Civ. Catt.* 1949-IV, p. 392-401; L. M. Simon, *Le protoévangile et l'Immac. Conception*, in *Rev. de l'univ. de Ottawa* 20 (1950) 57*-75*; H. Lusseau, *Présence de Marie Immac. dans le protoévangile*, in *La pensée cath.* 1951, p. 80-91; N. Palmerini, *Notulae in Gen III 15*, in *Verbum Domini* 20 (1940) 139-44. In ogni caso, bisogna guardarsi dalla tentazione e dalla tendenza di dedurre da questo venerando testo tutta la m. Lo stesso senso messianico del passo non può essere provato senza difficoltà, bastando forse a chiarirlo un senso soteriologico generale e collettivo. Quello mariologico è ancor più velato e soffuso di indeterminatezza: quando vi si intravede la precisazione dei privilegi mariani, in verità non si fa che introdurre con forza una concretezza che il testo non palesa. Se è vero che una esegesi strettamente critica può non attingere le zone più profonde e spirituali della Bibbia, è altrettanto vero che la penetrazione dei testi non si raggiunge con la imposizione di significati estranei alla loro fonte di ispirazione. Lo sforzo di certe esagerate applicazioni mariologiche è tradito dalla necessità sentita dai loro autori di introdurre in Gen III 15 molteplicità di sensi. Cf. Bonnefoy, *o. c.*, p. 149, criticato da A. G. Da Fonseca, in *Biblica* 31 (1950) 104-11; T. Gallus, *Sensus allegoricus dogmaticus, sensus litteralis protoevangelii*, in *Verbum Domini* 27 (1949) 33-43, criticato da P. De Ambroggi, *Recenti questioni di m.*, in *Scuola catt.* 77 (1949) 229 e F. Spadafora, *Il protoev. Gen III 15*, in *Palestra del clero* 28 (1949) 298, e la replica del Gallus, *Osservazioni sul protoev.*, in *Palestra del clero* 28 (1949) 423 e *Scholium ad protoev. Gen III 15*, in *Verbum Domini* 28 (1950) 51.

Non è da meravigliarsi se gravi difficoltà si avvertono e delicate questioni si pongono quando si vuol vedere nel protoevangelo la previsione di particolari privilegi mariani, in particolare l'immacolata concezione, la maternità spirituale, l'assunzione. Sono essi insinuati dal testo, o non piuttosto ne sono dedotti con ragionamenti di origine teologica estranei al testo? Il quale, se pur annuncia una vittoria finale che si conchiude con la disfatta del serpente, nulla dice sull'ampiezza della restaurazione, sul ritorno dei privilegi perduti; che anzi, insinua almeno l'idea di una insidia, di un attentato del serpente contro lo stesso vincitore. Se al destino di questo la Madre appare associata, non è però sola: come isolarla, a titolo di privilegi esclusivi, da Eva, dal resto del genere umano incluso nel «seme di lei», per farla unico oggetto di specialissimi annunci? Per un esempio di cosiffatti ragionamenti teologici, v. la stessa bolla *Ineffabilis;* Bover, *Universalis B. M. Virginis mediatio ex protoev. demonstrata*, in *Gregorianum* 5 (1924) 581 ss; T. Gallus, *Assumptio B. M. Virginis ex protoev. definibilis*, in *Divus Thomas* (Piac.) 26 (1949) 121-41; M. Peinador, *De argumento scripturistico in m.*, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 313-50; G. Calandra, *Nova protoevangelii mariologica interpretatio*, in *Antonianum* 26 (1951) 343-66; Vitti, *M. negli splendori della teologia cattolica*, in *Civ. catt.* 1942-III, p. 193-201; Roschini, *Mariologia*, II-2 (Roma 1947) 201 s; Rabanos R., *Maternidad espiritual de M. en el protoev. y S. Juan*, in *Est. mar.* 7 (1948) 15 ss.

Per un complemento bibliografico alla grave questione, cf. ancora V. G. Bertelli, *L'interpretazione mariologica del protoev. negli esegeti e teologi dopo la bolla «Ineffabilis Deus» di Pio IX (1854-1948)*, in *Marianum* 13 (1951) 257-91 (recensione di 166 autori pro e contro l'interpretaz. mariana). — Id., *Il senso mariologico pieno ed il senso letterale del protoev.* nello stesso periodo, ivi, p. 369-95. — J. Madoz, *Hacia los origines de la interpretación mariologica del protoev.*, in *Est. eccles.* 24 (1949) 291-305.

b) Un altro testo veterotestamentario fortemente discusso è Is VII 14: «Ecco: una fanciulla concepisce e partorisce un figlio, e chiamerà il suo nome Emmanuele». Una esegesi cattolica recente, rinnovando una vecchia opinione, ha voluto vedere nel-

l'Emmanuele il figlio di Achaz, Ezechia, promesso dal profeta al re incredulo come segno che il piano nemico d'abbattere il trono davidico non riuscirà. Non si può negare che tale interpretazione risolve gravi difficoltà che si incontrano se, con l'esegesi tradizionale, si vede nell'Emmanuele direttamente il Messia (v. Messianismo). Tuttavia non dà soddisfazione del tono eccezionalmente solenne, del carattere misteriosamente sacro della profezia, nè sfrutta tutta la luce che vi viene riflessa dai due passi vicini IX 1–9, XI, in cui il fanciullo Ezechia è certamente sorpassato e rivestito di prerogative, di attributi che non possono spettare se non ad un essere ideale, divino, al Messia. Par meglio anche qui vedere nell'Emmanuele la fusione di due personaggi, vestiti l'uno dell'altro, considerati l'uno attraverso l'altro: il personaggio storico Ezechia che forma l'oggetto immediato della profezia, il suo primo compimento, ma che viene idealizzato, proiettato in quadro più vasto, colorito di tratti non suoi, perchè egli non fa che incanalare l'attesa, anticipare l'evento del vero Salvatore, il Messia.

Perciò anche «la fanciulla» misteriosa che genererà l'Emmanuele non è solo una contemporanea del profeta; anch'ella ha una proiezione nel futuro, diventa una figura escatologica, accanto al Messia, di cui è madre. Certo, non è ella il personaggio centrale della scena, la cui luce converge tutta verso l'Emmanuele; nè è in lei che si deve trovare il «segno» dal profeta annunziato ad Achaz, bensì nel figlio nascituro (il posto di primo piano ch'ella occupa nell'espressione è solo letterario e grammaticale, dovuto a un fatto di stile ebraico); tuttavia è già notevole la sua presenza nel clima straordinario di fede e di attesa messianica.

Viene annunciata anche qualche sua prerogativa? Il termine *'almah* con cui è designata è invero abbastanza misterioso perchè se ne possano dedurre conclusioni sicure. Ma non è forse errato vedervi l'indizio d'un carattere regale e religioso della sua figura; nella poesia religiosa cananea un termine forse simile evoca l'idea d'una persona in rapporti speciali di dipendenza e d'intimità con gli Dei. E ciò è spiegato nel nostro caso dal fatto che ella è veramente uno strumento di Jahwè per la dimostrazione della sua potente volontà salvifica; è come una «serva di Jahwè». Ma se ne può dedurre che la sua concezione e il suo parto saranno miracolosi, verginali (v. Partenogenesi)? I Settanta (v.) traducono *'almah* per παρθένος = vergine. Basandosi su questa traduzione Matteo (I 22 s) vede nel passo una predizione della verginità di M. Il testo ebraico presenta tuttavia delle difficoltà, anche se si vuol accettare che esso parli direttamente della nascita del Messia: *'almah* significa per sè «fanciulla», «giovane donna», e che ella rimanga vergine, pur diventando madre, dal passo non è detto chiaramente, mentre il contesto solenne e mistico può essere spiegato diversamente. Qualora poi nel nascituro Emmanuele si voglia riconoscere, almeno immediatamente, un figlio di Achaz o di Isaia, l'ipotesi della verginità materna riesce ancora più delicata a stabilirsi. Mt I 22 s può essere uno dei casi, non rari, in cui il Nuovo Testamento arricchisce la capacità significativa degli antichi testi alla luce di avvenimenti ed esperienze cristiane.

J. Steimann, *Le prophète Isaïe: sa vie, son oeuvre, son temps*, Paris 1950, p. 86-93. — P. Auvray-J. Steimann, *Isaïe*, Paris 1951. — E. Hammershaimb, *The Immanuel sign*. in *Studia theol.* 3 (1949) 124-42. — L. Billot, *La parousie*, Paris 1920. — P. Ternant, *La succession d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, in *Biblica* 34 (1953) 476 ss.

Per una interpretaz. più direttamente messianica e mariologica (la più comune): L. Murillo, *Emmanuel*, in *Verbum Domini* 3 (1923) 8-13. — Id., in *Est. bíblicos* 4 (1929) 65–94. — A. Condamin, *Le live d'Isaïe*, Paris 1905, p. 70. — Ed Tobac in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 50-66. — A. Colunga, *El vaticinio de Emmanuel* in *Ciencia tom.* 17 (1925) 345-61. — L. Dennefeld, *Le signe dans la prophetie d'Emmanuel*, in *Rev. de sciences relig.* 7, (1927) 69-86. — J. Van Der Ploeg, *De Emmanuel-profetieën uit het boek Isaias*, in *Thom tijdschr.* 1933, p. 356-87, 583-62 — M. L. Dumeste, *La prophétie de l'Emmanuel*, in *La vie spirit.* 41 (1934) 129-45. — F. Cruppens *De prophetiis messianicis in Ant. Test.*, Roma 1935, p. 188 225. — Id., *Theologia bibl. IV, Mariologia*, Torino 1948, p. 24-44. — Id., *De signo Emmanuelis*, in *Angelicum* 23 (1946) 53-59. — A. Schulz, *Alma*, in *Bibl. Zeitschr.* 23 (1935) 229-41. — A. Vaccari, *De signo Emmanuelis*, in *Verbum Domini* 17 (1937) 45-49. — A. Feuillet, *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel*, in *Rech. de science relig.* 30 (1939) 129-51. — C. Lattey *The Emmanuel profecy The term 'almah in Is VII 14 Various interpretations of Is VII 14* in *Cath. bibl. Quarterly* 8 (1946) 369-76; 9 (1947) 89-95, 147-54. — E. Power, *The Emmanuel profecy*, in *Irish eccl. Record* 70 (1948) 98 ss, 280 ss. — J. Coppens, *La prophétie de la 'Almah*, in *Ephem. theol. Lovan.* 28 (1952) 648-78.

c) In relazione col testo ora discusso sembra a molti anche Mich V 1 s (Volg V 2 s): «E tu, Betlemme di Efrata, sei piccola tra le mille città di Giuda: da te uscirà colui che mi sarà principe in Israele, essendo di origini antichissime: perciò li castigherò fino al tempo in cui la partoriente partorirà; e il resto dei suoi fratelli si convertirà... .». Pur essendo più oscuro di quanto generalmente si pensa, questo testo offre un senso messianico sicuro; nel contesto il principe annunziato appare come il salvatore d'un popolo prima condannato alla rovina, e certo la sua figura si allaccia a quella dell'atteso discendente della stirpe di Davide già profetizzato (Is XI 1); per questo verrà da Betlemme, la patria davidica.

Chi è la misteriosa «partoriente»? Ancora dal contesto si avverte che il profeta intende contrapporre a Gerusalemme un'altra città: mentre la «figlia di Sion» è descritta in IV 8-10 come una donna che soffre e geme nel parto difficile, simbolo delle sofferenze nazionali, Betlemme appare invece come una madre felice da cui «uscirà» (il verbo è usato per la nascita dei primogeniti, cf. Gen XXV 26; Giob I 21) il salvatore d'Israele. È certo è ancora, ella la «partoriente», il clan davidico, raffigurato sotto i tratti di una donna, come frequentemente nella Bibbia; più che un individuo, essa è perciò una collettività personificata. Non si può dunque parlare d'un significato mariologico che in un senso meno immediato. Ma réale, poichè il profeta non poteva non vedere, almeno confusamente, distaccarsi dal gruppo anonimo della tribù di Jesse la persona eletta che un giorno avrebbe dato alla luce il Messia. ¡Nuovo esempio di senso «pleniore», in cui l'avveramento della profezia mette maggiormente in risalto la pallida intuizione del veggente ispirato.

Affresco nella volta di un cubiculo delle catacombe di Priscilla.

Sarcofago di Ravenna.

Avorio di Milano.

Avorio del «Campo santo» tedesco a Roma.

Avorio (*Bullet. monumental* 1883, p. 149).

Musaico di Parenzo.

Nelle figure 3, 4, la scena avviene presso una fontana (secondo gli apocrifi); in fig. 5 avviene in un giardino. Un'altra rappresentazione è riportata nelle illustrazioni dell'art. *S. Giuseppe* sposo di Maria (v.).

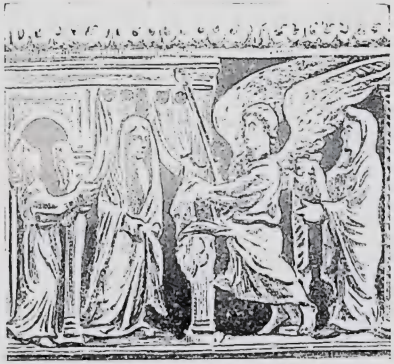
Nicola di Verdun: Pannello in rame smaltato dell'altare-trittico (1181) dell'abbazia di Klosterneuburg.

Scultura sul ciborio di S. Marco in Venezia.

Miniatura di un corale di Siena (scuola senese, sec. XV). (Fot. Alinari).

Pannello del Cairo (in alto, il battesimo di Gesù). (Brit. Museum).

Affresco nel cimitero di Priscilla.



Coperta d'avorio di un libro del tesoro di Milano.

Barga duomo. *L'annunciazione e il presepio.* Dettaglio del pulpito. (Fot. Alinari).

Maria SS. (annunciazione)

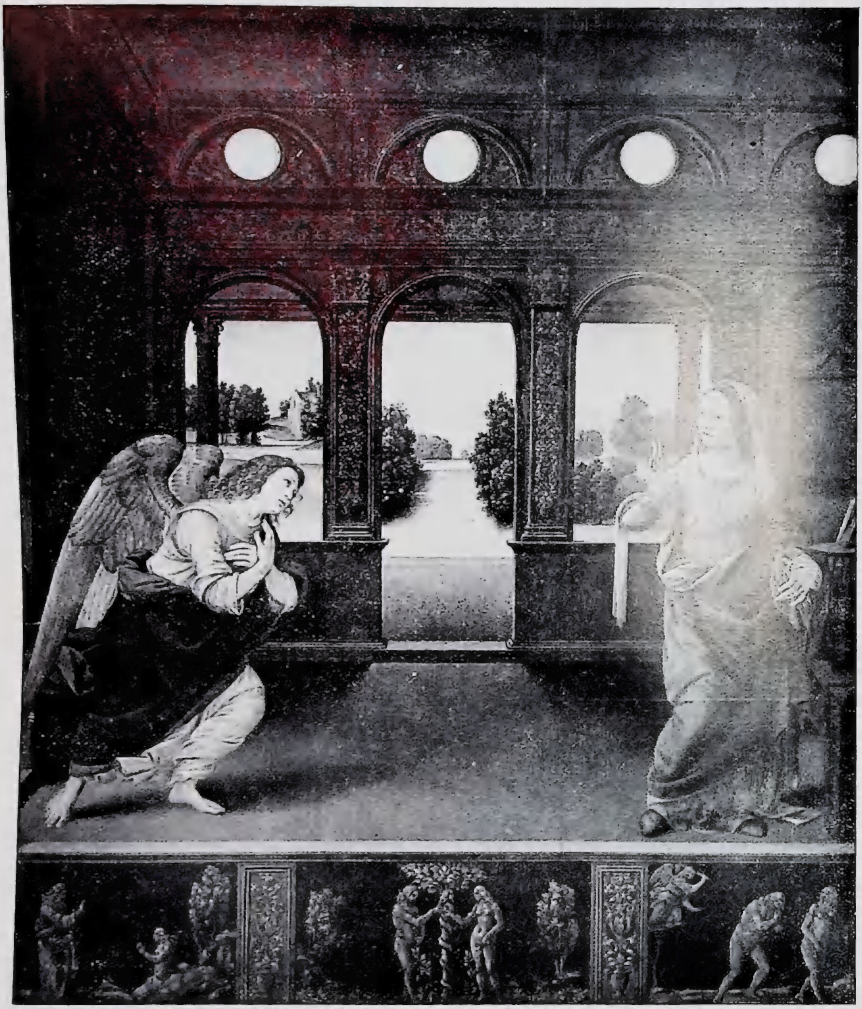
Simone Martini o Lippo Memmi. (Firenze, Uffizi).

Giovanni di Marco. (Chiesa di Rosano).

Giotto: Particolare. (Padova, Cappella degli Scrovegni)

Filippo Lippi. (Pinacoteca di Monaco).

G. de' Grassi: Miniatura dell'« Offiziolo » di G. Galeazzo Visconti.
(Proprietà Visconti di Modrone, Milano).



Lorenzo di Credi. (Uffizi, Firenze). (Fot Alinari).

Leonardo. (Museo del Louvre, Parigi). (Fot. Alinari).

Van Eyck: Polittico di Gand (chiuso).

Hans Memline. (Collez. Ph. Lehman, New York).

Leonardo da Vinci. (Uffizi, Firenze). (Fot. Alinari).

Fr. Francia o il Palmezzano. (Pinac. Vaticana). (Fot. Alinari).

Tiziano. (Chiesa di S. Salvatore, Venezia). (Fot. Alinari).

Tempera di Giov. Multscher da Ulma (1456-58). (Palazzo municipale di Ulma). (Fot. Alinari).

G. Ferrari: L'Annunciazione. (Venezia, Galleria Leyard).

Michelangelo: Tavola nella sagrestia antica di S. Giovanni in Laterano. (Fot. Alinari).

Annunciazione e visitazione. Miniatura di un codice di S. Gregorio Naz. (sec. IX), alla Bibl. Naz. di Parigi.

Annunciazione e visitazione. Ricamo egiziano.

Visitazione in un dittico della chiesa di Genoels Elderen, ora al Museo di Bruxelles.

La visitazione e la natività, dettaglio del pulpito. (Siena, Cattedrale). (Fot. Alinari).

Michele Giambono († 1462). (Basilica di S. Marco, Venezia). (Fot. Alinari).

Ghirlandaio. (Louvre, Parigi). (Fot. Alinari).

Andrea Sacchi: Visitazione di Maria ad Elisabetta. (Chiesa di S. Giovanni in fonte, Roma).

I sospetti di S. Giuseppe. Miniatura del codice di omelie (sec. XII) del monaco greco Giacomo. (Bibliot. Naz. di Parigi).

Toda Takahiro (Giappone). Maria va a trovare Elisabetta.

D. F. V.

Giotto: Presentazione di Gesù al tempio. (Padova, Cappella degli Scrovegni all'Arena). (Fot. Alinari).

Mantegna: La circoncisione. (Firenze, Uffizi). (Fot. Alinari).

Luis De Morales: La circoncisione. (Museo di Madrid).

Cf. illustrazioni di NATALE, MAGI, FUGA in Egitto, INNOCENTI (strage degli), INFANZIA di Gesù, SACRA FAMIGLIA, DISPUTA di Gesù nel Tempio, S. GIUSEPPE. V. anche in fine: MARIA col Bambino.

Melchior Broederlam (fine sec. XIV), pittore franco-fiammingo: La presentazione di Gesù al tempio e fuga della S. Famiglia in Egitto. (Museo di Digione).

Stefano Lochner (1447). (Museo di Darmstadt).

Giovanni Bellini: Particolare.

Non mancano i partigiani di una interpretazione mariologica più letterale: F. Ceuppens, *Theol. biblica*. IV, *Mariologia*, Torino 1948, p. 45-51; A. Bea, in P. Straeter, *Mariologia*. I, *Maria nella rivelazione*, Torino 1952, p. 27; S. Protin, *La vierge mère chez Michée* (*V 2*), in *Rev. august.* 15 (1910) 589-92; G. M. Roschini, *Mariologia*, II-1 (Roma 1942) 145 s.

d) Si è ormai d'accordo nell'escludere dai passi mariologici veterotestamentari Ger XXXI 22: « poichè il Signore ha creato una cosa nuova sulla terra, la femmina circonda l'uomo ». L'interpretazione di S. Girolamo, che vede nella « femmina » M. e nell' « uomo » Gesù, dando al verbo « recingere », « circondare » (ebr. sâbab) lo strano senso di « portare nel seno », è sorprendente. I termini qui usati sono i meno adatti a suggerire l'idea d'un concepimento verginale come vorrebbe S. Girolamo, essendo anzi caratteristici d'un linguaggio che marca le differenze sessuali, ed il contesto invita a tutt'altra esegesi. Recentemente ancora G. B. Closen (in *Verbum Domini* 16 [1936] 295-304), pur modificando profondamente l'argomentazione geronimiana, volle mantenere l'idea di un senso almeno « pleniore » mariologico (cf. anche G. M. Roschini, *o. c.*, p. 158). Tale opinione è generalmente ritenuta improbabile. Cf. F. Ceuppens, *o. c.*, p. 52-91; E. Nacar, *Sobre la interpretación de « Foemina circumdabit virum »*, in *Est. bibl.* 1 (1942) 405-36; A. Penna, *Geremia*, Torino 1952, p 232 s.

Il senso più probabile è che la nazione d'Israele, raffigurata nella « femmina », ritornerà spontaneamente (in ciò consiste l'inatteso miracolo) al Signore (l'uomo), dopo la lunga apostasia. Siamo nella linea della frequente immagine profetica che simboleggia i rapporti tra Dio e il suo popolo nel matrimonio, e le infedeltà israelitiche nell'adulterio.

Forse sembrerà scarsa la messe di risultati che l'esegesi può ricavare dal Vecchio Test. in favore di M., e si potrà forse accusare la critica di un eccessivo rigore. Ma bisogna guardarsi dal pretendere dal V. Test. ciò che esso non intese darci. È già commovente constatare che almeno in tre passi la fervida attesa messianica del popolo ebreo associava al Salvatore, vagheggiandola e venerandola, la figura, sia pure sfumata, di una madre.

D) **M. nella storia evangelica.** Solo le fonti scritturistiche intendiamo usare per la delicata ricostruzione della figura storica di M. Vari scritti Apocrifi (v., IV) ci forniscono abbondanti dati sui primi e sugli ultimi anni della Vergine (la Natività e il Transito), intendendo colmare le lacune e il silenzio degli scritti canonici; ma è molto dubbio quale uso si possa fare di essi, dato che non se ne conoscono le fonti e troppo patenti, talvolta, sono le loro esagerazioni. Peraltro noteremo anche le notizie principali degli apocrifi, prendendo cura di distinguerle da quelle delle fonti neotestamentarie; la Chiesa stessa non si è rifiutata di far sue, fino ad un certo punto, alcune di tali tradizioni.

a) ***L'infanzia.*** — 1) Si pensa che i genitori di M. fossero del numero di quei pii israeliti che mettevano al disopra di ogni loro preoccupazione la legge divina e più intensamente vivevano nell'attesa del futuro Salvatore. Il protovangelo di Giacomo, tra i più celebri degli Apocrifi (v., IV, 5) ce ne indica i nomi: Gioacchino ed Anna, ambedue ben noti nella storia del popolo eletto. Ma essi non appaiono in alcun modo nell'orizzonte evangelico.

2) Non conosciamo neppure la loro patria, cosicchè ci rimane incerto anche il nome preciso del luogo dove la Vergine nacque. La troviamo già nata a Nazaret, ma altre città si contendono nella tradizione l'onore d'averle dato i natali, tra cui Gerusalemme. Il protovangelo di Giacomo, pur non specificando il nome della località, pone la nascita *non lontano dal tempio* e presso una *piscina* (il luogo dove anche attualmente sorge la cosiddetta chiesa di S. Anna, chiamata anticamente di S. Maria). L'antichità di questa tradizione e la sua tenacità, sorprendenti se si confronta quella tradizione col Vangelo (fino al sec. IX essa rimane praticamente indiscussa), non permettono di considerarla del tutto trascurabile. Nonostante gli indizi evangelici, l'ipotesi della nascita a *Nazaret* si diffonde tardivamente, e, solo in occidente, per influsso del *Vangelo della natività di M.* che è una revisione ortodossa dei semplici e talora scabrosi racconti del protovangelo di Giacomo).

3) Il Vangelo ci suggerisce che M. fosse *della stirpe di Davide*. Lc I 26 s non è perfettamente chiaro, ma appoggiato da I 30-32 porterebbe appunto a questa conclusione. Le famiglie ebraiche dovevano tramandarsi ben viva la tradizione della loro discendenza come si vede anche da Lc II 36 (Anna profetessa .... della tribù di Aser) e Filipp III 5 (Paolo, della tribù di Beniamino).

4) L'educazione di M. non dovette differire molto da quella delle altre fanciulle della sua età, ed avvenire sotto la particolare ed esclusiva custodia della madre (nessuna scuola era allora costituita per il sesso femminile); e rimane dubbio se ella sapesse leggere, il che costituiva una eccezione specialmente per una ragazza. Caratteristica della scuola materna doveva essere la preghiera, profondo e radicatissimo patrimonio, gelosamente custodito, della tradizione giudaica. Nella preghiera più che nella difficile lettura della S. Scrittura, dovette intessersi quel tesoro di intimi e delicati sentimenti, di ordinata pietà, di convinta sottomissione a Dio, di cui è profumata tutta la scena della annunciazione (v. sotto). Non è detto che M. ignorasse la storia della rivelazione divina; del resto, la sua famiglia era legata in parentela, o comunque era in contatto con membri del ceto sacerdotale (Elisabetta e Zaccaria, cf. Lc I 5, 36, 39 s), nel quale era particolarmente sacro il culto della storia religiosa d'Israele. E poi il senso della preparazione e dell'elezione messianica era ormai incarnato nella vita del popolo.

5) M. visse anche all'ombra del tempio? Dal protovangelo di Giacomo in poi una ininterrotta tradizione narra che M. fu presentata al tempio per esservi istruita ed educata. Forse la tradizione si deve soltanto alla pia credenza che l'anima di M. si dovesse trovare nella più intima comunicazione con Dio; per noi è completamente ignota l'esistenza accanto al tempio di collegi od istituti per l'educazione di fanciulle. Il caso di Joas (II Re XI 3) è senza dubbio eccezionale per gli stessi fanciulli maschi, ed è strano che Giuseppe Flavio, che descrive con minuzia i locali del tempio (*De bello judaico* V, 5, 5), ne ignori uno destinato a questo

uso. Peraltro, se accettiamo la notizia del protovangelo sul luogo di nascita di M., l'ombra del tempio protesse di fatto l'infanzia della Vergine pervadendola del suo mistico splendore. Non dovette esserle difficile accedervi frequentemente, quasi facendola sua seconda dimora, come farà più tardi la profetessa Anna, « che non s'allontanava dal tempio e serviva il Signore giorno e notte nei digiuni e nelle preghiere » (Lc II 37).

6) Maggiore luce si ha intorno al fidanzamento di M. con S. Giuseppe (v.). Il Vangelo ci fa sapere che, al momento dell'annunciazione, la Vergine era di già « sposata » a Giuseppe, della casa di David » (Lc I 26–28), pur essendo votata alla verginità. Le arcane ragioni di tale sposalizio verginale sono state messe nel debito rilievo da S. Tommaso (*S. Theol.*, III, q. 29, a. 1.). Non è mancato tuttavia chi, non riuscendo a conciliare la verginità col matrimonio, ha messo in dubbio ed anche negato la verità di tale matrimonio. Questi dubbi e negazioni vanno ad infrangersi contro le esplicite e chiare testimonianze del Vangelo, dal quale Giuseppe vien chiamato « sposo » della Vergine (Mt I 19) e M. vien chiamata « sposa » di Giuseppe, « sposata in moglie a Giuseppe » (Mt I 20). Che poi M. e Giuseppe abbiano potuto conciliare un vero matrimonio con la verginità, non fa difficoltà se si tiene presente che l'essenza del matrimonio è costituita dai diritti e non già dall'uso dei medesimi (*S. Theol.*, III, q. 29, a. 2). E proprio il caso privilegiato di M. e Giuseppe stimolò la teologia spirituale del Matrimonio (v.), soprattutto a partire da S. Agostino. Cf. H. Frévin, *Le mariage de la S. Vierge dans l'histoire de la théologie*, Lille 1951 ; cf. J. C. Didier in *Mélanges de sc. relig.*, 9 (1952) 135-38.

b) ***L'annunciazione*** (Lc. I 26-38). Nel Vangelo M. entra in scena per la prima volta con questo episodio, narrato, come le pagine che lo accompagnano, in uno stile che risuona continuamente di echi del Vecchio Testamento, ed è in stretto parallelismo di parole e situazioni con l'analogo annuncio dell'angelo Gabriele a Zaccaria (v.), il padre di Giov. Battista (v.). Tutta questa parte del Vangelo di Luca è una lucida contrapposizione di due quadri, di due nascite, con le loro preparazioni e circostanze.

1) Quadri rigorosamente storici anche nelle parole pronunciate? Parecchi indizi insinuano che Luca ha avuto per informatrice la stessa Vergine M. Ma par chiaro che talvolta l'evangelista ha preferito al linguaggio originario delle notizie quello più stereotipato, ma più solenne, e specialmente più teologico, del Vecchio Test. E più che le linee precise dei quadri egli ha voluto ricreare la loro atmosfera sacra, quel senso di mistero che avvolge le opere divine più importanti; egli, oltre che il relatore, è l'adoratore di questo mistero che si delinea perciò in accenti mistici, ricco quasi più nei silenzi che nelle parole, dramma religioso che sciogliendosi in un gesto, in una frase celebra la vittoria divina e il compiersi della sua volontà. In esso avviene il *miracolo* della nascita di Gesù. A descriverlo l'evangelista, quasi preso da pudore, sente che deve scomparire, rinunciando alle sue parole : i suoi personaggi sono troppo santi e celesti, il loro colloquio troppo alto e segreto. Sta meglio nella loro bocca la lingua sacra della Bibbia.

2) L'episodio avviene a Nazaret, dove M. ormai è stabilita e dove forse ha passato la sua adolescenza. Sulla soglia della giovinezza anch'ella, come tutte le fanciulle ebraiche, è stata *promessa sposa* a un uomo e, secondo vari commentatori, l'angelo la trova già presso la casa di suo marito Giuseppe, dopo la celebrazione del matrimonio (cf. F. Ceuppens, *Theol. bibl.* IV, *Mariologia*, Torino 1948, p. 62 ss). A vero dire, si esita spesso ad interpretare così l'espressione greca παρθένον ἐμνηστευμένην (Lc I 27), preferendosi tradurla: « vergine fidanzata », e sembrerebbe anche secondo Mt I 18, 20, 24, che, quando già M. recava nel seno il figlio divino, Giuseppe non fosse ancora definitivamente sposo di M. È vero che Mt I 18, 20, 24, a rigore potrebbero avere un altro significato, e l'espressione di Lc I 27 ricorre ancora in II 5 in un contesto dove certo risulta che M. è sposa di Giuseppe: in questo caso il Vangelo, già all'inizio della narrazione, presenterebbe un presupposto del mistero: una sposa che è vergine ! Tuttavia la situazione generale di questi episodi è meglio spiegata se si suppone che M. è ancora soltanto sposa promessa : le sue parole in I 34 suonerebbero più semplici e non obbligherebbero a pensare (con un certo sforzo, bisogna riconoscerlo) che M. e Giuseppe, già sposi, vivessero in verginità ; inoltre, dopo la visita a Elisabetta, M. rientra « nella sua casa » (I 56) e Giuseppe appare quasi un pò distante da lei, non partecipe delle sue confidenze, così da dover essere edotto da un angelo di quanto è avvenuto in M. (Mt I 18 ss). Cf. G. M. Perrella, *Beatiss. Virgo M., cum coelestem excepit nuntius, sancto Joseph sponsalibus solis, non vero nuptiis iuncta erat*, in *Divus Thomas* (Piac.) 30 (1932) 378-98, 519-31.

3) Presentandosi a lei, l'angelo la saluta con parole che contengono un invito alla gioia, caratteristica, nel Vecchio e Nuovo Test., degli annunci messianici: « Gioisci, o M., piena di grazia (κεχαριτωμένη), il Signore è con te ». L'invito al gaudio è motivato da due constatazioni. La prima, che è anche un elogio, svela a M. d'essere un oggetto di speciale bontà e liberalità da parte di Dio (cf. Eccl XVIII 17; Ef I 6); la seconda aggiunge un implicito incoraggiamento perchè la « compagnia di Dio » è per il Vecchio Test. sempre la preparazione ad una missione ardua e dolorosa.

4) M. si turba alle parole dell'angelo: non già per un pudore verginale davanti al volto di un uomo, come intende qualche scrittore antico, ma per tutto quello di troppo grande per la sua umiltà, che era espresso e sottinteso nel saluto angelico. Per questo l'angelo la calma o meglio la incoraggia (« non temere »), confermandole che Dio la guarda con particolare benevolenza (« hai trovato grazia presso Dio », cf. Gen VI 8; Es XXIII 12–16 ; Giud VI 17) e rivelandole i suoi disegni : « Ecco tu concepirai e partorirai un figlio a cui porrai nome Gesù. Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo, a lui darà il Signore il trono di Davide suo padre e regnerà nella casa di Giacobbe in eterno e il suo regno non avrà fine » (I 31–33). Le parole sono tutte un eco di temi del Vecchio Test. La prima frase è una bellissima trasposizione di Is VII 14, la profezia dell' Emmanuele. Verbalmente anche Gen XVI 11 e Giud XIII 3 possono essere qui evocati, ma la situazione reale è in perfetta corrispondenza con il contenuto dell'annuncio isaiano: la fanciulla (vergine, secondo i Settanta), che concepisce e genera un bimbo, al quale ella stessa, contro

le consuetudini orientali, impone il nome, in cui già è un messaggio di salvezza. Ma l'accento messianico delle parole è ancora più perfettamente stabilito da quanto segue, che deve essere interpretato alla luce di II Sam VII 12 ss (cf. Sal LXXXIX 27 s, II 7; Is IX 6; Dan VII 14), la celebre promessa da parte di Natan destinata ad assicurare al trono di Davide la gloria di un insigne discendente e di un imperituro trionfo. Tutto ciò sulla bocca dell'angelo significava per M.: tu sarai la madre del Messia.

5) Comprese la Vergine le parole angeliche? Non è lecito dubitarne, dato che esse si richiamano a temi fondamentali del messianismo, ben noti anche a chi non poteva conoscere direttamente la Scrittura. Dio stava ormai per attuare la sua grande opera di misericordia: il trono di Davide stava per essere ricostituito, il suo re stava per fondare il suo regno. E doveva nascere da lei, l'umile fanciulla di Nazaret. Esaltazione o sgomento avrebbero potuto prendere il cuore di M. (il gaudio eromperà più tardi nel confidenziale abbandono con Elisabetta, I 46 ss): il turbamento parrebbe inevitabile in colei che, poco prima, il saluto dell'angelo aveva commosso. Invece si ha l'impressione che M. non sia neppure scossa: ci si aspetterebbe un tumulto di sentimenti e di parole, ma si indovina al contrario una calma imperturbata, e, quel che è più, un animo quasi assente, assorto nella soluzione di un enigma inspiegabile. Grandiosità della semplicità!

6) A prima vista le parole che ella pronuncia sono simili a quelle, incredule, di Zaccaria (I 18), che chiedeva un segno. « Come avverrà ciò? » ... Ma Zaccaria veniva esaudito in ciò che da lungo tempo aveva desiderato e supplicato; M., oltre che essere colta di sorpresa da un annuncio inimmaginabilmente grande, sapeva di trovarsi in condizioni da non poter servire di strumento a Dio per la sua opera. Sono queste condizioni che ora la preoccupano, e il desiderio delicato di conoscere se per attuare la sua volontà Dio avrà riguardo anche per esse. M. le accenna pudica (« non conosco uomo ») con un'espressione che (cf. Gen XIX 8; Num XXXI 17; Giud XI 39, ecc.) indica la sua volontà di non avere relazioni di sesso con alcun uomo. Sono le prime parole di M. in questa scena e nel Vangelo: finora l'intensità psicologica del momento è stata suscitata più dal suo silenzio e dall'attesa della sua parola: quando questa viene è estremamente parca, ma insieme così densa di significato e di sottintesi, che potè sfuggirne a molti tutta la portata. Fa difficoltà il credere che M. avesse emesso un proposito di perenne verginità (fosse esso un vero voto o una semplice promessa) in una società che faceva del matrimonio e della maternità lo stato naturale, l'unica e suprema ambizione e dignità della donna, e soprattutto il fatto che, nonostante questa decisione, M. si fosse fidanzata a Giuseppe. D'altra parte, poichè l'angelo non ha fatto cenno al tempo in cui M. doveva diventar madre, è assurdo pensare che M. si sia limitata a far presente che, per il momento, ella non aveva rapporti coniugali, ed è banale tentare di spiegare psicologicamente la sua posizione col pensare ch'ella fosse una figlia ereditiera (cf. Num XXVII 1-11, XXXVI 1-4) desiderosa di non disperdere col matrimonio i beni familiari; non si può spiegare con un sentimento di egoismo, che nulla permette di intravedere, ciò che, evidentemente, è per l'evangelista parte di un mistero e di un piano divino. Solo perchè il Messia doveva nascere da una vergine, M. realizza in sè questa condizione così umanamente inspiegabile che ella stessa è conscia, nella sua risposta assoluta, di qualcosa che non dipende soltanto da lei. Ma non sa che quanto pensa poter essere un ostacolo a Dio, è invece predisposto dai suoi disegni; umanamente non poteva apparirle che la inconciliabilità di due volontà ugualmente divine, quella che l'aveva guidata verso la verginità e quella che la voleva ora avviata verso la maternità. Presentando perciò la sua serena obbiezione, richiede soltanto più luce da Dio, o, se si vuole, anche un segno, ma non per la sua fede (cf. I 45: « beata tu che hai creduto »), bensì per la sua azione. Avuta questa luce, M. si chinerà nell'obbedienza.

7) E l'angelo gliela dà, sufficiente almeno per calmare la sua ansia e per mostrarle che Dio saprà trionfare dell'umano ostacolo senza schiantarlo: « lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà e perciò anche il bimbo che nascerà sarà santo e sarà chiamato figlio di Dio ». Tutto è un inno alla sovrana potenza creatrice di Dio. Anche « lo Spirito Santo » (cf. Sal CIV 30) non è nulla di diverso dalla « virtù dell'Altissimo ». La sua azione in M. è indicata con due verbi di cui il secondo è il più misterioso: « adombrerà » (ἐπισκιάσει). Non bisogna pensare all'immagine, qui troppo inadeguata, dell'uccello che copre i suoi piccoli con le ali, usata nel Vecchio Test. ad esprimere la divina protezione (Deut XXII 11; Sal XVII 8, XCI 4). Il parallelismo dei due verbi invita a tradurre: « si poserà su di te », così come, secondo Es XL 34 s (cf. anche XIII 21 s, XIV 19 s, XVI 10, XIX 9 ss, XXIV 15 ss, XXXIV 5; Lev IX 15 ss, X 34 ss; Mt XVII 5 e parall.), la nube, simbolo della gloriosa e misericordiosa presenza divina, si posava sul TABERNACOLO (v.), lo « adombrava » (SETTANTA, v.), rendendolo la « dimora » divina per eccellenza. Per l'angelo quindi M. diventerà l'abitazione di Dio, il suo seno il tabernacolo su cui Dio si poserà potente e pietoso. Qui egli opererà misteriosamente. La nube mentre svelava la presenza divina, la nascondeva agli occhi umani e ne preservava i segreti. Anche in M. l'opera divina, sviluppandosi profondamente efficace, dovrà conservare il suo mistero.

8) Una conseguenza ne sgorgherà: colui che dovrà nascere da lei sarà « santo » e « figlio di Dio ». Queste espressioni esprimono soltanto la dignità messianica del figlio, come nel v. 32, o non fanno già intuire a M. che il frutto del suo seno sarà in pieno senso un essere divino? Bisogna riconoscere che la prima esegesi appare nel contesto un pò minimizzante. L'appello dell'angelo all'onnipotenza di Dio, l'idea della sua discesa in M. e del suo misterioso operare, trovano piena spiegazione solo nel suggerimento velato della natura divina di Gesù. Dal tabernacolo di Dio non può venire (« *perciò*, colui che nascerà da te, sarà. . . ») che un Dio. In questo fatto della sua maternità divina, M. potrà avere la spiegazione dei suoi dubbi: nulla le verrà rubato della sua verginità perchè non si tratterà affatto di una qualsiasi generazione umana: ella sarà solo il tramite d'una incarnazione divina. Nella sua maternità divina M., sentirà la possibilità e la ragion d'essere della sua maternità verginale.

9) Fiorisce allora la seconda parola di M., così semplice ed umile da far capire che, davanti alla

rivelazione della sua prossima grandezza, M. non si è scostata un attimo dalla coscienza della sua nullità; così sublime da compendiare in due termini tutta la commovente e perfetta donazione del suo essere: «Ecco la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola».

10) Come se tutto il racconto fosse solo in attesa di questa frase, esso si interrompe di colpo. Ritorna il silenzio; appena vien notato che l'angelo si ritira. Ma si sente che qualcosa avviene. Superata la verginale resistenza di M., il piano divino può avere ormai il suo corso, e in questo momento si deve adorare il mistero dell'Incarnazione: «et Verbum caro factum est». Cf. F. Ceuppens, *Theol. bibl.* IV, *Mariologia*, Torino 1948, p. 62-95. — H. Diepen, *Cum esset desponsata. Een geval van theologische exegese*, in *Ons Geloof* 28 (1946) 147-167. — D. Frangipane, *Utrum Beata Virgo M. ab angelo salutata in domo Joseph coniux fuerit*, in *Verbum Dom.* 25 (1947) 99 ss. — A. Médebielle in *Dict de la Bible. Supplément*, I, col. 262-97. — P. Bonnetain, ivi, III, col. 947 s; IV, col. 255-263. — S. Lyonnet, Κύριος κεχαριτωμένη, in *Biblica* 20 (1939) 131-141. — P. Jouon, *L'annonciation*, in *Nouvelle revue théol.* 66 (1939) 795 ss. — S. Landersdorfer, *Bemerkungen zu Lukas I 26-38*, in *Bibl. Zeitschrift* 7 (1909) 70 ss. — U. Holzmeister, *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco*, in *Verbum Dom.* 19 (1939) 70-75. — D. Haugg, *Das erste biblische Mariawort. Eine exegetische Studie zu Lukas I 34*, Stuttgart 1938. — O. Bardenhewer, *Mariae Verkündigung. Ein Kommentar zu Lc I 26-36*, Freiburg 1905. — I. M. Bover, *Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei* (Lc I 26-28), in *Biblica* 1 (1920) 92-94.

c) Visita a S. Elisabetta (Lc I 39-56). v. Magnificat. L'angelo Gabriele, concludendo il suo annuncio della nascita di Gesù, aveva dato a M. un segno della onnipotenza divina: «Ecco, Elisabetta tua parente, anch'ella ha concepito un figlio nella sua vecchiaia; e colei che era chiamata sterile già è al sesto mese».

1) E M. si mette in viaggio verso «le montagne», verso una «cittadina di Giuda». È impossibile sapere di più su questa destinazione. Forse l'evangelista non ha pensato di essere tanto vago nelle sue indicazioni come sembra a noi: a quest'epoca sappiamo che esisteva una toparchia, con capitale Gerusalemme, chiamata appunto Ὀρεινή (montagna). Cf. (Plinio, *Storia naturale* V, 3: Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, XII, 1, 1. S. Luca, con l'uso dell'articolo, allude a questa entità geografica delimitata (cf. anche Neem VIII 15; I Mac II 28; Mc XIII 14), o si riferisce in genere alla zona montagnosa della Giudea (Gios IX 1, X 40 ecc.)? Nella prima ipotesi, la cittadina potrebbe essere l'odierna 'Ain Karem, 7 km. ad ovest di Gerusalemme, dove una tradizione discretamente antica (V secolo?) colloca questo episodio mariano (cf. S. Saller, *Discoveries at St. John's, 'Ain Karim* (1941-42), Gerusalemme 1946; B. Bagatti, *Il santuario della Visitazione di 'Ain Karim*, Gerusalemme 1948); di fatto era abitudine di parecchi sacerdoti di dimorare nei villaggi montani attorno a Gerusalemme. Qualcuno ha pensato che, nel testo di Luca, Ἰούδα sia la trascrizione di Juttah, località 9 km a sud di Hebron, ma non sappiamo con quale fondamento.

2) Il viaggio da Nazaret a Gerusalemme non richiedeva meno di 5 giorni di cammino, specialmente per una donna. M. li compì in gioiosa fretta. Ansia di vedere la fortunata che condivideva con lei la sorte d'una miracolosa concezione? slancio di carità verso colei che sapeva aver bisogno d'aiuto? Certo è da escludere la pura curiosità di vedere il segno promesso dall'angelo: nessun resto di incertezza poteva ormai esistere in lei dopo la totale donazione ed adesione del suo «fiat».

3) All'incontro con la parente (è impossibile dire quale fosse il grado di parentela), M. la salutò, certamente col soave saluto ebraico così pieno di umano e religioso contenuto: «pace a te». E la sua voce non potè non vibrare di sacra, amorosa gioia. La sua profonda spiritualità non tocca solo il cuore di Elisabetta: anche il bimbo che questa porta nel seno ha un balzo di gioia. La madre comprende che quello non è un movimento naturale ed intuisce la grandezza di colei che ha davanti. È questo il momento del vero incontro delle due madri: quando, soggiogate dalla forza dello Spirito divino, penetrano l'una nell'anima dell'altra. L'evangelista le ha descritte finora lontane l'una dall'altra, a contatto ciascuna con un miracolo celeste. Anche il loro incontro non poteva essere che dominato dai miracoli dello Spirito, null'altro esse sono che suoi strumenti, tramiti della sua voce, profetesse ispirate.

4) Nessuna meraviglia che Elisabetta gridi più che dica: «Benedetta sei tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno», e, vinta da un sentimento di stupita umiltà davanti a tanta grandezza, esclami: «Donde a me la grazia che la madre del mio Signore venga a visitarmi?» Quest'ultima espressione è forte: contiene l'intuizione che tutta l'attesa messianica ormai sta per compiersi; una profonda commozione si sente nelle parole «del mio Signore», cui si associa, venerata, la figura della madre M. In realtà, M. è al centro della scena, come nell'annunciazione. Rivive nelle parole di Elisabetta ancora una volta la sua fede: «beata colei che ha creduto che si sarebbero compiute le cose a lei dette dal Signore», ed ancora una volta alita nell'aria l'ansiosa attesa della sua parola.

5) È la più lunga parola di M. nel Vangelo: il Magnificat (v.), sfogo e cantico di sentimenti troppo trattenuti, esultanza, riconoscenza, umiltà, confusione, commozione, speranza. Chi ha creduto, basandosi su pochi codici, di doverlo togliere a M., non ha notato che, come vertice dell'episodio, esso non può stare che sulla sua bocca.

6) Null'altro importava all'evangelista in questo viaggio della Vergine. Nonostante la lunghezza della permanenza di lei presso Elisabetta — quasi tre mesi — solo nella descrizione del primo incontro egli ha visto qualcosa di degno della sua storia. La notizia sul ritorno di M. a Nazaret serve solo a dare una forma conclusiva alla scena. Ci sfugge perchè M. non attese fino alla nascita del figlio della parente. Le due madri si dividono di nuovo e forse per sempre, ritornando ognuna di nuovo sola col proprio segreto.

d) M. e Giuseppe. Quanto Matteo narra in I 18-25 sta benissimo dopo che M. tornò «alla sua casa» (Lc I 56). Se qualcuno aveva accompagnato M. nel suo viaggio (ciò è assai probabile, trattandosi d'una fanciulla), questi non doveva essere Giuseppe (v.), il quale viene ad accorgersi del mistero solo quando la maternità di M. è ormai avanzata e vi-

sibile. È importante notare ch'egli nulla ha saputo da M. Questo silenzio è gravido di significato e getta nuova luce sull'anima della Vergine: pudore e umiltà le avevano impedito di parlare al fidanzato di cose così grandi per lei, forse anche il timore di non riuscire a farsi credere senza qualche segno del cielo. Se il cielo aveva incominciato la sua opera, perchè non avrebbe visto la sua angustia e la tempesta che un giorno doveva scatenarsi nel cuore di Giuseppe? Questi infatti era in preda a tremenda crisi. Pur non essendo sposo, già come fidanzato aveva dei diritti su M.: secondo il diritto ebraico ella già portava il suo nome; in caso di morte di M., egli avrebbe dovuto considerarsi vedovo; un eventuale frutto del loro amore sarebbe stato considerato il più legittimo dei figli; e null'altro attendeva che di condurre in casa la sposa, rendendo così il matrimonio definitivo. L'infedeltà della promessa sposa gli dava addirittura il diritto di accusarla pubblicamente e di chiedere contro di lei una sentenza capitale (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. jud.* IV, 8, 23).

Tutte le apparenze erano per una infedeltà di M. Potè veramente Giuseppe avere dei dubbi positivi su di lei? Ammettendolo troppo facilmente, non si fa grave ingiuria all'amorosa ed incrollabile fiducia che doveva unire quei due cuori? L'evangelista nota che «Giuseppe essendo giusto e non volendo esporla ad infamia, decise di dividersene occultamente». Egli, pur non potendo spiegarsi il fatto e pur sentendo di non poter più oltre considerare M. come sua, non voleva che su di lei passasse l'ombra del disonore. La sua decisione di dimetterla di nascosto, velando così il motivo del ripudio, era quanto egli poteva fare per lei; e sapeva probabilmente di volontaria, dolorosa rinunzia.

Ma Dio stava aiutandolo diversamente (v. GIUSEPPE) e alla madre divina veniva conservato anche lo sposo umano.

e) Nascita ed infanzia di Gesù (Mt I 25, II 1-12, 13-23; Lc II 1-7, 8-19, 22-38, 41-51. v. CIRCONCISIONE, FUGA IN EGITTO, MAGI, INFANZIA DI GESÙ. Le narrazioni evangeliche hanno ora maggiormente per centro Gesù. La figura di M. diventa sempre più secondaria, sparisce nell'orbita del figlio, testimone, quasi sempre muta, dei fatti che lo riguardano. Tuttavia, pur così discreta, la sua presenza è avvertita e viva: specialmente Luca ha cura di notarla, ed è per certi rapidi ma intensi accenni a lei che si può nutrire la speranza di intravedere proprio M. tra gli informatori dell'evangelista. Non può essere senza segreta, interiore risonanza l'annotazione ripetuta che M. «conservava tutte queste cose nel suo cuore» (II 19, 51); era prevedibile che la madre avrebbe accompagnato tutta la vita del figlio celeste, specialmente nei primi passi, in rapita e meditante commozione, ma la nota dell'evangelista dà più completa sicurezza storica e teologica alla facile intuizione difendendola da ogni possibile accusa di pietismo.

1) La nascita di Gesù avvenne non a Nazaret, ma a Betlemme. Giuseppe e M. dovettero infatti recarsi a questa cittadina – luogo d'origine della loro tribù – per dare il loro nome in occasione d'un censimento che l'autorità romana aveva istituito per tutto l'impero (v. QUIRINO). Il lungo viaggio, di circa una settimana, colse M. nel periodo più delicato della sua gestazione e certo dovette essere per lei particolarmente faticoso. Spesso forse di potersi riposare al suo arrivo in casa di conoscenti o alla locanda pubblica, ma non fu possibile trovare un alloggio nel paese, affollatissimo per l'occasione. Il Vangelo non precisa dove il parto avvenne, limitandosi a dire che M. depose il neonato «in una mangiatoia». Il luogo era perciò riservato agli animali, forse era la stalla (φάτνη può significare, oltre «mangiatoia», anche «stalla») annessa alla locanda, ricavata probabilmente in una grotta vicina all'edificio. La tradizione cristiana già dal II secolo parla di questa grotta (cf. S. GIUSTINO, *Dial. cum Tr.*, 78, PG 6, 658). Anche chi non è credente non può non restare commosso davanti alla semplicità e povertà di questo parto. Lo stesso evangelista sembra che se ne compiaccia, usando scarne parole in cui trapela appena un senso di tenerezza: «avvoltolo in fasce, lo adagiò in una mangiatoia».

Nessun altro è presente al mistero: lo stesso Giuseppe è fuori della scena; sola con il figlio la madre lo cura e lo fascia. Ha voluto l'evangelista lasciar indovinare qualcosa di un parto miracoloso, indolore, verginale? Così pensano parecchi Padri tra cui S. Ambrogio (*In Ps.* XLVII 11, PL 14, 150), S. Gregorio Nisseno (*Or. I de resurrect.*, PG 46, 604), S. Giovanni Damasc. (*De fide orthod.* IV, 14, PG 94, 1160), Venanzio Fortunato (*Miscell.*, VIII 7, PL 88, 282....). Nel silenzio in cui tutto è avvolto non traspaiono neppure i sentimenti di M.; ma quanto è facile pensare alla sua tremante adorazione ed alla sua materna, dolcissima commozione!

2) Così unita al Figlio divino la trovano gli umili pastori che vengono alla grotta, invitati da un angelo, a vedere il miracoloso bambino (Lc II 16). Essi anzi dovettero parlare anche a lei se l'evangelista sottolinea qui la sua meditazione attenta di «tutte queste parole» (II 19).

3) La legge mosaica l'obbligava a un periodo di solitudine: dopo la circoncisione del figlio la madre «per 33 giorni stia ritirata a purificarsi del sangue; non tocchi alcunchè di santo, nè entri nel santuario finchè siano compiti i giorni della sua purificazione» (Lev XII 4). Anche M. si conforma a questa legge di umiliazione: ed alla fine di questo periodo anche lei, pur totalmente pura, si presenta al tempio a offrire secondo la possibilità dei poveri, il sacrificio con cui «il sacerdote espierà per lei, ed ella sarà monda» (Lev XII 8).

4) È in questa stessa circostanza che avviene l'incontro col vecchio Simeone (Lc II 25 ss), che, divenuto, per un istante, profeta, ha parole di gioia e di fede messianica, che si tramutano però in oscura previsione quando parla alla madre del figlio. Solo a lei egli si rivolge, trascurando Giuseppe, che è pure presente, non perchè conosca soprannaturalmente anche il segreto della concezione verginale, ma perchè il destino del figlio trascinerà con sè particolarmente quello della madre. In Gesù è apparsa la salvezza d'Israele, ma insieme un «segno di contraddizione» (cf Is VIII 18) che manifesterà chi è per Dio e chi è contro di lui, e susciterà perciò nel cuore umano il dramma penoso della decisione, amore od odio, verso di lui. Compare davanti a M. il pensiero della sofferenza, inscindibile requisito della manifestazione messianica di Gesù. Ma Simeone tiene a sottolineare che anch'ella parteciperà intimamente a questa sofferenza («una spada trapasserà il tuo cuore») non nel senso che

anch'ella subirà il tormento del dubbio circa la missione del figlio, come, dopo Origene (*In Lucam, Hom.* XVII; PG 13, 1845), hanno pensato molti; nè nel senso ch'ella patirà persecuzioni come madre del combattuto e respinto Messia, ma solo nel senso che in lei, testimone dello scandalo e del rifiuto del figlio, si ripercuoterà più intimo e cocente il dolore del dramma di Gesù. Anche se queste parole, ancora oscure ed imprecise, debbono essere lasciate nella loro indeterminatezza, nè debbono essere lette nella piena luce dei reali avvenimenti futuri (cf. Gio XIX 25), la figura della madre dolorosa si staglia però nettamente nel « racconto dell'infanzia » lucano, così generalmente pervaso di sentimenti gioiosi.

Dopo questo avvenimento, Luca informa che M. e Giuseppe « ritornarono in Galilea, nella loro città di Nazaret » (II 40). Finiva così il soggiorno di M. a Betlemme. Non è però necessario pensare che il ritorno sia seguito immediatamente alla purificazione: Matteo ci racconta come avvenuti a Betlemme altri episodi che certo ebbero particolare risonanza nel cuore di M. I Magi (v.), venuti « dall'Oriente » ad adorare Gesù, lo trovarono « con M. sua madre », probabilmente tra le sue braccia. I doni che essi offrirono passarono certo tra le sue mani e furono l'aiuto preparato dalla Provvidenza in vista della grave prova che la santa famiglia stava per affrontare.

Per sfuggire alla persecuzione di Erode s'imponeva un lungo viaggio d'una decina di giorni, verso l'Egitto: M. in questo episodio si lascia guidare docilmente da Giuseppe che, in qualità di capo famiglia, riceve le comunicazioni divine e prende le decisioni necessarie (Mt II 13 ss). Schematicissima, ancora una volta la narrazione tace i sentimenti di M. che dovettero essere pieni di ansia e trepidazione per la sorte di Gesù, di rassegnato dolore per la lontananza dell'esilio. Non sappiamo quanto questo fu lungo; forse non fu materialmente troppo penoso: i numerosi compatrioti che abitavano il delta del Nilo (cf. Gius. Flavio, *De bello judaico* II, 18, 8) dovettero confortare ed aiutare gli esuli. È al loro ritorno, morto l'empio Erode, che, secondo Matteo, essi si stabilirono a Nazaret (II 23).

6) La vera vita di famiglia, dopo gli avvenimenti straordinari o dolorosi di Betlemme, dovette per M. incominciare appunto a Nazaret. Il Vangelo ce lo lascia quasi interamente indovinare, ma non dovette essere diversa da quella di tutte le donne del suo tempo e del suo paese. Giuseppe lavorava per la sua casa e M. dava tutte le sue cure a Gesù, che « cresceva e si fortificava e si mostrava pieno di saggezza, accompagnato dalla grazia di Dio ». (Lc II 40). I doveri religiosi tenevano il primo posto. Ogni anno, per la festa di Pasqua, M. e Giuseppe si recavano a Gerusalemme; M. vi si recava per pura pietà, solo gli uomini essendo obbligati al viaggio (Es XXIII 17). Nulla però di esterno tradiva i tesori celesti che custodiva la casa di Nazaret: nel silenzio e nell'umiltà i suoi personaggi apparivano del tutto ordinari, come dimostra il resto del Vangelo. Forse neppure Gesù, per lasciare a M. il merito della sua fede, rivelava mai a lei qualcosa dei misteri della sua persona e della sua missione. Per questo ella era così attenta a tutto quanto accadeva attorno al figlio e cercava di leggere negli avvenimenti il riflesso della sua grandezza, e suggerimenti per il proprio comportamento (Lc II 19, 33, 51).

7) Ci fu un episodio che gettò piena luce sulla delicatezza e sui limiti del suo compito materno presso Gesù. (Lc II 41–52). Giunto all'età di dodici anni, Gesù diventava ormai soggetto agli obblighi della legge e doveva perciò recarsi al tempio nelle grandi festività annuali. Fu al ritorno dal primo di questi pellegrinaggi che M. e Giuseppe si accorsero di essere senza Gesù e si precipitarono indietro a cercarlo nella città santa, trovandolo solo dopo tre giorni nel tempio, seduto alla scuola dei rabbini. M. credette di dover manifestare a Gesù la propria preoccupazione e il dolore che con Giuseppe aveva sofferto per la sua lontananza: « Figlio, perchè ci hai fatto questo? Ecco, tuo padre ed io ti abbiamo cercato con ansia ». La risposta di Gesù non fu quella che M. si attendeva; in certo senso egli sanciva con M. il distacco di quei giorni: « Perchè mi avete cercato? Non sapevate che io devo essere in ciò che è del Padre mio? ». La forma interrogativa dà alle prime parole che, nel Vangelo, Gesù rivolge a sua madre, un tono di velato rimprovero e quasi di durezza. Contro il dovere di obbedienza verso i suoi genitori egli afferma un comandamento più alto: egli « deve » occuparsi di quanto riguarda suo Padre, cioè il tempio, la legge e la Scrittura che contiene la volontà di Dio. Il massimo accento delle sue parole è nell'espressione in cui contrappone alla figura dei suoi genitori terreni quella di Dio, cui solo rivendica il titolo di « Padre suo »: con essa Gesù si allontana dai suoi per innalzarsi in una regione più alta e sottolinea che il suo rimanere nel tempio non è dovuto soltanto ad un pio e religioso sentimento umano (quale affiora ad es. nel Sal XXVII [XXVI] 4), ma ad un bisogno di ubbidienza superiore, ad una superiore sua natura. Per questo egli « doveva » anche recare questo dolore a sua madre: essere sua madre voleva dire per M. avere un figlio, ma, nello stesso tempo, non possederlo. Gesù stava per essere sottratto a lei; un giorno sarebbe finita la loro intimità ed ella lo avrebbe visto partire per la sua missione. Così dolorosa ed impensabile per una madre era questa prospettiva che, il Vangelo nota, nè Giuseppe, nè M. capirono tutto il significato delle parole di Gesù.

8) L'ora della separazione non era peraltro ancora venuta; Gesù aveva solo voluto preannunciarla. Lunghi anni di completa soggezione e di nascondimento permisero a M. di averlo ancora per molto tutto per sè. Forse è in questi anni che Giuseppe, il suo fedele sposo, scompare dalla scena di questo mondo, lasciandola sola.

f) La vita pubblica di Gesù. I passi evangelici in cui si fa menzione di M. durante il ministero pubblico di Gesù sono: Giov II 1–5; VI 37 s; Lc VIII 19–21 e parall.; Mt XII 46–50; Mc III 31–35; Lc XI 27; Mc I 6 e parall.: rari, come si vede, e scarni. M. si è veramente ritirata dalla scena di Gesù. La stessa cura di provvedere alle necessità del figlio e degli apostoli è affidata ad altre pie donne che seguono Gesù nelle sue peregrinazioni (Lc VIII 1–3; Mt XXVII 55 s; Mc XV 40 s). Qualche incontro più frequente tra Gesù e sua madre dovette certo avvenire, ma il Vangelo ha scelto proprio quelli in cui, per marcare la totale dedizione di Gesù alla sua missione, viene fatto

risaltare il distacco ch'egli si impose da ogni legame materno. Ed è notevole che pur in diversi toni Giovanni e i sinottici si trovano in ciò d'accordo.

1) Il primo ci presenta l'episodio di Cana, in cui ad un banchetto di nozze si trovano insieme seduti M. e Gesù coi suoi discepoli. M. sembra presente quasi per una specie di diritto, forse perchè lontana parente degli sposi, ed è probabilmente per riguardo a lei che è invitato anche Gesù. Il suo cuore è pieno di premure e di attenzioni per i festeggiati perchè, quando ad un certo momento del banchetto viene a mancare il vino, ella lo fa presente a Gesù: «Non hanno più vino!...» Chiedeva un miracolo? È forse azzardato il pensarlo, dato che Gesù non ne aveva ancora compiuti prima d'ora, nè M. poteva sapere che egli intendesse operarli. Ma c'è nelle sue parole una richiesta d'aiuto.

La risposta di Gesù è sorprendente e sconcertante: «Donna, che c'è fra me e te? Non è ancora venuta la mia ora». Si è fatto di tutto per lenire la effettiva durezza di queste parole. Già l'appellativo di «donna», se non ha nulla d'irriverente, non è però l'espressione normale con cui un giudeo si rivolgeva a sua madre, che è *'immâ* = madre mia. È innegabile in esso un che di solenne, quasi di freddo: così si rivolge Gesù a delle estranee (Giov IV 21, VIII 10, XX 13; Mt XV 28; Lc XIII 12); e il passo simile di Giov XIX 26 non è meno misterioso (v. sotto). «Che c'è fra me e te?...» è espressione corrente ebraica e biblica (I Re XVII 18; II Par XXV 21; Giud XI 12; Mc I 24; Mt VIII 29; Lc VIII 29, ecc.), il cui senso costante è un'affermazione di distacco, un rifiuto motivato dall'assenza di comuni interessi, una protesta contro l'ingerenza altrui in affari non suoi. Giustamente Maldonato rifiutava le pie interpretazioni, ancor oggi correnti, con cui si voleva eludere la difficoltà di questa risposta (*Commentarii in 4 evangelistas*, Parigi 1658, col. 1311). Gesù, anche se non rimprovera, afferma la sua indipendenza, come nella scena del tempio; a maggior ragione, ora che il suo ministero è incominciato ed egli deve agire unicamente come figlio di Dio, egli accentua le distanze che lo dovranno ormai separare anche dalle viscere materne come da ogni legame terreno. La stessa visione di doloroso distacco si profila davanti alla madre, e come una esigenza della sua altissima vocazione. Il suo affetto ed i suoi diritti devono tacere e ritrarsi là dove il Figlio entra nella zona della sua missione: essi non hanno più voce, neppure per chiedere, perchè nulla deve turbare i supremi rapporti di Gesù col Padre in cui si realizza una misteriosa unità. Il Vangelo di Giovanni accentua con tanta forza questo tema della trascendente unione di Gesù col Padre e della conseguente totale, assoluta, dipendenza di Gesù dal Padre, da un «dovere» divino (V 19 s, VIII 29, IX 4, X 18, XIV 31), che non può meravigliare il vederlo qui affermato all'inizio del ministero.

Sulla fine dell'episodio si nota che con il miracolo Gesù manifestò «la sua gloria» la quale non è semplicemente la sua potenza, ma soprattutto il fulgore della sua natura divina,,(I 14, XI 40; XVII 24), la sua «maestà» divina.

Nè meraviglia il resto della frase: «non è ancora venuta la mia ora». L'ora di Gesù è infatti qualcosa di voluto, prefissato dal Padre, e tutta la sua vita è in cammino verso quest'ora. In concreto, tuttavia, essa designa sempre, nel Vangelo di Giovanni, il momento della passione – glorificazione di Gesù (VII 30, VIII 20 XII 23, 27, XIII 1, XVI 1, XVII 1; cf. VII 6, XVI 21) e riesce difficile comprendere come Gesù possa invocare quest'ora per motivare il suo rifiuto a M. Per questo molti hanno preferito pensare che si tratti dell'ora di dare inizio ai miracoli o, genericamente, della volontà del Padre. Ma è duro sottrarsi alla forza dei passi paralleli che, concordemente, invitano a ritrovare qui un riferimento all'ora della passione. E difatti la passione e la successiva glorificazione di Gesù (anzi, per Giovanni si tratta di un tutt'uno) non avrebbero segnato la fine della missione di Gesù, dell'opera assegnatagli dal Padre, e perciò anche la fine del distacco da sua madre, il ritorno a quei rapporti di intimità umana che avevano caratterizzato la vita di Nazaret? Respinta ora nei suoi limiti, la madre avrebbe potuto allora rivolgersi a lui di nuovo con l'autorità che le derivava dall'averlo generato. Solo nell'attesa di quell'ora egli si sottraeva a lei e univa perciò al suo ammonimento una promessa consolante: chiedendole il sacrificio della rinuncia le diceva ch'essa non era definitiva: la madre e il figlio si sarebbero ritrovati in una comunione nuova.

La risposta di Gesù non è perciò una vera ripulsa, ma piuttosto una affermazione di principio: negli atti della sua vita pubblica egli non deve tener conto dei legami di sangue. Così M. deve rimettersi a lui, nascondersi e lasciare soltanto a lui le decisioni del suo ministero. Ma il suo cuore materno, pur apprendendo la lezione, ha intuito che, nonostante tutto, il suo desiderio non potrà essere senza eco nella bontà del figlio. Si ritira, ma sicura che, agendo a suo modo, Gesù agirà come lei desidera. Dice perciò ai servitori: «Fate tutto ciò ch'egli vi dirà». Forse la sua è anche una discreta insistenza. Di fatto Gesù opera un miracolo. Anche nel tempio, dopo aver ricordato l'esigenza della sua vocazione, aveva ridato a sua madre la gioia di averlo con sè; in altra occasione, richiesto d'aiuto da una donna pagana, dopo essersi appellato analogamente a un principio della sua missione («non sono stato mandato che per le pecore perdute d'Israele»), cederà alla fede della donna guarendole la figlia (Mt XV 21-28; Mc VII 24-30). Così a Cana la preghiera della madre gli strappava un intervento che, pur essendo altamente indipendente e nella linea della sua opera messianica, non era meno dovuto alla sua intercessione.

Anche più marcata ed importante risulta la funzione di mediatrice di M., se si accetta l'interpretazione simbolica del miracolo, quale sembra essere nella visuale dell'evangelista. È infatti un puro cambiamento materiale dell'acqua in vino ch'egli descrive o non piuttosto intende egli presentare il simbolo della trasformazione più profonda della vecchia economia nella nuova? Questo tema domina la lunga sezione del IV Vangelo nella quale si trova inserito l'episodio di Cana (II 19-22, III 3-8, 22-30, IV 7-15, 21) e l'immagine del banchetto nuziale è tradizionale, come quella del vino, per descrivere la gioiosa realtà dei tempi messianici (Gen XLIX 11 s; Amos IX 13; Is XXXI 17; Os II 24; Ger XXXI 5; I Enoc X 19; Mc II 22 e parall., XIV 25 e parall.; Mt XXII 1-14; Lc XIV 11). In questo caso il miracolo è una parabola in azione e il posto di M. è quello di qualcuno chiamato a far sentire

la sua influenza nell'interno dell'economia novella. Ma anche lasciato nella sua nudità storica, quanto è atto a gettar luce, insieme, sul sacrificio della sua maternità divina e sulla potenza del suo amore umano destinato a svilupparsi più libero, più forte in intercessione, dal giorno in cui l'« ora » di Gesù sarebbe venuta!

2) È interessante notare come il primo aspetto di questo, che è veramente un « mistero » della vita di M., è sottolineato anche dai sinottici (Mc III 31-35 e parall.; Lc XI 27). In una circostanza, probabilmente ancora all'inizio della vita pubblica, « i Fratelli di Gesù » (v.) e sua madre vengono a cercarlo perchè « si diceva ch'era diventato pazzo » (Mc III 21). È perciò un'apprensione materna, un desiderio di proteggere il figlio da accuse maligne (gli scribi dicevano anche che Gesù era indemoniato: Mc III 22) che guida M. verso Gesù. Poichè egli stava nell'interno di una casa così stipata di folla che era impossibile accostarsi, ella è costretta a farsi annunziare. Dicono a Gesù: « Ci sono fuori tua madre ed i tuoi fratelli che ti cercano ». Ma egli ha come una reazione: « Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? », e, volgendo il suo sguardo a quelli che gli siedono attorno, continua: « Ecco mia madre ed i miei fratelli. Chiunque fa la volontà di Dio, costui è mio fratello, mia sorella e mia madre ».

3) Un'altra volta (o si tratta ancora dello stesso episodio evangelico?) una donna, rapita dalle parole di Gesù, grida: « Beato il seno che ti ha portato e le mammelle che ti hanno allattato! . . . » L'elogio riguarda direttamente M., ma Gesù ancora corregge: « Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la osservano ». Come si vede, è sempre lo stesso bisogno di ergersi al disopra dei puri rapporti familiari per porre la sua figura e la sua opera in una sfera di trascendente soprannaturalità. È intenzione degli evangelisti di dare in questi passi un insegnamento sulla parentela spirituale di Gesù, il cui comune denominatore è la sottomissione alla volontà del Padre. È chiaro che con questo M. non viene rinnegata: nella risposta di Gesù all'elogio della donna viene beatificata una maternità universale che non è in antitesi con quella di M., ma, anzi, si realizza perfettamente in lei: obbedendo e credendo M. si era avvicinata a suo figlio più intimamente che col generarlo: dietro la donna magnanima che Gesù ringrazia e loda c'è in piena vista una madre, di cui viene rivendicato il più reale titolo di gloria, la sua fede. Tuttavia rimane anche qui sottolineata l'esigenza separante cui l'incarnazione sottometteva M. e segnato uno dei tratti più commoventi della sua vita.

g) ***Nella passione di Gesù.*** — 1) Si può asserire quasi con certezza che M. insieme alle pie donne (Mc XV 40-42), accompagnò Gesù nell'ultimo suo viaggio a Gerusalemme, assistette al suo ingresso trionfale e alle varie fasi della sua Passione (v.), riflettendone nel cuore tutto lo strazio. Un'antica tradizione che risale alla metà del secolo IV, ci riferisce l'incontro di Gesù, carico della croce, con la madre sua lungo la via del Calvario (v. Tischendorf, *Acta Pilati*, *B*, cap. X, ed. 11ª).

2) S. Giovanni poi ce la fa vedere presente sul Calvario, ai piedi della croce (XIX 25). v. Giovanni Evangel. Separata da Gesù durante la sua vita pubblica, M. gli si ricongiunge sul Calvario al momento della morte. È anche questa una caratteristica scena di Giovanni (XIX 25–28), che completa quanto ci è detto dai sinottici. Questi descrivono d'accordo un gruppo di donne che assistono « da lontano » alla morte di Gesù (Mc XV 40 s; Mt XXVII 55 s; Lc XXIII 49), ma solo Giovanni vi include M. ed « il discepolo che Gesù amava », notando anche che essi erano vicini alla croce. Può darsi che le donne si siano scostate dalla croce prima dell'ultima agonia di Gesù, o che M. e il discepolo si siano accostati ancora di più in quel momento. Gesù, avendo visto la madre col discepolo, le dice: « Donna, ecco tuo figlio », soggiungendo poi al discepolo: « Ecco tua madre ». L'evangelista nota che « da quel momento il discepolo la prese tra le cose sue ».

Come appare a prima vista, l'episodio rappresenta un commovente atto di pietà filiale. In punto di morte Gesù vuol provvedere a sua madre che sta ormai per lasciare sola e la confida ad uno in cui aveva già riposto tutta la sua fiducia. È l'interpretazione data da tutti gli antichi scrittori (Cf. Y. M. J. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 38 [1954] 9 s, nota 14). Ma apparsa l'idea di M. madre spirituale (con Ambr. Autperto, sec. VIII), soprattutto da Ruperto di Deutz († 1135) in poi sempre più frequente si fa un'altra esegesi più « spirituale » del passo, con cui si tende a vedere attribuita a M. una specie di generazione spirituale nella sofferenza a riguardo di tutti i discepoli di Gesù. Morendo questi avrebbe voluto indicare ai suoi discepoli futuri, raffigurati nel discepolo prediletto, colei che ormai avrebbe preso cura di loro spiritualmente.

Alcuni contrappongono le due interpretazioni come se fossero contradditorie. Il che non pare. Certo è che l'interpretazione puramente storica qui sembra inadeguata. Riducendo tutto ad un atto di delicatezza del figlio per la madre, si insiste troppo nella protezione di cui il discepolo prediletto deve ricoprire M., mentre è prima lui che viene affidato alla « donna ». Inoltre non è del tutto convincente vedere Gesù così preoccupato dell'avvenire materiale della madre, e proprio nell'istante supremo della sua opera redentrice, quando tutta la sua vita pubblica aveva segnato una rinuncia alle preoccupazioni dettate dai puri legami di sangue. E perchè, se era bene assicurare a M. un affetto premuroso nella sua vecchiaia, Gesù non lo sceglieva nella cerchia dei « fratelli » che l'avevano custodita fin'allora?

L'atmosfera che avvolge tutta questa scena è un invito a vedere nelle parole di Gesù qualcosa di più profondo. Tuttavia è forse impossibile sentire l'esistenza di questo senso spirituale se non si è assuefatti al tenore di molte narrazioni del quarto Vangelo, che sono un indissolubile connubio di storia e di teologia. Si è tentato spesso di sciogliere tale connubio per sceverare in esso la parte storica e quella teologica, quando invece realtà e simbolo sono l'uno il mezzo dell'altra. Ad es., è notevole la sua tendenza a rappresentare gruppi generali, categorie d'anime, per mezzo di personaggi particolari: Nicodemo, la samaritana . . . sono più tipi di atteggiamenti spirituali che individui concreti. E il « discepolo » che Gesù ama non può essere la figura di chi osserva fedelmente il precetto della carità (XIV 21) e diventa perciò « l'amico » di Gesù (XV 13 ss)? Certo è che la natura simbolica della

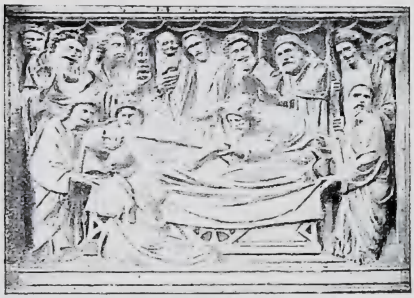
La donna e il drago dell'Apocalisse. Apocalisse di Bamberga (1007). (Biblioteca di Monaco).

G. de' Grassi. Miniatura dell'offiziolo di G. Galeazzo Visconti (fine sec. XIV). Proprietà Visconti di Modrone, Milano.

La donna vestita di sole dell'Apocalisse. Miniatura dell'*Hortus deliciarum* (1205). Disegno conservato da A. Straub-G. Keller *Hortus del.*, Strasburgo 1875-95.

Musaico della cattedrale di Monreale (metà sec. XIII). (Fot. Brogi).

1



2

1. Cavallini. La morte della Vergine. (Chiesa della Martorana, alermo. Musaico del XII sec). (Fot. Alinari).

2. Il transito di Maria. (Particolare dell'altar maggiore della cattedrale di Arezzo).

3. Duccio di Boninsegna. Morte di Maria. (Siena, Opera del duomo).

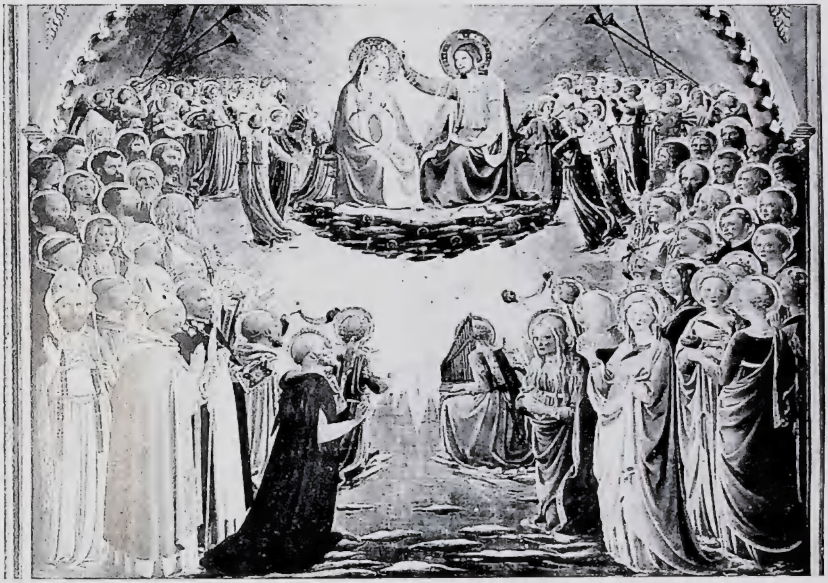
3

Ottaviano Nelli: Il transito di Maria. (Foligno, Palazzo governativo). (Fot. Alinari).

Giotto: Incoronazione di Maria. (Collez. Rothnermere, Londra). (Fot. Alinari).

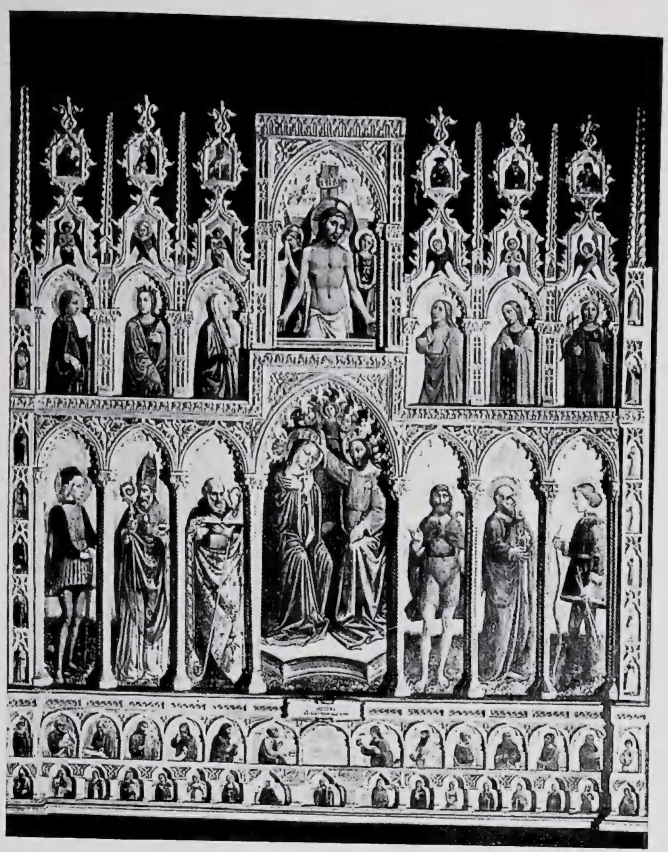
Taddeo di Batolo: Trasporto di Maria. (Siena, Cappella del Palazzo Pubblico). (Fot. Anderson).

Orcagna. Trittico: Incoronazione della Vergine. (Londra, Gall. Nazion.). (Fot. Anderson).



Beato Angelico: L'incoronazione della Vergine. (Uffizi, Firenze). (Fot. Alinari).

Jacobello del Fiore: Incoronazione della Vergine. (Venezia, Accademia).



Nicolò Alunno: L'incoronazione di Maria. (Pinacoteca Vaticana). (Fot. Alinari).

Il transito di Maria. Tempera di Giov. Multscher. (Palazzo comunale di Vipiteno). (Fot. Alinari).

Pinturicchio. (Affresco in una cappella di S. Maria del popolo a Roma).
(Fot. Alinari).

Cola della Matrice. (Pinacoteca Vaticana).
(Fot. Alinari).

Ambr. Bergognone (1522). (Brera, Milano).

Macrino D'Alba. (Torino, Pinacoteca). (Fot. Alinari).

Tiziano: L'Assunta. (Accademia, Venezia). (Fot. Alinari).

Tiziano: Particolare dell'Assunta.

Raffaello. (Pinacot. Vaticana).

Leonardo Boldrini. (Chiesa parrocchiale di S. Gallo) (particolare).

Enguerrand Quarton o Charonton (c. 1453) (Ospedale di Villeneuve-lez-Avignon).

Nic. Froment. Il roveto ardente. Particolare di un trittico (1476). (Cattedrale di S. Salvatore, Aix-en-Provence).

Moretto da Brescia. (Chiesa dei SS. Nazario e Celso. Brescia). (Fot. Alinari).

Caravaggio: La morte della Vergine. (Louvre, Parigi). (Fot. Alinari).

Velasquez. (Museo de Prado, Madrid)

Murillo.

Rubens: La « donna » dell'Apocalisse. (Antica Pinacoteca di Monaco).

sua figura è stata variamente sostenuta anche da chi non aveva alcun interesse a sfruttarla mariologicamente (Loisy, Bultmann, Dibelius). In tal caso il Calvario, se è il luogo dove la madre e il figlio si ricongiungono in una intimità nuova dopo la lunga separazione (le parole di Gesù sono perciò davvero un testamento di umana tenerezza), è anche il luogo dove la maternità di M. si eleva alla massima spiritualizzazione e universalizzazione. Chiedendole di spostare sul « discepolo » l'amore che M. gli aveva fin allora riservato, Gesù continuava sulla linea delle richieste con cui l'aveva abituata a sostituire ai legami del sangue quelli d'una perfetta adesione a Dio nella fede e nella carità. Per questo ancora una volta Gesù la chiama non « madre », ma « donna ». Distaccandosela definitivamente, la attirava ancor più vicino a sè, la invitava ad aprire le sue viscere materne sui tanti bisogni dell'umanità, l'associava in qualche modo al suo stesso sacrificio.

h) Dopo la risurrezione di Gesù. — È il periodo più oscuro della già tanto nascosta vita di M. I Vangeli la lasciano in silenzio.

1) A chi fece Cristo la sua prima apparizione? Alcuni, fondandosi su Mc XVI 9, ritengono che la prima apparizione sia stata fatta alla MADDALENA (v.). Altri, invece, dando un senso « relativo » alle parole di S. Marco, ritengono che la prima apparizione del Risorto sia stata fatta alla sua SS. madre, non già per certificarla della sua resurrezione (come per gli altri), ma per premiarla della sua fedele partecipazione alla passione e morte. Così ritengono Sedulio (nella prima metà del secolo V), S. Paolino di Nola, Giorgio di Nicomedia, Metafraste, ed innumerevoli altri (v. ROSCHINI, *o. c*, p. 335-349); AM. SCHUHMAIER, in *Marianum* 8 (1946) 147-51.

2) Anche la presenza di M. all'ASCENSIONE di Gesù (v.) sembra innegabile, poichè S. Luca (Atti I 14 s) lascia intravvedere che quegli stessi i quali si trovarono poi raccolti nel Cenacolo in orazione attorno a M. erano stati prima testimoni dell'Ascensione.

3) Altrettanto si deve dire della presenza di M. SS. nel Cenacolo, nel giorno della PENTECOSTE (v.), allorchè lo Spirito Santo discese sopra gli Apostoli. Gli Apostoli radunati nel Cenacolo « perseveravano d'un sol cuore nella preghiera.... con M. madre di Gesù ». Incominciava M. ad esercitare la sua funzione di madre spirituale dei fedeli nella nuova comunità?

4) Riguardo al termine dell'esilio terreno di M. e, più in particolare, riguardo al luogo e al tempo del suo transito, non si può dir nulla di certo. Due luoghi, Gerusalemme ed Efeso, si disputano la gloria di possedere il sepolcro della madre di Dio (v. BARNABÉ d'Alsace, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem*, 1903). Intorno al tempo del transito di M. non solo non v'è nulla di certo, ma non v'è neppure alcunchè di probabile (v. ROSCHINI, *o. c.*, p. 43-46).

BIBL. — Per un maggiore svolgimento di quanto è stato appena accennato, v. F. M. WILLAM, *Vita di Maria la madre di Gesù*, trad. dal tedesco da R. Paoli, Brescia 1937. — I. BEAUFAYS, *La Vergine SS. nell'ambiente palestinese*, trad. ital. di E. Piovesan, Roma 1941². — P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma 1945. — L. PAZZAGLIA, *Colei che si chiama Maria*, Torino 1940⁴. — G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma 1948³. — C. CECCHELLI, *Mater Christi*, II, Roma 1948. — D. O'SHEA, *Mary and Joseph. Their lives a. times*, Milwaukee 1949. — S. TORTORELLI, *M., madre di Gesù nel N. Test. Studio critico-storico*, Reggio Em. 1951. — R. M. DE LA BROISE, *La vita di M.*, Vicenza 1953. Buone suggestioni del mistero dell'anima di M. dànno anche U. LANG, *Madre di Cristo*, vers. di L. Rolando, Brescia 1933; A. PORTALUPPI, *La Madonna parla*, Milano, Ghirlanda; S. GAROFALO, *Parola di M.* (M. nel Vangelo), Torino 1943; I. GIORDANI, *M. di Nazareth*, Firenze 1943; J. GUITTON, *La Vierge Marie*, Paris 1949 (con gravi inesattezze); A. SCIPIONI, *M. dalla quale nacque Gesù*, Roma 1947 (opera più del cuore e panegiristica, che della mente e scientifica); M. VLOBERG, *La vie de Marie*, Paris 1949 (divulgativa ma ben informata e sicura, completa, scritta in bello stile e molto ben illustrata); G. ALBERIONE, *Vita di M. Le grandezze di M. Feste di M.*, Roma 1951, 3 voll. — v. nota bibliogr. sotto il paragrafo M. NEL DOGMA.

Per i particolari della vita di M., v. i commenti al N. Test. nei luoghi relativi. — E. NEUBERT, *La chronologie depuis les fiançailles de Marie jusqu'à la naissance de Christ*, in *Marianum* 4 (1942) 10-20, a proposito di un'opera di P. GRÄCHTER in *Theol. Studies* maggio-sett. 1941. — A. MICHEL, *A quel moment la Ste Vierge émet-elle son voeu de virginité?* in *Ami du clergé* 59 (1949) 289-93: si accetta la sentenza di p. Lagrange. — F. STUMMER, *Beiträge zur Exegese der Vulgata*, in *Zeitschr. f. die alttest. Wissensch.* 62 (1949-50) 152-67: il « gratia plena » di Lc I 28 non ha il significato teologico di « ripiena » d'ogni grazia, ma significa solo « gratificata » (come si trova nel *Cod. palatinus* e in altri codici del Vangelo) o favorita, fatta degna di grazia: il « plenus aliqua re » indica soltanto l'aggettivo di quella « res ». Cf. CHRIST. MOHRMANN, *Ave gratificata*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 5 (1951) 1-6. — P. STRÄTER, *Quomodo Maria Jesum infantem tamquam salvatorem et victimam agnoverit*, in *Verbum Domini* 26 (1948) 44-48. — A. MICHEL, *Le mystère de Jésus et la science de la S. Vierge*, in *Ami du clergé* 61 (1951) 769-72. — T. GALLUS, *De sensu verborum Lc II 35 eorumque momento mariologico*, in *Biblica* 29 (1948) 220-39 (il dolore di Maria, per volere divino, costituisce una unità con la Passione di Cristo). — CH. DE KONINCK, *The compassion of the Virgin-Mother and the profecy of Simeon*, in *Laval théol. et philos* 6 (1950) 314-27. — J. L. LILLY, *Jesus and his mother during the public life*, in *Cath. bibl. Quarterly* 8 (1946) 52 ss, 197 e ss, 315 ss. — A. GIBBONI, *Gesù figlio unico di madre vergine*, in *Marianum* 10 (1948) 261-72 (i « fratelli del Signore » nel Vangelo). — E. ZOLLI, *Quid mihi et tibi mulier?*, in *Marianum* 8 (1946) 3-15. — A. CANTINAT, *Marie fut-elle aimée de Jésus?*, in *Année théol.* 1951, p. 198-209: Gesù amò M. d'amore eccezionale (anche là dove i testi evangelici sembrano dire il contrario).

III. *Maria nel dogma cattolico.*

Elaborando i dati positivi forniti dal Magistero ecclesiastico, dalla S. Scrittura e dalla Tradizione, si può giungere ad una sintesi teologica (che in verità, rimane ancora da fare, e trova notevoli discrepanze fra gli autori) la quale offra una visione per quanto ci è possibile sistematica della singolare missione (causa finale) affidata da Dio (causa efficiente) a M., nonchè dei singolari privilegi riguardanti sia l'anima che il corpo di M. (causa formale e materiale) a lei concessi come mezzi in vista del fine, e quindi del culto del tutto singolare dovuto a M.

A) La singolare missione affidata da Dio a M., ossia il suo fine, la sua stessa ragione di essere, fu, crediamo, quella di *Madre* universale, sia del Creatore che delle creature, e precisamente madre del Creatore per essere anche madre di tutte le creature.

a) Che la Vergine SS. sia vera *Madre del Creatore*, del Verbo Incarnato, è di fede definita dal concilio di Efeso nel 431 (Denz.-B., n. 113), contro Nestorio (v. anche Maternità divina di M.), professata da tutta la Tradizione cristiana, che per esprimere questa verità ha coniato (probabilmente con Origene: cf. Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 32; PG 67, 812) la parola tecnica, divenuta poi tessera delle fede ortodossa: « Theotocos »; v. anche Cristologia, Gesù Cristo, Redenzione, Persona, Natura.

Essendo vera madre di Cristo, la Vergine diede, conseguentemente, a Cristo suo figlio tutto ciò che le altre madri danno ai loro figlioli: il suo sangue, giunto allo stato di ovulo atto alla fecondazione, fu vero principio passivo nella generazione di Cristo, dove il principio attivo, che nelle generazioni naturali è rappresentato dal concorso virile, venne sostituito dall'azione soprannaturale dello Spirito Santo (Lc I 35). In forza di questa reale causalità materna nella generazione di Cristo, si stabilì fra la madre e il figlio una *relazione permanente* fondata nella generazione: relazione indiscutibilmente *reale* — come tutti ammettono —, se si considera da parte della Vergine SS. nei riguardi di Cristo; relazione *di ragione* se si considera da parte di Cristo (supposito divino, il quale non può essere soggetto di relazioni reali) nei riguardi di M. Così ritiene S. Tommaso contro Scoto ed altri.

Quale conseguenza morale, una *singolare dignità* deriva alla Vergine che la colloca al fastigio della scala degli esseri finiti, subito dopo Dio, imparentandola colla famiglia divina della SS. Trinità e facendola appartenere all'ordine ipostatico, in quanto la sua azione generativa terminò alla stessa persona divina del Verbo, ordine incomparabilmente superiore all'ordine della natura, della grazia e della gloria. M. confina con l'infinito. Ond'è che la fede amorosa cristiana tradisce in ogni tempo il tormento gaudioso di cercare nuove potenze espressive per esaltare la ineffabile dignità della madre di Dio e di sentirsene sempre di gran lunga soverchiata. v. M. nell'Arte.

Bibl. e complementi. v. studi generali alla fine del paragrafo; Maternità div. di M.; Nestorio. — J. Bittremieux, *De notione divinae maternitatis*, in *Ephem. theol. Lov.* 1 (1924) 71-81. — A. M. Jannotta, *Theotocologia catholica, seu scientia de V. Maria deiparente juxta doctrinam angel. doctoris Divi Thomae Aq.*, nuova ediz., Isola del Liri 1925. — A. Lépicier, *Tractatus de Beatiss. Virgine M. Matre Dei*, Roma 1926^{5}. — Al. Janssens, *De hl. Maagd en Moeder Gods Maria*, Antwerpen-Brussel-Leuwen 1928, 3 voll. — P. Clément, *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit nestorien*, in *Ephem. theol. Lov.* 5 (1928) 599-613, e... *aux IV et V siècles*, Bruges s. a. — Al. Janssens, *Theotocos*, Brussel-Nijmegen 1938. — G. R. de Yurre, *Suarez y la trascendencia de la maternidad divina*, in *Rev. españ. de teol.* 1 (1941) 873-917. — H. Bouëssé, *De la maternité de Marie à sa glorieuse Assomption*, in *Nouv. Rev. théol.* 70 (1948) 823-34: la maternità divina di M. spiega i misteri di M. — Sev. M. Ragazzini, *La divina maternità di M. nel suo concetto teologico integrale*, Roma 1948: studio esauriente, fra i migliori. — J. M. Delgado Varela, *Interpretación instrumental de la div. maternidad*, in *Estudios* 1950, p. 427-66. — *Estudios marianos* 8 (Madrid 1949): il volume è consacrato alla maternità divina. Dopo 2 studi esegetici su Lc I 43 (R. Rabanos, p. 9-27) e su Lc I 30-35 (M. Peinador, p. 29-63), si esaminano la maternità divina e l'elevazione di M. all'ordine ipostatico (Crisostomo di Pamplona, p. 65-92), le relazioni trinitarie implicate nella mat. div. (L. Colomer, p. 93-131), l'efficacia santificante della mat. div. (J. M. Delgado Varela, p. 133-84), la verginità come chiave del mistero della mat. div. presso i Padri (J. M. Bover, p. 185-256), il valore soteriologico della mat. div. (Basilio di S. Paolo, p. 257-97), grado di intensità della grazia mariale richiesta dalla mat. div. (Elias de la Dolorosa, p. 299-324). Il volume si conclude con studi di storia e liturgia. — F. Vacas, *Maternidad divina de M.*, in *Unitas* 24 (1951) 369-416. — S. Alameda, *La excelencia de la div. maternidad en los Padres*, in *Rev. españ. de teol.* 3 (1943) 493-558. — S. Bonano, *The div. maternity and the eucharistic body in the doctrine of Paschasius Radbertus*, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 379-94. — J. V. Vendrell, *Maternidad de M. en la m. de Ramón Lull*, in *Est. franc.* 52 (1951) 367-76. — P. M. Lustrissimi, *La natura del merito di M. SS. nella maternità divina*, in *Marianum* 14 (1952) 211-32, e *Il merito di M. SS. nell'Incarnazione e nella maternità div.*, Vicenza 1953: M. non meritò «de congruo proprio» la matern. div. nè assoluta nè condizionata, ma soltanto « de congruo improprio ». — H. M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et Incarnation*, studio storico e dottrinale, da S. Tommaso ai nostri giorni, Paris 1949.

Per le *relazioni fra M. e la Trinità*, implicate nella maternità divina, v. anche: T. R. P. Clovis de Provence, *Notre Dame de la Trinité*, Gembloux 1932. — J. Bittremieux, *Relationes Beatiss. Virginis ad Personas SS. Trinitatis*, Lovanio 1935. — Nilo di S. Brocardo, *La comunicazione trinitaria alla Vergine*, in *Riv. di vita spirit.* 5 (1951) 38-51. — J. M. Alonso, *Hacia una mariologia trinidaria: dos escuelas*, in *Est. mar.* 10 (1950) 141-91 (nella concezione berulliana, la m. è più intimamente connessa col dogma trinitario).

b) Pel fatto stesso che è vera madre fisica di Cristo, M. è anche vera *Madre spirituale* o *mistica* di tutti i membri del Corpo mistico (v.) di Cristo, angeli ed uomini. Infatti solo per generare spiritualmente i cristiani (tutti coloro di cui Cristo è capo, angeli ed uomini), ella è diventata fisicamente madre di Cristo, poichè il Verbo si è incarnato per unire a sè, come a capo, tutte le creature, quali sue mistiche membra, immettendo in esse il flusso della sua vita divina, la vita della grazia. M., quindi, è *Madre del Cristo totale*, ossia, del capo e delle membra: *Madre universale*. La maternità spirituale di M. si estende tanto quanto si estende la capitalità (la qualità di capo) di Cristo, la quale si estende a tutte le creature, angeli ed uomini, poichè tutte (quantunque, secondo i tomisti, in diversa misura) sono membri del mistico Corpo (v.) di Cristo.

1) In qualche modo, quindi, secondo tutti i teologi, la Vergine SS. è anche Madre degli Angeli. Se poi si ammette non già una « dipendenza » ma una semplice « connessione », nel piano stabilito e attuato da Dio, della Incarnazione dalla permissione del peccato di Adamo (v. Peccato Originale), e perciò se si ammette una priorità logica (non

già cronologica) del decreto dell'Incarnazione sul decreto della permissione del peccato di Adamo, è facile comprendere come anche gli angeli (e lo stesso si dica di Adamo innocente), in pari grado che gli uomini, siano membri di Cristo capo, ricevendo da lui non solo qualcosa di accidentale, ma anche tutto ciò che essi hanno di grazia e di gloria. v. REDENZIONE. Perciò la Vergine SS. sarebbe a titolo pieno anche madre degli angeli, come è a titolo pieno, secondo tutti i teologi, degli uomini.

2) Che la Vergine SS. sia MADRE SPIRITUALE DEGLI UOMINI, può arguirsi dal principio, tanto inculcato da S. Paolo, della nostra incorporazione spirituale a Cristo, per la quale noi formiamo con lui, nostro capo, un solo CORPO MISTICO (v.). Orbene, le membra vengono concepite e nascono dalla medesima madre insieme col capo; tutti gli uomini, dunque, quali mistiche membra di Cristo, insieme con lui, nostro capo, vennero concepiti misticamente il dì dell'annunciazione, allorchè venne concepito fisicamente il nostro capo, Gesù; e nacquero sul monte Calvario nell'istante stesso della morte di Gesù nostro capo, allorchè si compì la Redenzione iniziatasi a Nazaret col « fiat » di M. Per questo, proprio sul Calvario, poco prima di morire, Gesù proclamò solennemente la maternità spirituale e universale di M. (v. sopra II D g 2): nel « discepolo » (Giov XIX 27), insegna Leone XIII nell'enciclica *Adiutricem populi*, Cristo designò, come inteso sempre la Chiesa, la comunità dei seguaci di Gesù.

BIBL. E COMPLEMENTI. — *La maternidad espiritual de M.*, vari articoli in *Estudios marianos* 7 (1948), tra cui: la mat. spir. nel protovangelo e in S. Giovanni (R. RABANOS, p. 15-50), in Lc I 26-48 e nell'Apocal. (A. RIVERA, p. 51-90), nei Padri greci (J. M. BOVER, p. 91-104) e latini (J. GARRETA, p. 105-20), nei suoi rapporti con la corredenzione (M. LLAMERA, p. 145-97), nel purgatorio mistico illustrata con l'esempio di S. Gemma Galgani (BASILIO di S. Paolo, p. 241-86), nella teologia e letteratura spagnuola (N. PÉREZ, p. 287-98), nella sua radice e nei suoi frutti (N. GARCIA GARCÉS, p. 299-340), nella dottrina del B. Orozco (L. HERRÁN, p. 443-75). — F. QUIÉVREUX, *La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans l'évang. de S. Jean*, in *Vie spir. Suppl.* 5 (1952) 101-34. — A. BRUMANN, *M. mater nostra spiritualis... in den Aeusserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute*, Brixen 1948. — R. BERNARD, *Le mystère de Marie. Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la Ste Vierge*, Paris 1933, elevazioni spirituali sull'associazione di M. all'opera della Redenzione. — J. LEAL, *B. Virgo omnium spiritualis mater ex Jo. XIX 26-27*, in *Verbum Domini* 27 (1949) 65-73: la mat. spirit. di M. sarebbe il senso letterale del testo. — A. PIOLANTI, *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate secundum nonnullos saec. XII auctores*, in *Marianum* 11 (1949) 423-39. — T. BARTOLOMEI, *La maternità spirituale di M. Sua realtà e sviluppo, sua natura ed estensione*, in *Divus Thomas* (Piac.) 55 (1952) 289-357: dopo la matern. div., la mat. spirit. di M. ha un logico primato su tutti gli aspetti della m. e virtualmente contiene tutti gli altri titoli. — *Marian studies*, Atti del III congr. naz. della Soc. mariol. d'America, New-York, 3-4 genn. 1952, Washington 1952, consacrati alla matern. spir. di M.

c) Posto che la Vergine SS. è la madre universale, sia del Creatore che delle creature, ne segue logicamente che ella è la ***Mediatrice universale*** e la ***Regina dell'universo.***

La sua missione di madre sia del Creatore che delle creature la pone come nel mezzo dei due termini (mediazione ontologica), congiungendoli, ossia deferendo ad uno di essi le cose dell'altro (mediazione morale): dando al Creatore la vita delle creature (la vita naturale), veniva a dare con ciò stesso alle creature la vita stessa del Creatore, la vita soprannaturale della grazia divina. È ben vero che, secondo S. Paolo, « uno è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (I Tim II 5); ma la mediazione di M. non toglie quella di Cristo essendo mediazione secondaria, subordinata a quella di Cristo e traendo tutta la sua efficacia dalla mediazione di lui, la quale, anzichè abbassata ed offuscata, viene così maggiormente illustrata ed esaltata.

d) Ciò posto, la Vergine SS., quale mediatrice universale, ha cooperato a tutta l'opera della nostra salvezza, sia all'acquisto (Redenzione oggettiva), che alla distribuzione di tutte le grazie (Redenzione soggettiva). In forza della sua cooperazione all'acquisto di tutte le grazie, ella è la ***Corredentrice*** del genere umano, ossia cooperatrice con Cristo alla nostra riparazione, come Eva aveva cooperato con Adamo alla nostra rovina. In forza della sua cooperazione alla distribuzione di tutte le grazie, ella è la ***Dispensatrice*** della grazia divina. Già adombrata in Gen. III 15, ammesso un qualche senso mariologico al passo, M. quale nuova Eva, o tipo della Nuova Eva, venne associata da Dio stesso a Cristo, nuovo Adamo, nella lotta e nel trionfo sopra il serpente infernale, il demonio. Inoltre M., nell'annunciazione, acconsentì *liberamente* a diventare, con Cristo mediatore, la mediatrice degli uomini nell'opera della loro salvezza, poichè Iddio volle che la nostra salvezza dipendesse dal consenso di una donna all'angelo della luce, come la nostra rovina dipese dal consenso di un'altra donna all'angelo delle tenebre. La S. Scrittura, infine, ci attesta che M. fu presente al sacrificio del Figlio sul Calvario, intimamente unita al medesimo, poichè rinunziò ai suoi materni diritti su quella vittima e in tal modo la immolò per la nostra Redenzione, soddisfacendo, con Cristo Redentore, al peccato e meritandoci, col Redentore, tutte le grazie della Redenzione.

Tutta la Tradizione ci attesta che la Vergine SS. (per se stessa o quale tipo della Chiesa) fu ripartatrice di Eva, fu la causa della nostra salvezza, meritò e soddisfece per il peccato originale, diventando per noi porta del cielo. S'addiceva alla sapienza e giustizia divina il piano divino di parallelismo, di contrappasso, che la donna, la quale era stata causa e fonte di maledizione, divenisse anche causa e fonte di benedizione.

Si suole discutere oggi tra i teologi se la cooperazione della Vergine SS. alla nostra Redenzione (là Redenzione oggettiva) sia *immediata*, oppure soltanto *mediata*. Secondo alcuni la cooperazione di Maria si limitò a darci il Redentore, il quale, poi, da solo, senza M., operò la nostra Redenzione: così Lennerz, Goossens, Smith, ecc. Più comunemente si ammette che la cooperazione della Vergine SS. alla nostra Redenzione sia immediata. Iddio, infatti, come apparisce da S. Luca, ha voluto che il Redentore in quanto tale, e perciò la nostra stessa Redenzione, dipendesse dal libero consenso di M., come da condizione *sine qua non*. Quel consenso influì non solo sull'Incarnazione del

Verbo, ma anche su tutta l'opera sua, e, in modo particolare, sul suo sacrificio redentivo, il quale dipese così da M. non meno della Incarnazione stessa. Sicchè la cooperazione di M., o, meglio, l'influsso del suo libero consenso, si estese fino alla morte redentrice di Cristo: senza quello, non vi sarebbe stato Cristo, nè la sua morte redentrice. Il consenso di M. si porta immediatamente sulla stessa morte redentrice di Cristo: ella lo dava alla vita col fine immediato di darlo alla morte per la salvezza del mondo, e perciò il suo assenso aveva per oggetto immediato la stessa Redenzione del mondo. Per siffatta cooperazione immediata, la Passione di Cristo e la con passione di M. sono state le cause, quantunque non alla pari, della nostra salvezza, la quale procedette immediatamente, quantunque in modo assai diverso, da ambedue. In questo senso parlano vari documenti del Magistero ecclesiastico ordinario, nonchè vari teologi di ogni tempo, in particolare i teologi del sec. XVII.

c) Avendo la Vergine cooperato all'acquisto di tutte le grazie della Redenzione, ogni convenienza suggeriva che ella fosse pure ***Dispensatrice di tutte le grazie,*** cooperando alla distribuzione delle medesime. Tale verità è insegnata con insistenza dal Magistero ecclesiastico ordinario, e, in particolare, dagli ultimi Papi (Benedetto XV istituiva nel 1921 la festa liturgica di *Maria SS. Mediatrice di tutte le grazie*).

Questa sentenza, prossima alla fede, trova qualche motivo nella S. Scrittura. Ammesso il senso mariologico di Gen III 15, la mediatrice viene unita al mediatore nella lotta contro il serpente, cioè in tutta l'opera della nostra salvezza, la quale abbraccia non soltanto l'acquisto di tutte le grazie, ma anche l'applicazione o distribuzione delle medesime. Inoltre, alcuni fatti riferiti dal Vangelo (la santificazione del Battista, il miracolo delle nozze di Cana e la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli nel dì della Pentecoste), presi nel loro insieme, possono assumersi come indizi che rivelano la legge generale stabilita da Dio, secondo la quale tutte le grazie giungono all'uomo attraverso M. o attraverso la Chiesa, di cui M. è il tipo più perfetto.

La Tradizione più volte proclama in modo implicito ed anche esplicito la legge secondo la quale Dio ha voluto che noi avessimo tutto per le mani di M. o della Chiesa, di cui M. è tipo: ella è il « collo » (piace dire ad alcuni), attraverso il quale passano tutti gli influssi del capo, Cristo: ella è il « canale », attraverso il quale passano tutte le acque della grazia derivanti dalla fonte, Cristo.

Tale ufficio di M. è una logica conseguenza del suo ufficio di madre spirituale degli uomini. Avendoci rigenerati, quale madre, alla vita soprannaturale della grazia, era ben giusto che cooperasse al progressivo sviluppo di tale vita, in tutti e in ciascuno, con la distribuzione di tutte le grazie.

Bibl. — Il tema *M. mediatrice universale, corredentrice, dispensatrice di tutte le grazie* ha generato una magnifica fioritura di studi. Pensano alcuni che, più della tesi assunzionistica, possa vantare attacchi documentabili con la rivelazione cristiana e che pertanto, più dell'Assunzione, potrebbe essere oggetto di definizione dogmatica suffragabile con dati scientifici. V. il paragr. *h*): « M. e la Chiesa », con la relativa bibliogr.

1) Studi sulle fonti ed elaborazioni teologiche. A. M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, in *Rech. de sc. relig.* 39 (1951) *Mél. Jul. Lebreton*, p. 49–64. — J. Lebon, *Comment je conçois, j'établie et je défends, la doctrine de la médiation mariale*, in *Ephem. theol. Lov.* 16 (1939) 655-744. — C. Vollert, *Mother of divine grace*, in *Amer. eccl Rev.* 126 (1952) 258-70. — E. B. Gallagher, *Evaluation of the arguments in favor of Mary's coredemption*, in *Marian studies* 2 (1951) 108–28. — L. P. Everett, *The nexus between Mary's coredemption role and his other prerogatives*, ivi, p. 129–52. — V. Mattiussi–J. M. Bover, *Universalis B. Virginis mediatio ex protoevangelio demonstrata*, in *Gregor.* 5 (1924) 569–83. — *Ephem. theol. Lov.* 16 (1939) 655 ss, numero dedicato a *Le rôle de la S. Vierge dans la Rédemption du genre humain*, con articoli di J. Lebon cit. (p. 655–744), J. Bittremieux (p. 745–78), Ch. Dillenschneider (p. 779–800, la corredenzione presso gli autori del sec. XVII estranei alla scuola berulliana), J. B. Carol (p. 801–28, la corred. e l'episcopato cattolico), Al. Janssens (p. 829–33). — Chr. Pesch, *Die sel. Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden*, Freib. i. Br. 1923. — J. Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges 1926. — Id., *De congruo promeruit nobis B. Virgo quae Christus de condigno promeruit*, in *Ephem. theol. Lov.* 8 (1931) 422–36; cf. ivi 2 (1925) 300-08. — A. Deneffe, *De Mariae in ipso opere Redemptionis cooperatione*, in *Gregor.* 8 (1927) 3–22. — Erm. Borzi, *Maria hominum coredemptrix*, Bruges 1931. — C. Friethoff, *De alma socia Christi Mediatoris*, Roma 1936. — J. B. Carol, *The theolog. concept of mediation and co–redemption*, in *Ephem. theol. Lov.* 14 (1937) 642-50. — G. D. Smith, *Mary's part in our Redemption*, London 1938; vers. tedesca, *Die Stellung Mariens in Erlösungswerke Christi*, Paderborn 1947. — W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*, Parigi 1939. — L. M. Bello, *M. mediatrice di tutte le grazie*, Milano 1939. — H. Lennerz, *Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis*, in *Gregor.* 19 (1938) 419-44. — Id., *De Redemptione et cooperatione in opere Redemptionis*, ivi 22 (1941) 301-24. — Id., *De cooperatione B. Virginis in ipso opere Redemptionis*, ivi 28 (1947) 574-93, 29 (1948) 118-41. — Id., *Ex mariologia*, in *Gregor.* 33 (1952) 505-21: esaminate le tesi di Sträter, Semmelroth, Dillenschneider, Köster, riafferma la sua tesi di una cooperazione mariana alla sola redenzione soggettiva (cioè alla distribuzione delle grazie dell'unico Redentore); cf. note critiche di A. Michel, in *Ami du clergé* 58 (1948) 257-64; G. M. Roschini, in *Marianum* 10 (1948) 277-82. — J. M. Bover, *B. V. Maria hominum coredemptrix*, in *Gregorianum* 6 (1925) 537-69. — Id., *Maria, mediatrix*, in *Ephem. theol. Lov.* 6 (1929) 439-62. — Id., *Catéchisme populaire de la médiation de la Bienh. V. Marie*, Bruges, Beyaert. — Id., *El hecho de la corredención o la corredención mariana generalmente considerada*, in *Rev. españ. de teol.* 1 (1941) 681-729. — Id., *Cooperatio remota in ordine physico ad obiectivam Redemptionem*, in *Anal. sacra Tarrac.* 13 (1937-40) 5-46: contro il *De B. Virgine* (Roma 1939) del Lennerz, prova che la cooperazione di M. alla Redenzione è di ordine morale (consistente soprattutto nella libera accettazione della Passione di Cristo), ma diretta, anzi immediata e prossima. — Id., *Nuevas precisiones sobre el concepto esencial de la mediación de M.*, in *Est. eccles.* 23 (1949) 5-17: la mediazione di M., cioè la capacità di M. di intervenire ufficialmente presso Dio in favore degli uomini, si attua col consenso all'annuncio dell'angelo, con la con-passione sul Calvario, con la intercessione attuale nel cielo; cf. L. L. Terstroet, in *Stand. v. Maria* 25 (1949) 153-60. — Narc.

GARCIA GARCES, *Mater Corredemptrix*, Torino 1941. — A. RIERA, *La divina maternidad de M. en sus relaciones con el fin de la Encarnacion*, in *Ciencia tomista* 68 (1945) 185-202. — CL. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption. Le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice*, Haguenau 1947: opera storico-critica speculativa, completa, tra le migliori sull'argomento. L'autore, discutendo serenamente le posizioni opposte di quelli che sostengono (Friethoff, Seiler, Lebon . . .) e di quelli che negano (Goossens, Lennerz, Rivière . . .) la cooperazione « diretta » di M. all'opera redentrice, conclude che: la dottrina del merito mediatore di M. nella Redenzione oggettiva non è esplicitamente contenuta nè nella Bibbia nè nella Tradizione primitiva, ma ha chiari attacchi col deposito rivelato, per cui potè legittimamente formarsi con lenta evoluzione. Il consenso di M. all'annuncio angelico ha per oggetto non solo la divina maternità ma anche la missione redentrice di Gesù suo figlio L'antitesi Eva-M., già formulata dai primi Padri, ha senza dubbio un valore soteriologico, benchè i Padri non specifichino chiaramente l'ammesso intervento di M. nell'opera salvifica. E Arnaldo di Chartres che ci dà il primo abbozzo del *principium consortii*, precisato poi da Alberto Magno. Nel sec. XVII si manifestano le due correnti che si conservano anche oggi, ma a partire dal sec. XIX l'asserzione di un merito sociale di M. diviene sempre più comune. Nel « connubium » mistico tra Gesù e gli uomini, completato sul Calvario nel sangue di Cristo, M. è rappresentante dell'umanità e tratta in nome di essa. M. poi ha meritato socialmente per noi non solo sul Calvario ma in tutti gli atti della sua vita, che furono atti di madre associata alla persona del Redentore suo figlio. Il suo merito, *de congruo*, non dà soltanto un apporto accidentale estrinseco alla Redenzione (come un abbellimento, un plusvalore accidentale di soavità) la con-passione di M. è una vera partecipazione alla Redenzione di Cristo, per un nuovo titolo, quello di Madre associata a suo figlio. — ID., *Le problème du comérite médiateur de la Vierge dans l'économie divine*, Auxerre 1936. — ID., *Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles. Exposé, appréciations critiques, synthèse constructive*, Paris 1951. — ID., *Pour une corrédemption mariale bien comprise*, in *Marianum* 11 (1949) 121-258: risposta alle critiche di Lennerz; rassegna dei principali autori favorevoli alla corredenzione obiettiva immediata; confutazione di Köster (*Die Magd . . .*), Sträter, Gallus circa il modo della corredenzione. La questione ha ancora bisogno di trovare una precisa definizione dei concetti e dei termini usati (cf. J. BOVER, *De via theologorum concordiae assequendae in quaestione de mariana corredemptione*, in *Marianum* 11 [1949] 385-97). — H. SEILER-P. STRÄTER, *De modalitate corredemptionis B. M. Virginis*, in *Gregor.* 28 (1947) 293-336: la corredenzione di M. si spiega in 3 modi: 1) in generale in quanto M. con Cristo riproduce il consorzio di Eva con Adamo; 2) in quanto M. offrì al Padre la vita di Cristo, o i propri dolori, o l'una e gli altri insieme, e il Padre accettò l'offerta; 3) in quanto esercitò un influsso morale sulla volontà umana di Cristo inducendo il figlio suo ad accettare il sacrificio della croce per la salvezza dell'umanità. Questa ultima sentenza è preferita dagli autori. — L. SCHEUM, *Eva en M., Adam en Christus*, in *Ons Geloof* 30 (1948) 289-309: la cooperazione immediata, benchè subordinata, di M. alla Redenzione, dimostrata dal parallelismo Eva-Maria. — J. BRINKTRINE, *Estne B. M. V. causa physica instrumentalis Incarnationis Verbi?*, in *Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 319-24: risposta affermativa, motivata dal consenso di M. all'annuncio dell'angelo. — C. HENZE, *De essendi ratione praecipua dolorum B. M. V. seu de generis humani corredemptrice*, in *Marianum* 11 (1949) 54-70: la ragione precipua dei dolori di M. sta nel fatto che M. partecipò, almeno *de congruo* o *de supercongruo*, alla Redenzione oggettiva; si danno 9 prove di questa sentenza. — T. GALLUS, *Mater dolorosa « principium materiale » Redemptionis obiectivae*, in *Marianum* 12 (1950) 227-49: rispondendo a Dillenschneider (*Pour une corél. mariale bien comprise*), spiega che M., accettando la div. maternità, rinunciò liberamente, positivamente al diritto materno di difendere la vita del figlio contro gli ingiusti aggressori: tale è il principio materiale, immediato, della Redenzione oggettiva. — ID., *Ad B. M. Virginis in Redemptione cooperationem*, in *Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 113-35: M. è « principio materiale » della Redenzione e si deve dire corredentrice in senso proprio (per una analogia « propria » con Cristo). — CH. BOYER, *Thoughts on Mary's coredemption*, in *Amer. eccles. Review* 122 (1950) 401-15: M. cooperò alla Redenzione obiettiva consentendo alla morte redentrice di Cristo; questa ragione si completa con la cooperazione di M. alla Redenzione subiettiva nella distribuzione delle grazie. — A. MICHEL, *Mary's coredemption*, ivi, p. 183-92. — J. B. CAROL, *The problem of Our Lady's coredemption*, ivi, p. 32-51: contro Michel, art. prec., difende la legittimità del termine « corredenzione » e, contro Lennerz, prova che i recenti documenti pontifici insinuano la cooperaz. immediata di M. alla Redenzione obiettiva. — A. FERLAND, *The marian character of the Redemption*, ivi, p. 175-79: il consenso di M. all'Incarnazione e la sua unione con Cristo sul Calvario conferiscono alla Redenzione un carattere mariano. — M. BECQUÉ, *Marie médiatrice*, Tournai-Paris 1950 — P. T. DEHAU, *Eve et Marie*, Bouvines 1950. — J. B. CAROL, *De corredemptione B. V. Mariae. Disquisitio positiva*, Città del Vat. 1950 (pp. 643): la dottrina della corred. mariana non si sviluppa che a partire dal sec. IX. — *Marie corédemptrice*, Grenoble, La Salette, Lyon. — J. M. DIEZ-ALEGRIA, *La mediación de M.*, in *Manresa* 23 (1951) 289-326. — R. SPIAZZI, *La mediatrice della riconciliazione umana*, Roma 1951. — D. BERTETTO, *M. corredentrice*, Roma 1951. — T. U. MULLANEY, *The meaning of Mary's compassion*, in *Amer. eccl. Review* 125 (1951) 1-6, 120-29, 196-207. — H. BARRÉ, *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice. La Vierge seule ou le Christ d'abord?*, in *Marianum* 14 (1952) 223-66: non solo M. ma anche e primamente Cristo diede il consenso all'Incarnazione, al quale è subordinato il consenso della madre.

2) Studi storici. — R. LAURENTIN, *Le titre de Corédemptrice. Etude historique*, in *Marianum* 13 (1951) 396-452, con lista di 154 citazioni dirette e indirette. Il primo a usarlo sembra essere Alain de Varènes nel 1521, quando la dottrina della cooperazione immediata (S. Bernardo, S. Alberto) creò nei teologi degli scrupoli circa il titolo usato per l'innanzi di *Redemptrix*, che andò scomparendo. Nel sec. XIX si valutarono i vantaggi del nuovo titolo, che l'uso, pur prudente e riservato, dei papi Pio X e Pio XI rese ormai legittimo. Gli scrittori di pietà e di m. l'hanno largamente accolto, almeno in Italia e in Spagna: i teologi sono più guardinghi. L'evoluzione semantica del titolo non è ancor finita: le spiegazioni più recenti si sforzano di rispettare l'unicità del Redentore e amerebbero estendere il titolo di « corredentore » a tutti i cristiani. — L. J. RILEY, *Historical conspectus of the doctrine of Mary's coredemption*, in *Marian studies* 2 (1951) 27-106. — P. STRAETER, *Sententia de immediata cooperatione B. M. Virginis ad Redemptionem cum aliis doctrinis marianis comparatur*, in *Gregor.* 25 (1944) 9-37: la dottrina corredentista giungerà in futuro a piena chiarezza e certezza, se pure non vi è già pervenuta; la qual conclusione è suggerita dall'esame dell'evoluzione di questa dottrina paragonata alla evoluzione delle

altre dottrine mariane. — J. B. Carol, *Doctrina de B. Virginis co-redemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis scholasticorum*, in *Miscell. francesc.* 41 (1941) 248-66. — G. Giamberardini, *La mediazione di M. nella Chiesa egiziana*, Ghiza 1952. — Serapio de Iragui, *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la edad media*, Buenos Ayres 1939. — I. Ruidor, *M. mediadora y madre del Cristo en los escritores ecles. de la primera mitad del siglo XII*, in *Est. eccles.*, 181-217. — S. Diego, *La mediacion de M. en Diego de Campos* (*1218*), in *Miscel. Comillas*, Comillas (Santander) 1943, p. 45-69. — M. M. Desmarais, *S. Albert le Gr. docteur de la médiation mariale*, Paris 1935. — B. E. Merkelbach, *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. Virginis*, Roma 1924. — M. J. Nicolas, *La doctrine de la corédemption dans le quadre de la doctrine thomiste de la Rédemption*, in *Rev. thom.*, 46 (1947) 20-44: risposta a W. Goossens, *De cooperatione*, v. sopra. — L. di Fonzo, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. Virg. Mariae*, Roma 1938. — J. Vidal Vendrell, *La mediación universal en la mariologia luliana*, in *Estud franc.* 52 (1951) 5-57. — Ceslaus ab Haczow, *Mediatio B. V. Mariae juxta doctrinam S. Bernardini Sen.*, in *Collect. francisc. slavica* 2 (1940) 103-24. — T. Gallus, *Doctrina corredemptionis apud Jud. Clichtoveum* († 1543), in *Marianum* 14 (1952) 293-304. — F. Cucchi, *La mediazione universale della SS. Vergine negli scritti di Bernardino de' Bustis*, Milano 1942. — W. Szbastian, *De B. V. Maria universali gratiarum mediatrice doctrina franciscanorum ab a. 1600 ad a. 1730*, Roma 1952. — E. Théorêt, *La médiation mariale dans l'école française*, Paris 1940. — T. Gallus, *Maximil. Reichenberg S. J.* (*† 1673*) *defensor Corredemptricis*, in *Divus Thomas* (Piac.) 28 (1951) 189-96. — L. da Costa, *A Imm. Conceição e a mediação de M. nas obras de Vieira*, Roma 1948 (tesi di laurea). — P. Clément, *St. Alphonse de Liguori: son apologie pour la médiatrice de toutes les grâces* (*1750*), in *Ephem. theol. Lov.* 8 (1931) 47-66, da completarsi con C. Dillenschneider, *La Corédemptrice dans la théologie mariale de St. Alphonse de L.*, ivi 10 (1933) 243-66. — D. Gorce, *Marie médiatrice et le mouvement d' Oxford*, Strasbourg 1947. — J. B. Carol, *Mary's coredemption* secondo gli scrittori italiani del sec. XIX, in *Marianum* 11 (1949) 407-22, e secondo Pio XII, in *Amer. eccl. Review* 121 (1949) 353-61. — J. A. Moynahan, *Our Lady's merit de congruo according to papa Pius X*, ivi, p. 153-69. — J. B. Carol, *Testimonia saec. XVIII de B. Virgine corredemptrice*, in *Marianum* 9 (1947) 37-63. — Id., *Romanorum Pontificum doctrina de B. V. corredemptrice*, ivi, p. 161-83. — Id., *Episcoporum doctrina de B. V. corr.*, ivi 10 (1948) 211-58. — Id., *De corredemptione B. V. Mariae in quibusdam postulatis ad S. Sedem delatis*, in *Misc. franc.* 48 (1948) 85-90 (nelle *Postulationes*, 30 vescovi giudicano rivelata la dottrina della corredenzione di M., 86 vescovi la considerano almeno teologicamente certa). — Id., *Our Lady's part in the Redemption according to the XVII cent. writers*, in *Franc. studies* 24 (1943) 3-20, 143-58. — H. Seiler, *Corredemptrix. Theol. Studie zur Lehre der letzten Päpste*, Roma 1939, da Pio IX a Pio XI. — H. Leloir, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges 1933. — J. Dillersberger, *Das neue Wort über M. Ueber die Stellung M.s in der Heilsordnung nach dem Rundschreiben « Mystici corporis » Pius XII*, Salzburg 1947. — J. B. Carol, *The apost. constit. « Munif. Deus » a. Our Bl. Lady's coredemption*, in *Amer. eccl. Review* 125 (1951) 255-78. — Id., *Our Lady's coredemption in the marian literature of nineteenth cent. America*, in *Marianum* 14 (1952) 49-63.

f) La missione di madre universale implica in M. una dignità regale (cf. G. M. Roschini, *Mariologia*, II, p. 558-577; Id., *La Regina dell'universo*, Rovigo 1950; A. Luis, *La Realeza de María*, Madrid 1942). Essendo madre sia del Creatore che delle creature, M. è anche *Regina dell'universo*. Questo titolo significa che la Vergine SS., insieme con Cristo Re, ha un vero primato di eccellenza e di potenza su tutte le creature, su tutti i membri della società. A lei quindi compete tutta la dignità e tutto il potere proprio di una regina: un *fastigio personale* singolarissimo, poichè su di lei si riflette spontaneamente tutto il fulgore della dignità del Re dei re, ed un *potere intercessionale efficacissimo*, poichè ottiene sempre dal Re dei re tutto ciò che domanda.

La S. Scrittura insinua tale verità presentandoci la Vergine SS. come vera madre del Re dei re e perciò come regina. (cf.: « E il Signore Iddio gli darà il trono di Davide padre suo, e regnerà in eterno nella casa di Giacobbe », Lc I 32). Come regina era stata prefigurata nell'Antico Testamento da Betsabea, madre del re Salomone (III Re II 19-20), e da Ester, sposa del re Assuero.

Nella Tradizione la regalità di M. è tema prediletto dei Padri e degli scrittori della Chiesa, sia orientali che occidentali.

I titoli di M. alla regalità sono due: il *diritto naturale*, essendo ella madre di Dio, Re dei re; e il *diritto acquisito*, avendoci ella riconquistati con Cristo e liberati dalla schiavitù del demonio.

Bibl. — P. M. Garénaux, *La royauté de Marie*, Paris 1936. — G. M. Roschini, *Per la regalità di M. Origine, sviluppo e mete del movimento*, in *Marianum* 4 (1942) 225-40. — J. Clifford Fenton, *Our Lady's queenly prerogatives*, in *Amer. eccl. Review* 120 (1949) 425-30. — E. Moureau, *La royauté de Marie dans la liturgie*, in *Rev. eccles. de Liège* 32 (1945) 84-102. — H. J. M. Polman, *Maria's koningschap volgens den H. Louis-M. Grignion de Montfort*, in *Stand. van Maria* 27 (1951) 216-33. — L. Jambois, *La royauté de la Vierge-mère*, in *Vie spirit.* 87 (1952) 115-29: per la sua partecipazione all'opera di Gesù M. ha una vera regalità non solo di eccellenza ma anche di effettivo governo, che ella esercita specialmente come madre di misericordia. — *L'Osserv. Rom.* 16-17 agosto 1951 e 18-19 agosto 1952: l'Assunzione coronamento della regalità di M.

Nel 1933 aveva inizio a Roma un movimento per ottenere dalla S. Sede la proclamazione solenne della regalità universale di M. mediante la istituzione di una festa liturgica, in riscontro alla festa di Cristo Re (istituita nel 1925). L'idea sorse in occasione di una guarigione istantanea, completa e duratura, da tubercolosi addominale, ossea e polmonare ottenuta a Lourdes da Maria Morbidelli inscritta alla Pia Unione. Una breve e dolce preghiera della regalità di M. fu ben presto accolta dai vescovi d'Italia e dell'estero, che la diffusero, indulgenziandola, preparando adesioni più esplicite. Giunsero quelle dei superiori generali di Ordini e Congregazioni religiose, di rettori di Atenei ed Accademie pontificie, di Seminari e dei Santuari mariani più insigni del mondo,... tutte, raccolte in grossi volumi, vengono, annualmente, presentate alla S. Sede. Pio XII concesse speciale udienza ai membri del comitato (il 29 dicembre 1946). Sotto la presidenza di Alf. M. de Sanctis, vescovo di Todi, il movimento ha aperto altri centri di propaganda in Spagna, Belgio, Canadà, Egitto, Messico, Colombia, Cina....

g) Come madre universale, sia del Creatore che delle creature, mediatrice universale, regina di tutto l'universo, M. fu *predestinata ab aeterno* da Dio: per la stessa **predestinazione singolarissima**, — come si espresse Pio IX nella bolla *Ineffabilis* e come ripete Pio XII nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* — Cristo fu predestinato Figlio di Dio (« uno eodemque decreto »). Figlio e madre, infatti, sono termini correlativi: uno non si può intendere senza l'altro. Lo stesso decreto con cui Dio determinò di mandare « il suo Figlio fatto di donna » (Rom III 15), determinò anche la « donna » che doveva essergli madre. Non si hanno perciò, a nostro modo d'intendere, due decreti « virtuali » (inclusi nell'unico eterno decreto « formale »), l'uno dei quali riguardi Cristo e l'altro M., ma si ha un unico decreto virtuale che abbraccia il Verbo Incarnato e colei nella quale questi si sarebbe incarnato.

La predestinazione di M. alla sua singolare missione fu necessariamente *anteriore* (per anteriorità logica, non cronologica) alla PREDESTINAZIONE (v.) di tutti gli altri, poichè Iddio vuole le creature a seconda del grado della loro perfezione, di modo che le creature più nobili son volute da lui prima di quelle meno nobili. Poichè la Vergine SS., quale madre del Creatore e delle creature, è ciò che vi ha di più nobile dopo Cristo, Dio dovette volerla prima di tutte le altre cose, come causa finale immediata di esse. Fu voluta da Dio (insieme con Cristo), ancor prima degli angeli, dei nostri progenitori e della permissione della loro colpa, riparata con l'Incarnazione. Sembra voluta da Dio *indipendentemente* dal peccato di Adamo (contrariamente a quanto asserisce la scuola tomistica), quantunque *in connessione* col peccato di Adamo (contrariamente a quanto asserisce la scuola scotistica). Tutte le cose create furono volute o permesse da Dio in vista di lei (insieme a Cristo) e per la maggior gloria di lei, come il regio corteo che precede e segue il Re e la regina dell'universo.

Tale predestinazione di M. fu causa, insieme con quella di Cristo, della predestinazione degli altri alla gloria del cielo. La Madonna, infatti — secondo un detto comune in m. — è causa secondaria dovunque Cristo è causa primaria. Orbene, siccome Cristo fu causa primaria efficiente o meritoria, esemplare e finale della predestinazione di tutti gli eletti alla gloria del cielo, ne segue che la Vergine SS. sia causa secondaria efficiente o meritoria, formale estrinseca (ossia esemplare) e finale della stessa predestinazione. È causa efficiente o meritoria, pel fatto che tutti gli eletti sono stati da Dio predestinati alla gloria in vista dei meriti di Cristo e di M. (meriti *de condigno* di Cristo, meriti *de congruo* di M.). È causa formale estrinseca, ossia esemplare, poichè è il prototipo, dopo Cristo, della predestinazione degli altri. È causa finale, poichè tutti gli eletti sono stati predestinati in vista della gloria di Cristo e di M.

Dal fin qui detto appare il posto centrale che occupa M. nel piano o disegno divino creativo e redentivo: posto centrale, insieme con Cristo, quantunque in linea secondaria e subordinata, indissolubilmente congiunta con lui.

BIBL. — W. F. FALLEN, *The predestination of Mary in the light of modern controversy*, in *Marian studies* 2 (1951) 178–92. — G. M. CONTI, *La predestinazione e la divina maternità di M. secondo il p. M. Angelo Volpi O. F. M. Conv.* († 1647), Roma 1947 (tesi di laurea).

h) Nella prospettiva della maternità universale di M., della sua qualità di mediatrice, corredentrice, dispensatrice delle grazie, prende largo, suggestivo sviluppo presso gli autori moderni, il tema *M. tipo della Chiesa*.

Un motivo genuinamente cristiano e assolutamente prevalente presso i Padri e gli scrittori ecclesiastici almeno fino all'VIII-IX sec., benchè lasciato tra parentesi dalla m. posteriore, è la *ecclesialità di M.*: il mistero di M. è considerato come un momento (tipico, originario, decisivo, ma sempre un momento) del mistero della Chiesa: la m. è vista come capitolo (tipico, originario, risolutivo, ma sempre un capitolo) della ecclesiologia.

1) La storia della salute ha un prologo in cielo, una realizzazione progressiva nel mondo (per chiudersi con un epilogo in cielo: il paradiso). Il prologo è il programma divino della salvezza degli uomini, ab aeterno decretato da Dio *nel suo scopo finale:* riprendere, rigenerare, ricreare in una seconda creazione, che è la Redenzione, tutti gli elementi della prima creazione, che erano stati compromessi dal peccato dei progenitori (programma di ricostruzione); decretato anche *nel suo modo di realizzazione*: predestinazione all'Incarnazione del Figlio e associazione della « donna » all'opera della ricostruzione. Come la donna, con la sua disubbidienza, aveva staccato l'umanità da Dio introducendo nel mondo il male e la morte, così, per volere di Dio, la donna avrebbe dovuto reintrodurre nel mondo la vita e riportare l'umanità ad incontrarsi col Padre, mediante la sua fede, la sua adesione amorosa al proposito di Dio (metodo del parallelismo, del contrappasso: Dio, per compiere il suo programma di salvezza, si associa come collaboratrice quella stessa umanità che aveva peccato e che egli voleva salvare). — Nel compimento storico del programma il *protagonista*, principio efficiente è Gesù, Verbo di Dio incarnato, il quale realizzò il disegno del Padre (di vera totale « redenzione », non soltanto di « liberazione » giuridica dal peccato) mediante quella prodigiosa invenzione della fantasia amorosa di Dio, che è la Incarnazione e la Passione. Lo *strumento* di Gesù, l'alleata, la collaboratrice (« necessaria », posto quel piano di Dio) è la Nuova Eva.

2) Ebbene, per quanto sembri strano, la *Nuova Eva*, la madre spirituale dei nuovi viventi risuscitati, il canale lungo il quale scende la nuova vita dalla fonte Gesù, nella letteratura dei primi secoli cristiani, non è, crediamo, primamente e direttamente M., bensì è la *Chiesa*, uscita dal costato di Gesù morente (come Eva dal costato di Adamo) e sua sposa: il celebre principio « per foeminam mors, per foeminam vita » non ha primamente e direttamente significato mariale ma ecclesiale: la « ricapitulatio » o la « ricirculatio » non è primamente e direttamente un principio mariologico bensì ecclesiologico: lo strumento, la collaboratrice che Dio si associa nell'adempimento dell'economia salvifica è primamente e direttamente la Chiesa.

3) Il programma divino di salvazione si compie nella storia per gradi, in vari momenti successivi attraverso vari personaggi e istituti, ciascuno dei quali è « precursore », « tipo », abbozzo, dei seguent

in generale, si sa che tutto il V. Test. è tipo del N. Test. e della Chiesa. Ebbene, M., nelle prospettive storico-teologiche della patristica, è vista prevalentemente come *uno di questi momenti* della realizzazione del piano salvifico. Ma, beninteso, momento caratteristico, assolutamente originale e irriproducibile, decisivo, risolutivo, necessario, avveramento perfetto, totale di tutte le incarnazioni storiche provvisorie, parziali della Nuova Eva. E pertanto ella stessa è presentata da una parte come il « *tipo* » *più completo e sublime* di quella Nuova Eva definitiva che è la Chiesa, termine ultimo del piano ricostruttore di Dio, d'altra parte tende ella stessa a *identificarsi con la Chiesa.*

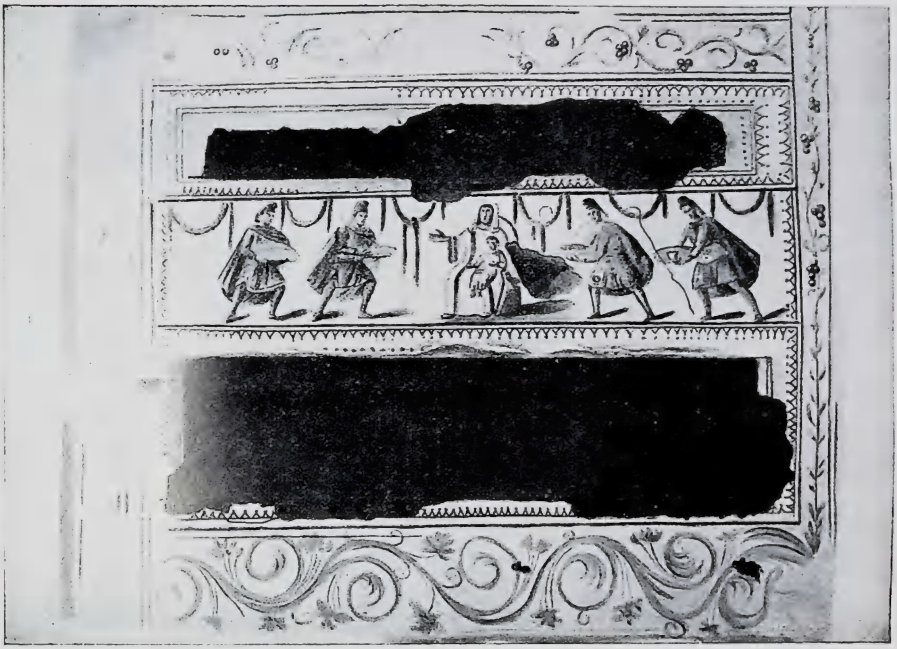
4) I Padri, con generalmente felice abbondanza, sviluppano i rapporti di *analogia tipologica* intercorrenti tra M. e la Chiesa: analogia propria come fra « tipo » e « antitipo », non solo i rapporti di analogia impropria o metaforica, o di puro simbolismo denominativo, dove, più che la speculazione teologica, domina la fantasia della pietà. Solo più tardi i teologi svilupperanno rapporti addirittura *causali* tra M. e la Chiesa: M. è « madre » di tutti i fedeli e della Chiesa, come « corredentrice », ella stessa « fonte », derivata ma vera, di grazia: il libero « sì » dell'annunciazione, la partecipazione di M. alla Passione del figlio Gesù, la ricezione dell'umanità fedele nella persona del discepolo Giovanni saranno visti come titoli della elevazione di M. alla qualità di corredentrice; nascerà allora, nel sec. IX e più ancora nei secc. XII-XIII, la moderna M., vera, autenticamente cristiana, ma, crediamo, estranea alla prospettiva generale dei Padri, presso i quali, ci sembra, i rapporti tra M. e la Chiesa sono contenuti nei rapporti fra « tipo » e « antitipo »). Tale analogia tipologica viene riscontrata:

α) *nella funzione materna* di M. e della Chiesa, che, ambedue, generano Cristo: M. « secondo la carne » e per la sua fede, la Chiesa « secondo lo spirito » e per la sua fede. Il mistero della Chiesa, per usare un'espressione oggi corrente, è il mistero della riunione dell'umanità a Dio (unione « sponsale », secondo un motivo molto caro alla Bibbia e ai Padri). Tale riunione è operata dalla Chiesa come gerarchia, in quanto offre ai fedeli i mezzi oggettivi di grazia e di rinascita, la parola di Dio, i sacramenti (da questo punto di vista i fedeli sono « figli » della Chiesa, generati da essa alla fede, alla grazia, alla salvezza), ed è operata dalla Chiesa come universale « congregatio fidelium », in quanto tutti i fedeli, laici e sacerdoti, benchè in modo diverso, sono chiamati a collaborare con Dio nel costruire, nel difendere e nell'espandere il Regno di Dio in sè e nei fratelli, nell'esercitare una maternità spirituale col portare se stessi e i fratelli alla salvezza. Ora questa unione dell'umanità alla divinità, che la maternità della Chiesa realizza e dovrà sempre realizzare in ogni istante della sua storia, si compì una volta, all'inizio, in modo privilegiato, fortissimo (assolutamente irripetibile) nella persona di Cristo, dove l'umanità si unì « ipostaticamente » alla divinità. Il luogo di cosiffatta unione (il « talamo », secondo il ricordato dizionario matrimoniale) fu il seno materno di M. E dunque il seno di M. fu il tipo più perfetto della Chiesa, fu anzi la prima Chiesa, la pietra angolare della Chiesa universale;

β) *nel carattere verginale* della maternità di M. e della Chiesa: M. e la Chiesa generano Gesù « neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo ». La verginità della maternità di M. e della Chiesa non ha soltanto il significato fisico-morale comunemente sotteso al vocabolo « verginità », ma significa anche, in dimensioni più larghe, la assoluta gratuità del dono di maternità concesso da Dio a M. e alla Chiesa: l'iniziativa della ricostruzione umana, la scelta di M. e della Chiesa come madri e dispensatrici di Gesù è opera assolutamente gratuita della libera carità di Dio (e se la sua origine è esclusivamente divina, la Chiesa è incorruttibile, concludono i Padri, poichè è indefettibile ciò che proviene soltanto da Dio);

γ) *nella cooperazione umana* all'opera divina della salvezza, offerta da M. e dalla Chiesa. La accennata gratuità della rigenerazione non significa passività umana di fronte all'iniziativa di Dio. Che anzi i Padri pongono un accento acuto sul principio che M. generò Gesù per un complesso di disposizioni morali, che essi amano riassumere nel termine di *fede, carità, ubbidienza,* adesione libera, amorosa, totale, generosa al disegno di Dio: per la sua fede e ubbidienza alla parola di Dio, M. riparò la disubbidienza di Eva, e diventò madre di Gesù, Nuova Eva. I Padri unirono in bella sintesi due serie di testi neotestamentari: da una parte i testi dove M. appare come madre di Dio secondo la carne, dall'altra i testi dove Gesù insiste nel collocare anche la madre sua M. nel gruppo dei « fedeli », dei « credenti », dunque in seno alla sua Chiesa, e richiama a tutte le anime che nulla giova la parentela carnale, per il Regno di Dio, per il quale vale soltanto aver fede e « fare la volontà di Dio » (cf. Mt XII 47–50). E i Padri, professato il singolare privilegio della maternità carnale di M., attribuiscono a M. anche una santità eccezionale, la fede, inculcata da Gesù, allo stato perfetto. Era facile concludere che *per la sua fede* M. meritò di essere scelta madre di Dio: « Beata M. quem *credendo* peperit, *credendo* concepit, *prius mente* quam ventre concipiens » (S. Agostino, *Sermo 215*, 4, PL 38, 1074). Beninteso, la « fede » di M. non fu la « causa » della generazione di Gesù, ma soltanto la « condizione » data la quale l'unica causa, Dio (o lo Spirito S.) operò in lei il prodigio. Orbene anche la Chiesa, associata a Dio, come M., nella realizzazione del disegno salvifico di Dio, come M. esercita la sua maternità nel mondo per la sua fede, per la sua adesione alla vocazione divina. E la fede di M. appare come il « tipo » più perfetto della fede della Chiesa.

5) Sviluppando questi motivi, la prima letteratura cristiana trae una conclusione a tutta prima singolare. Per la sua fede M. è una credente, una fedele. Come fedele si configura quale « discepola » di Gesù, figlia di suo figlio (mentre per la stessa fede diventò madre di Gesù). E la sua grandezza morale, più che nella maternità carnale, consistette proprio nella sua fede, nella sua generosa risposta all'appello di Dio (come insegna Gesù nel contesto già citato): « *Beatior* M. percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi .... Sic et materna propinquitas nihil Mariae profuisset nisi *felicius* Christum corde quam carne gestasset » (S. Agost., *De s. virgin.* 3, PL 40, 398); « *plus* est Mariae discipulam fuisse Christi quam matrem fuisse Christi » (Id., *Sermo Denis.* XXV, 7, ed. Morin, *Miscell. agost.*, p. 162 s). Ora, come discepola di Gesù per la fede, M. è un *membro della Chiesa* e dunque *inferiore alla Chiesa*: « Sancta



Madonna con Bambino e i re Magi. (Affresco nel cimitero di Domitilla) (III sec.).

Madonna con Bambino e un profeta. (Affresco nelle catacombe di Priscilla) (sec. II).

Madonna con Bambino. (Affresco nel coemeterium maximum a Roma).

Figura di Maria (in servizio nel tempio di Gerusalemme) incisa su una lastra di marmo bianco, trovata a S. Maximin in Provenza.

La S. Famiglia. (Frammento proveniente dal Camposanto dei Tedeschi in Roma).

Maria. (Particolare del musaico dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore in Roma) (v. illustrazioni di S. Giuseppe).

Madonna con Bambino seduta sulla tomba di una vergine. (Affresco nel cimitero di Priscilla) (sec. III).

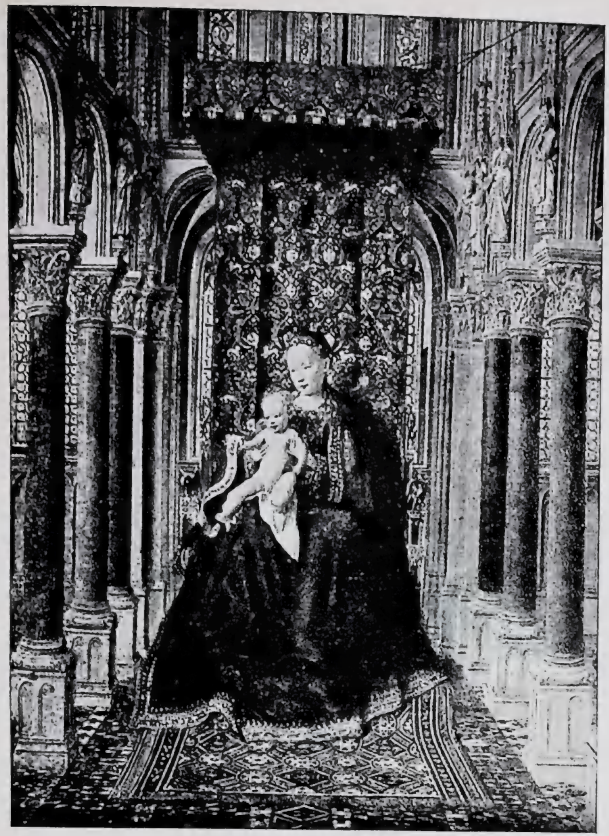
Volto in encausto della Vergine (sec. V), in una tavoletta due volte rifatta, che si trovava sul tabernacolo della chiesa di S. Francesca Romana, portata dall'Oriente da Angelo Frangipane.

Madonna con Bambino
tra i SS. Felice e Adautto e una matrona romana.
(Affresco nelle catacombe di Commodilla)
(sec. VI).

Musaico in S. Maria della Navicella a Roma (sec. IX).

Musaico (sec. XIV) nella basilica di S. Marco, Venezia.

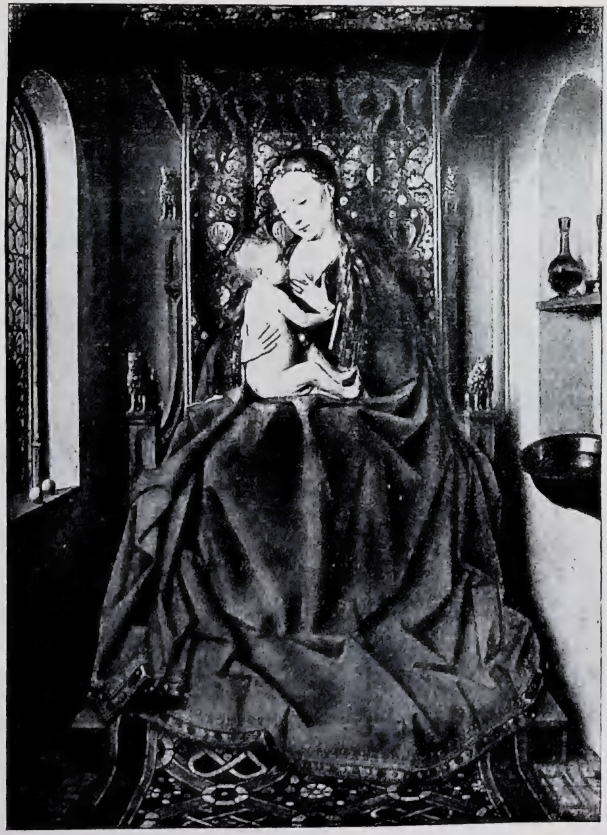
Pannello in musaico del vestibolo di S. Sofia in Costantinopoli, recentemente scoperto (figura centrale).



Van Eyck: Parte Centrale di un trittico. (Museo di Dresda). (Fot. Alinari).

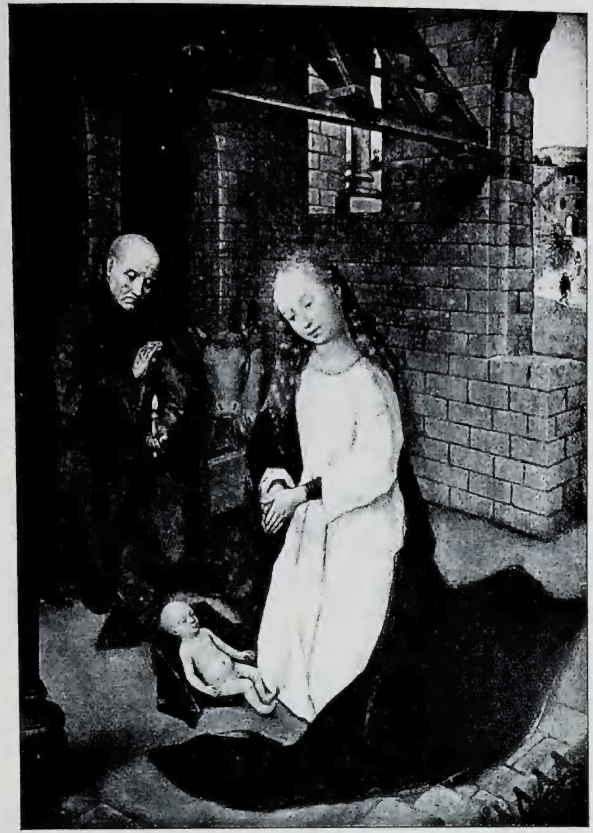
La Vergine nella chiesa. (Museo di Berlino).

Particolare dell'annunciazione. (Museo de l'Ermitage, Leningrado).



Van Eyck: (Istituto Staedel, Francoforte).

Van Eyck: Particolare del politicco di Gand (aperto).



Hans Memlinc: Particolare della Natività. (Museo delle arti decorative, Colonia).

Hans Memlinc: Madonna di Martin van Nieuwenhove (1487). (Ospedale di S. Giovanni, Bruges).

M., beata M., sed *melior* est Ecclesia quam M. Quare? Quia M. portio est Ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum » (Id., *l. c.*). Senonchè M., membro della Chiesa, per la sua qualità di credente, è un membro talmente « sovreminente » per la grandezza della sua fede e della sua santità che, anche come membro, diventa il « tipo » (qui si deve intendere anche « paradigma », modello) più perfetto di ogni membro della Chiesa.

6). M. è tipo della Chiesa tanto eccellente che già presso i primi Padri, specialmente in Oriente a partire almeno dal sec. IV, *tende a identificarsi con la Chiesa stessa:* non solo è tipo della Chiesa ma è la Chiesa. Di lei e della Chiesa si elabora una certa comunicazione degli idiomi, una pericoresi. Questo motivo compare anche in documenti più antichi: in alcuni monumenti iconografici, nell'epitafio di Abercio, forse già in Apoc XII, M. è la Chiesa o, quanto meno, è pressochè impossibile decidere se vi è indicata la Chiesa o M. Così M. si configura come la personificazione della Chiesa, della stirpe umana al suo fastigio, cioè nel momento in cui accetta l'invito di Dio di unirsi a Dio.

7) Questi pensieri hanno nei Padri infinite variazioni, applicazioni e sviluppi, che forse, a tutta prima, potranno lasciare l'impressione di allegorismi capricciosi e di accomodazioni artificiose, mentre, se si penetrano e si organizzano, si troverà che sono appieno consonanti col senso generale della Rivelazione cristiana. E non si creda che l'ecclesialità di M. sia pregiudizievole per la sua dignità incommensurabile, irriproducibile, che anzi viene salvaguardata dal fatto di essere situata al suo vero posto nel piano divino della salute; nè esclude gli altri motivi che la m. posteriore metterà in luce (come la corredenzione mariale), che anzi li insinua e li fonda nella stessa dottrina ecclesiologica, che ha possibilità di sviluppo a perdita di respiro. E si troverà pure che quel tema è fecondissimo di suggerimenti e di suggestioni pratiche per la spiritualità cristiana, poichè, se M. è il « tipo » perfetto della Chiesa, è con ciò stesso l'« esemplare » perfetto in scala umana del fedele della Chiesa, che dovrà sentire di essere chiamato, come M., ad associarsi a Dio nel costruire il Regno di Dio, nel far nascere Gesù in sè e nei fratelli e farlo crescere fino alla misura della sua piena maturità, e dovrà sentire il dovere di rispondere all'appello di Dio con la stessa spiritualità di M.

Del resto questi rilievi gioveranno, non fosse altro, a ronderci guardinghi nell'utilizzare in m. le testimonianze mariane dei Padri.

Bibl. — La documentazione patristica dei pensieri suesposti ormai è sostanzialmente raccolta e vagliata in ottimi studi recenti, come Al. Müller, *Ecclesia M. Die Einheit Marias un der Kirche*, Freib. i. d. Sch. 1951, che conduce l'indagine fino al 431; cf. Y. M. J. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, in *Rev. des sc. philos. et théolog.* 38 (1954) 3-38, che si rifa soprattutto al Müller, completandolo, talora correggendolo nell'interpretazione. — La Chiesa (v.) realizza gli stessi privilegi di M.: tempio di Dio, vergine e madre, colomba ripiena di Spirito S., nuova Eva fonte di salvezza, madre della vita, immacolata, nuovo paradiso previsto fin dalle origini da Dio...: tale è la tesi svolta da J. Tyciak, *Magd und Königin. Gedanken zur Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi*, Freib. i. Br. 1950, riedizione di uno studio apparso nel 1940. H. Rahner approfondisce il concetto. Vi è un parallelismo tradizionale Eva-Maria-Chiesa; nella tradizione M. è considerata come tipo della Chiesa e la Chiesa in vista di M.: la Chiesa è la « Maria der Weltgeschichte ». Gli aspetti del parallelismo sono: l'immacolata (la donna che trionfa del serpente), vergine, madre di Dio (la Chiesa con la parola genera in noi il Logos), madre dei credenti, crescenza spirituale, donna forte, donna dell'Apocalisse (*M. und die Kirche*, Innsbruck 1950). Per quanto questo tema sia ricco di suggestioni, ci pare che presso molti autori sia ancora torturato dalle vaghezze e dalle artificiosità della teologia simbolica, (ad es., del parallelismo Eva-Maria si parla talvolta come se i Padri avessero posto la proporzione: Eva: Maria — Adamo: Cristo. I Padri trattano dei due rapporti, ma lasciandoli isolati, senza porre tra essi una uguaglianza. La « Nuova Eva », sposa del « nuovo Adamo » non è M., che è piuttosto rappresentata come il « nuovo paradiso », bensì la Chiesa: cf. S. Agostino, *Serm. 22*, 10; *195*, 2, PL 38, 154, 1018; *De gen. contra man.* II, 37, PL 34, 215 e s; S. Leone M., *Serm. 63*, 6, PL 54, 356.....) e che, insomma, non possa ancora sostituire il tema della maternità div. come primo principio della m. — Invece p. O. Semmelroth crede di trovare nella concezione di M. - tipo (Urbild) della Chiesa il principio fondamentale della m. e quindi la spiegazione più radicale dei privilegi di M. e della sua posizione nel piano della salvezza. Il centro della nuova economia non è il Cristo fisico, ma il Cristo totale; e, dunque, il primo privilegio di M. non è di essere madre del Cristo fisico, ma tipo del Cristo totale, della Chiesa. Da tale principio resta comandata anche la natura della corredenzione di M., la quale non è obiettiva e non contribuisce, con la Redenzione di Cristo, alla costituzione del tesoro obiettivo di grazia e di meriti salvifici (la Redenzione « attiva » di Cristo è unica e non ebbe collaboratori), ma è del tipo di quella della Chiesa, Cristo totale: cioè la Chiesa, e M. tipo della Chiesa, è causa della Redenzione non come causa efficiente bensì come causa *recettiva*, in quanto collabora « oggettivamente », « attivamente » non già a « creare » il tesoro dei meriti redentorii, bensì ad « accogliere » e a distribuire il tesoro unicamente creato da Cristo (*Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950); cf. M. Krinkels, in *Ned. kath. Stud.* 47 (1951) 225-32. Il Semmelroth attribuisce ai Padri la sua tesi circa la maternità di M. rispetto al Cristo totale e la corredenzione di M., ma non sa fornire che un testo oratorio, d'altronde non pertinente, di S. Pier Crisologo (*Sermo 140*, PL 52, 576 A). Di questa tesi (p. 219, 224 s) neanche il Müller non sa dare alcuna referenza patristica. Di fatto « i Padri non pensano di attribuire a M. una funzione nella Redenzione (nè a titolo di « corredentrice », neppure a titolo di rappresentazione dell'umanità sul Calvario e di accettazione della salute in nome dell'umanità), nè una funzione di maternità spirituale e di causalità, nell'ordine della grazia, rispetto alla Chiesa. Può ben essere che siffatte idee [della m. attuale] derivino della teologia dei Padri per successivi sviluppi, ma si deve dire che esse non rientrano nella prospettiva immediata dei Padri » (Congar, *l. c.*, p. 8 s): esse appartengono a un altro momento del pensiero cristiano. Si sa che il tema M. madre dei fedeli e della Chiesa comincia ad apparire nella seconda metà del sec. VIII con Ambrogio Autperto e s'impone soprattutto e partire dal sec. XII. (È nullamento lo stesso S. Bernardo non osava ancora chiamare M. sua madre, perchè con tale nome non l'avevano invocata S. Ambrogio, S. Agostino, v. P. Aubron, *La mariologie de S. Bernard*, in *Rech. de sc. relig.* 74 [1934] 577). Cf. gli studi storici di H. Holstein, A. Müller, G. Frénaud, H. Barre, in *Marie et l'Eglise*, « Bull de la Soc. franç. d'études mar. » vol. I, 9 (1951); Congar, *l. c.*, p. 9, n. 14. — Le stesse osservazioni valgono anche per la conce-

zione ancora più ardita del pallottino p. H. M. Köster. Solo Cristo dà agli uomini la filiazione adottiva divina, ma M., persona umana, compie presso di lui una funzione, che egli, non avendo personalità umana, non può compiere, cioè esprime al Figlio di Dio la solidarietà, la «accettazione» del dono di Dio a nome di tutta l'umanità. E questa accettazione è un termine essenziale alla «salvezza», la quale, infatti, è un'alleanza che suppone due termini: da una parte Dio che dona, dall'altra l'uomo che riceve (*Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950; *Das theologische Gewissen und die marianische Frage*, in *Theol. u. Glaube* 40 [1950] 393-422: sullo sviluppo del dogma, specialmente in m. e sulla devozione mariana condizionata dalla nuova concezione della figura di M.). — In favore di Köster si pronuncia A. P. Walkenbach, *Novi conatus circa mariologiam*, in *Marianum* 12 (1950) 292-98 (come Köester, spiega la corredenzione mariana col compito «recettivo» di M. nel «matrimonio» tra il Figlio di Dio e l'umanità). È prevedibile che da queste speculazioni, debitamente maturate, saldate coll'edificio del dogma cattolico e purgate dalle intemperanze degli inizi, saranno illuminate nuove dimensioni del prodigioso mistero di M.

Per altre referenze, interpretazioni, sviluppi del tema ci limitiamo a citare alcuni autori recenti. H. Koch, *Virgo Eva-Virgo M.*, Berlin-Leipzig 1938. — A. Feuillet, *Marie et la nouvelle création*, in *Vie spirit.* 81 (1949) 456-65: l'oracolo di Isaia e il racconto lucano dell'annunciazione rivelano il posto centrale di M. nella «nuova creazione» (I Cor V 17). — Gregorio di Gesù Crocif., *Lugar que ocupa M. en el Cuerpo mistico*, in *Est. marianos* 5 (1946) 271-91. — G. Montagne, *The concept of Mary and the Church in the Fathers*, in *Amer. eccl. Review* 123 (1950) 331-37. — Ch. Journet, *La Vierge est au coeur de l'Eglise*, in *Nova et vetera* 1950, p. 39-95. — L. M. Marvulli, *M. madre del Cristo mistico*, in *Miscell. franc.* 48 (1948) 33-50, 191-222, 436-49. — K. Delahaye, *Maria, typus der Kirche*, in *Wissensch. u. Weish.* 1949, p. 79-92: dottrina patristica sulla maternità verginale della Chiesa e di M. e rapporti dell'ecclesiologia con la m. — *La Ste Vierge figure de l'Eglise*, Paris 1946 (Cahiers de la Vie spir.), di vari autori. — J. Congar, *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, in *Mél. de sc. relig.* 7 (1950) 277-92: circa l'opinione (sorta sulla fine del sec. XI, sviluppata nei secc. XIV-XV) che solo M. avrebbe conservata la fede durante i giorni della morte di Cristo (v. la teologia occamista della Chiesa sussistente in una sola anima), opinione scartata quando si dovette combattere la tesi protestante sulla visibilità formale e sulla perpetuità della Chiesa. L'autore esclude che la prima apparizione di Gesù risorto avvenisse a M. — Id., *Le Christ. Marie et l'Eglise*, Bruges 1952. — A. Piolanti, *M. et Ecclesia*, alcuni aspetti delle relazioni tra M. e la Chiesa illustrati dagli scrittori mariani del sec. XII, in *Euntes docete* 4 (1951) 325-38. — *Marie et l'Eglise*, cit. sopra, 2 voll. (1951-1952), di vari autori. — *M. und die Kirche*, in «Liturgie u. Mönchtum. Laacher Hefte», 8 (1951). — R. Laurentin, *Marie et l'Eglise*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 295-305, e *Bibliogr. critique sur M. et l'Eglise*, in *Marie et l'Eglise* cit. I (1951) 145-52: rassegna delle recenti pubblicazioni sull'argomento.

B) **I singolari privilegi di M.** In vista della sua singolare missione, Iddio concesse alla SS. Vergine privilegi del tutto singolari, alcuni dei quali riguardano l'anima, altri il corpo ed altri il composto, ossia l'anima e il corpo insieme.

a) ***I privilegi dell'anima di M.*** sono: l'immunità dalla colpa, sia originale che attuale, e la pienezza della grazia.

1) L'immunità della Vergine SS. dalla colpa originale, ossia l'*Immacolata Concezione*, è un dogma definito da Pio IX l'8 dicembre 1854. M. fin dal primo istante della sua personale esistenza (ossia, fin dal primo istante in cui l'anima sua fu unita al corpo), venne preservata da Dio, in previsione dei meriti di Gesù suo Figliuolo, dall'incorrere la colpa d'origine (v. Peccato originale).

Questo dogma deve aver una base nelle fonti rivelate. Quale? dove? si disputa fervidamente. Piace a molti credere che nel protovangelo (Gen III 15) viene solennemente preannunciata una *speciale* e *illimitata inimicizia*, una *opposizione piena e continua* fra il diavolo, ossia il peccato, e la donna, identificata con M., quella medesima opposizione che vi sarebbe stata fra il diavolo e Cristo: tale opposizione non sarebbe stata *piena e continua* se, sia pure per un istante della sua esistenza, la Vergine SS. fosse stata soggetta al peccato originale, ossia al diavolo. Inoltre, nel protovangelo viene predetta una piena vittoria della donna sul demonio: tale vittoria non sarebbe stata piena se il demonio, sia pure per un solo istante, avesse trionfato su di lei col peccato. Così, accettata l'interpretazione mariologica del protovangelo, vi si trova contenuta in modo formale implicito la verità dell'Immacolata Concezione (v. sopra, II C a).

Essa fu ricavata anche dall'analisi del saluto rivolto dall'angelo a M.: «Ave, o piena di grazia, il Signore è con te, tu sei benedetta fra le donne!» (Lc I 28). La Vergine SS. viene proclamata piena di grazia, congiunta con Dio, benedetta fra le donne, sempre, senza limite di tempo: cosa impossibile se in lei, sia pure per un solo istante, vi fosse stato il peccato, che è opposto alla grazia, disgiunge da Dio ed è fonte di maledizione. (Altri osserva essere almeno dubbio che il κεχαριτωμένη del testo lucano significhi una tale «pienezza» di grazia da far pensare all'Immacolata Concezione; v. sopra, II D b).

Più chiaramente la Tradizione cristiana ha riconosciuto prima in modo implicito e poi in modo sempre più esplicito questo insigne privilegio mariano. L'ha riconosciuto in modo implicito, specialmente nei primi secoli, acclamando la Vergine vera e degna madre di Dio, dotata di purezza singolarissima, di santità totale. L'opposizione che ebbe questo privilegio da parte di alcuni dottori sorgeva dalla difficoltà di conciliarlo con l'universalità della Redenzione di Cristo. Ma si tenga presente che la Redenzione può essere di due specie: *liberativa*, rialzando uno dopo che è caduto, e *preservativa*, impedendo che cada. Ebbene, la Vergine SS. fu redenta con Redenzione preservativa, e perciò in modo più sublime, affinchè poi potesse cooperare col Redentore divino alla Redenzione liberativa di tutti gli altri uomini.

Siffatto privilegio, del resto, è convenientissimo per la Vergine, poichè senza di esso non sarebbe stata una *degna madre di Dio*, dal momento che l'ignominia della madre si sarebbe riflettuta sul Figlio. Inoltre, senza un tale privilegio, non sarebbe stata una *degna corredentrice del genere umano*, poichè in qual modo avrebbe potuto degnamente cooperare a rialzare gli altri dalla caduta se ella stessa fosse stata soggetta alla medesima?

Bibl. — Il progressivo chiarificarsi di questa verità rivelata fino alla sua definizione, e, avvenuta la definizione, la sua giustificazione teologica, sono legate a memorabili dispute che qui si lasciano soltanto intravvedere nella nota bibliografica. — Fr. de Sola, *La Immaculada Concepción*, Barcellona 1941, studio storico, dommatico, liturgico. — Evaristo della Vergine del Carmelo, *El debito del pecado original en M.*, in *Estudios marianos* 5 (1946) 298-308. — B. Ocerin Jauregui, *Exención del debito y del « fomes peccati » en la V. María*, in *Verdad y Vida* 5 (1947) 419-51. — E. Longpré, *La Vergine Imm.*, Milano 1948. — M. L. G. des Lauriers, *Immaculée Conception*, in *Vie spirit.* 81 (1949) 495-500: M. è la perfettamente e perpetuamente « salvata », come il figlio suo è il perfetto Salvatore. — M. Jugie, *L'Imm. Conception dans l'Ecriture S. et dans la tradition orientale*, Roma 1952. Jugie insiste sul racconto dell'annunciazione più che sul protovangelo e conclude che la S. Scrittura non è muta circa la Imm. Concez., ma contiene « espressioni che suggeriscono questa verità, la reclamano e perfino la formulano in certo modo in termini positivi e quasi equivalenti » (p. 54). Esamina poi la « santità originale » (non già la Imm. Concez.) di M. nella tradizione orientale dei primi secoli (la dottrina immacolista soffre tra l'altro della mancanza di precisione circa la natura del peccato originale; del resto gli antichi autori non esitano ad attribuire a M. imperfezioni morali; eppure M., benchè appartenente al genere umano adamitico, è considerata dagli orientali come separata da tutti gli uomini per formare con Cristo e per Cristo il punto di partenza della salvezza), dei secc. IX-XV (favorevole alla tesi immacolista più che non si creda, pur senza le precisioni scolastiche; sulla fine del periodo, per i contatti con l'Occidente e specialmente coi dottori domenicani, alcuni orientali avanzano riserve contro il privilegio mariano; da notare che Nic. Cabasila sembra il primo a darci una descrizione sistematica di M. come tipo ideale di umanità), e della Chiesa greco-russa dalla Riforma ad oggi (la dottrina dell'Immacolata si fa più confusa soprattutto per il carattere polemico « antipapista » di molti scritti; permangono le imprecisioni sul peccato originale; talora, per strano abbaglio, l'imm. concezione è scambiata con la concezione verginale; per alcuni autori, M. fu purificata dalla macchia originale quando lo Spirito S. discese in lei, secondo il racconto dell'annunciazione). — J. Duhr, *Evolution du dogme de l'Immac. Conception*, in *Nouv. Rev. théol.* 73 (1951) 1013-32: l'evoluz. del dogma non si riattacca alla Bibbia, ammenoché non si ammetta di essa un « senso spirituale » (tipico? plenione? l'autore non dice). — J. Goicoechea, *Proceso hist. del dogma de la Imm. Concepción*, in *Verdad y Vida* 5 (1947) 149-69. — L. di Fonzo, *Storia del dogma dell'Immac.*, in *Ecclesia* 13 (1954) 160-66. — F. S Mueller, *Die Unbeflechte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Ueberlieferung*, in *Gregor.* 16 (1935) 74-96, 225-51, 17 (1936) 82-115. — P. Krüger, *Die Frage der Erbsündlichkeit der Gottesmutter im Schriftum des Jahob v. Serugh*, in *Ostkirchl. Studien* 1 (1952) 187-207. — N. Ladomerszky, *Il dogma dell'Imm. Conc. nella Chiesa greca dopo la separazione*, in *Unitas* 2 (1947) 183-200: a partire dal sec. XVI il dogma venne progressivamente negato. — A Van de Wal, *Het dogma van de Onbevlekte Ontvangenis in de Russische Kerk*, in *Christ. Oosten en Her.* 3 (1950-51) 92-105. — C. Stano, *De mente S. Antonii Patavini quoad Imm. Conceptionem*, in *Miscell. francesc.* 40 (1940) 245-60. — Eg. Magrini, *Conc. Imm. e immortalità nella dottrina di S. Bonaventura*, in *Antonianum* 25 (1950) 207-22 (S. Bonav. dalla morte di M. trae argomento per negare la sua Imm. Concez.). — S. Eupizi, *Il pensiero di Tommaso d'A. riguardo al dogma della Imm. Conc.*, Varallo Sesia 1941. — G. de Rosa, *Importante problema di esegesi tomistica*, in *Marianum* 10 (1948) 133-59: contro Friethoff e Vosté, sostiene che S. Tommaso, almeno a partire dal commento al III delle Sent., negò l'Immac. Concezione per salvare la necessità e universalità della Redenzione. — C. Balić, *De debito peccati originalis in B. V. Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Joh. Duns Scotus*, in *Antonianum* 16 (1941) 205-52, 317-72. — Francesco da Leire, *La doctrine des théologiens sur l'Imm. Conception de 1250 à 1350*, in *Est. francisc.* 3 (1952) 181-203 ss : i teologi di Parigi del sec. XIII conoscono la vera dottrina dell'Immacolata ma la rigettano. Raim. Lullo ne è il primo difensore conosciuto a Parigi. — Cf. Fr. de Guimaraens, stesso titolo, in *Etudes franc.* 4 (1953) 23 ss: a Oxford, pur nel disaccordo, pare più favorita la sentenza negativa; a Parigi, con Pietro Auriol, si inclina verso la sentenza affermativa. — H. Fr. Davis, *Our Lady's Conception: a mediaeval manuscript*, in *The clergy Review* 30 (1948) 85-95: un testo immacolista di Nicola da S. Albano. — *Joa. de Polliaco et Joa. de Neapoli quaestiones disputatae de Imm. Conceptione*, ed. C. Balić, Sebenico 1931. — C. Piana, *La controversia della Concezione della Vergine nella Chiesa bolognese nel medioevo*, Firenze 1941. — E. Buytaert, *The Immac. Conception in the writings of Ockham*, in *Franc. Studies* 10 (1950) 149-63 (Occam non afferma la Imm. Conc. ma la giudica possibile). — A. Braña Arrese, *De Imm. Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saec. XIV*, Roma 1950 (4 teologi francescani: Petrus Thomae, Antonius Andreae, Guillelmus Babionis, Johannes Vitalis). — C. Schmitt, *La controverse allemande de l'Imm. Conception. L'intervention et le procès de Wigand Wirt O. P.* (1494-1513), in *Arch. francisc. histor.* 45 (1952) 397-450. — J. M. Delgado, *Exención del debito según los mariologos españoles de 1600 a 1650*, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 501-626 (sistemi di Velasquez, Prudencio, Saavedra). — Ch. Sericoli, *Immac. B.M. Virginis Conceptio juxta Xisti IV constitutiones*, Roma 1945. — Bernardino da S. Giov. Rotondo, *S. Laurentius a Brundusio et Immac. Conceptio*, Isola del Liri 1939. — P. Sagües, *Doctrina de B. V. Conceptione apud p. Lud. de Carvajal O. F. M.* († *1552*), in *Antonianum* 18 (1943) 141-270. — R. Pazzelli, *L'Imm. Concez. di M. in p. Fr. Bordoni T.O.R.* (*1595-1671*), Roma 1951: la dottrina immacolista del Bordoni, espressa in tre trattati (uno edito nel 1664) si fonda principalmente sul fatto della credenza convalidato dall'intervento della S. Sede e dei concili. — G. Bosco, *Intorno ad un carteggio inedito di Ambrogio Caterino*, in *Memorie domenicane* 67 (1950) 103-21, 137-66, 233-66 (raccolta di lettere del Caterino, † 1553, ed altri docc. concernenti la controversia circa la festa della Imm. Concez.). — Id., *L'Imm. Concezione nel pensiero del Gaetano e del Caterino*, Firenze 1952: l'attività del Caterino a Siena nel 1528-29 per sopire l'opposizione dei Domenicani alle decisioni prese da Siena in favore dell'Immac. Concezione.

La certezza della Imm Concez. si consolidò trionfalmente nei secc. XVII-XIX (lo strano decr. del S. Ufficio del 1644 che proibiva l'espressione « Imm. Concez. » e la sostituiva con « Concez. della Vergine Immacolata », dovette essere dettato soltanto da ragioni disciplinari contingenti e, del resto, fu tosto seguito da una disposizione di Alessandro VII, 1661, che ristabiliva l'antico uso) e maturò la definizione dommatica del 1854. Con la enciclica *Ubi primum* (2-II-1849) Pio IX, dal suo esilio di Gaeta, chiedeva a tutti i vescovi del mondo cattolico che gli significassero quale fosse la loro pietà nonché quella dei loro fedeli verso l'Imm. Concezione di M., e, principalmente, che cosa pensassero della definibilità del privilegio mariano. Il card. Lambruschini interpretava le speranze del popolo cristiano

scrivendo a Pio IX: « la Santità V. non arriverà giammai a risanare il mondo, se non promulgando il domma dell'Imm. Concezione. Questa definizione restituirà il significato delle altre verità e allontanerà gli animi dalle deviazioni e dagli errori dei naturalisti da essi seguiti »; cf. R. Hedde, *Marie Immaculée, rempart de la foi catholique*, Paris 1924, p. 122. Già nel sec. XVIII, S. Leonardo da Porto Maurizio, in una lettera ad un vescovo d'Italia (autografo nel Ritiro di S. Bonaventura al Palatino in Roma), dopo aver narrato quanto aveva fatto per diffondere quelle speranze, conchiudeva: « Che vogliamo più? Facciamo, dunque, orazione acciò lo Spirito Santo inspiri nostro Signore (Benedetto XIV) ad abbracciare con fervore un' opera di sì gran rilievo, da cui dipende la quiete del mondo ». Il desiderio dell'apostolo ligure fu tenuto vivo specialmente dai suoi confratelli, i quali, sui primi del sec. XIX, tentarono un'altra via per la realizzazione di esso. Giuseppe d'Alberòla, procuratore generale dei Frati Minori, profittando dell'amicizia che passava tra l'Ordine Benedettino (cui apparteneva Pio VII) e il Francescano, chiese a Pio VII il privilegio per i Frati Minori di dire nel prefazio della Messa della Concezione: *Et te in Conceptione Immaculata*. Pio VII il 17 maggio 1806 accordava il privilegio. Nei trent'anni seguenti tutte le diocesi, tutti gli Ordini religiosi seguivano l'esempio dei Minori: chiesero ed ottennero lo stesso privilegio. Gregorio XVI concedeva ai Francescani di inserire nelle Litanie: *Regina sine labe originali concepta*.

Pio IX riceveva nel suo esilio di Gaeta petizioni da tutte le parti del mondo. Nella ricordata enciclica non nascose il suo personale sentimento: « Ci arride fortemente la speranza che la Vergine — i cui sommi meriti l'esaltano al disopra di tutti i cori degli angeli sino al soglio della divinità (S. Gregorio M.), e che con la forza del suo piede schiacciò il capo dell'antico serpente, e, fatta da Dio mediatrice fra Cristo e la Chiesa, liberò il popolo cristiano da grandi calamità, dalle insidie e dall'impeto di tutti i nemici attentanti alla sua vita — vorrà, col suo amplissimo materno affetto e col suo eccellentissimo e potentissimo patrocinio presso il Signore, dissipare le nostre tristissime, luttuosissime vicissitudini e acerbissime angustie... ».

Più di 500 vescovi, cardinali, patriarchi risposero che essi e i loro fedeli aspettavano con ansia il trionfo della Imm. Concezione. Di questa consultazione, che fu chiamata un concilio per iscritto (Malou, *L'Immaculée Conception*, Bruxelles 1857, II, p. 339), S. Leonardo da Porto Maurizio aveva dato la prima idea, sollecitando, per consiglio del card. Imperiale, ambasciatori, cardinali, teologi, illustri personalità a manifestare parere favorevole per la attesa definizione, come narra egli stesso nella lettera citata.

L'8 dicembre 1854, nella basilica di San Pietro, presenti 200 vescovi, Pio IX proclamava il domma mariano *ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum*. Da quel giorno si rinnovava la cristiana disciplina; s'innalzavano nuovi templi e si consolidavano i pericolanti; si divulgava la divozione al Cuore di Gesù; cresceva l'amore per M; si moltiplicavano i sodalizi della carità; fiorivano i Congressi internazionali eucaristici e mariani; l'autorità pontificia fortemente si consolidava e la definizione dell'Immacolata apriva la via alla definizione dell'infallibilità pontificia (1870): cf. enciclica di Pio X, *Ad diem illum* (2 febbraio 1904). — *Le encicleche di Pio IX, Pio X, Pio XII sull'Imm. Conc.*, Milano, Vita e Pens. 1954, con introduz. di E. Caggiano.

2) Conseguenza immediata dell'immacolato concepimento è l'***immunità di M. dal fomite della concupiscenza,*** ossia da quella disordinata inclinazione dell'appetito sensitivo al piacere che previene la ragione o ne contrasta l'impero. Infatti la Concupiscenza (v.) è una delle conseguenze del Peccato originale (v.), dal quale fu immune la Vergine: in lei quindi fu sempre la più piena, la più completa armonia, interna ed esterna, tra appetito sensitivo ed appetito razionale.

3) Dalla preservazione dal peccato originale consegue ancora la ***immunità di M. da qualsiasi peccato attuale (santità negativa).*** Così ha creduto sempre la Chiesa (cf. conc. Trident., sess. VI, can. 23). Tre cose concorsero a rendere moralmente impossibile alla Vergine SS. qualsiasi peccato: una speciale Provvidenza di Dio che vegliava per tenerle lontane le occasioni; la pienezza di grazia e di aiuti di cui Dio la favoriva; l'esenzione dal fomite della concupiscenza per cui le passioni non prevenivano mai la ragione. Sicchè la vita di M. in terra fu come quella dei Beati in cielo.

4) Oltre la santità negativa fu in M. una ***santità positiva*** costituita dalla ***pienezza della grazia:*** fin dal primo istante della sua esistenza, l'anima di M. ricevette un grado di grazia certamente superiore a quello ricevuto da qualsiasi Santo (e, pensano alcuni pii autori, superiore anche al volume di grazia totalizzato da tutti i Santi insieme al termine della loro esistenza terrena). Questa grazia di M. crebbe di continuo, fino al termine della sua vita terrena, sia mediante il continuo esercizio di opere buone, sia mediante la recezione di alcuni sacramenti, quali il Battesimo e l'Eucarestia. E M. potè crescere in grazia, pur essendone « piena » fin dal primo momento, perchè insieme alla grazia cresceva in lei di continuo anche la capacità di riceverla.

Fu anche ripiena di virtù, dei doni, delle beatitudini e dei frutti dello Spirito Santo, poichè tutte queste forme soprannaturali accompagnano sempre la grazia di cui M. fu piena, costituendone la corte.

5) La Vergine SS. ebbe anche i ***carismi*** o grazie *gratis datae*: la parola della sapienza, la parola della scienza, il dono della fede, il dono delle guarigioni, il dono dei miracoli, il dono della profezia, il discernimento degli spiriti, il dono delle lingue e il dono dell'interpretazione (cf. 1 Cor XII 7-10). Questi carismi ella, come insegna S. Tommaso (*S. Th.*, III, q. 27, a. 5), ebbe tutti in *abito;* ebbe poi anche in *atto* tutti quelli che erano convenienti alla sua condizione e alla sua missione.

L'intelletto di M. ebbe certamente una eccellente scienza *acquisita,* una eccellente scienza *infusa,* proporzionata alla sua missione; e probabilmente ebbe anche, in qualche importante momento della sua vita, in modo transitorio, la scienza *beata,* ossia la Visione beatifica (v.), poichè ciò che, probabilmente, fu concesso agli altri (a Mosè, a S. Paolo), dovette essere concesso anche a lei.

Questi privilegi, più che dimostrati uno per uno sulle fonti della rivelazione, sono postulati come applicazioni dei suesposti principii della m. (v. I D).

Bibl. — B Ravagnan, *De Mariae plenitudine gratiae*, in *Marianum* 4 (1942) 42-56. — G. Rozo, *Sancta Maria mater Dei, seu de sanctificatione B. Mariae V. vi divinae maternitatis*, Milano, Ancora. — P. E. Vadeboncoeur, *Quelle est cette outrance? La Pleine de grâce*, in *Rev. de l'Univ. de Ottawa* 16 (1946) 209-26: sostiene contro L. Baudiment (*Année théol.* 1945, p. 105 ss) che M. sorpassa in santità tutti i Santi riuniti. — G. Alonso,

Naturaleza y fundamentos de la gracia de M., in *Est. marianos* 5 (1946) 11-110. — Nella stessa rivista, numerosi articoli sulla grazia di M. (S. Gutierrez, *La plenitud de gracia de la SS. Virgen*, p. 105-204; G. R. de Yurre, *La maternidad divina y la gracia santificante*, p. 111-46; G. Bover, *La gracia de la divina maternidad*, p. 147-64; Elias de la Dolorosa, *Virtutes y dones de Espiritu S. en la SS. Virgen*, p. 205-48; R. Rabanos, *La gracia carismatica de M.*, p. 249-70. — *Saintete de Marie* (Bull. de la Soc. franç. d'études mar.), Paris 1948. — Y. Trublar, *Das mystische Leben der Mutter Gottes*, in *Gregorianum* 31 (1950) 5-34 (l'unione trasformante in M.). — Gabriele di S. M. Maddalena, *Aspetti e sviluppi della grazia in M. SS. secondo la dottrina di S. Giov. della Croce*, in *Riv. di vita spir.* 5 (1951) 52-70. — Pedro de Alcantara, *La redención de M. según el p. Tomas Fr. de Urrutigoyti*, in *Verdad y Vida* 9 (1951) 47-84. — J. A. de Aldama, *El valor dogmatico de la doctrina sobre la immunitad de pecado venial en Nuestra Señora*, in *Arch. teol. de Gran.* 9 (1946) 53-67. — A. M. Carré, *De l'annonciation à la dormition, ou le mystère de la « lucidité » de Notre Dame*, in *Vie spir.* 76 (1947) 676-84: il progresso di M. nella conoscenza soprannaturale. — A. Martinelli, *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis*, Roma 1950 (l'autore crede che M. godesse fin dal primo istante dell'esistenza l'uso di ragione, conferitole con una « scientia per se infusa »). — Id., *De obiecto et extensione scientiae infusae quam B. V. Maria creditur habuisse in primo existentiae suae momento*, in *Marianum* 12 (1950) 389-98 (crede più probabile che M. nel primo istante avesse soltanto la scienza degli oggetti soprannaturali).

b) ***I privilegi del corpo di M.*** furono: la nobiltà d'origine, la perfetta complessione e la bellezza.

1) Il corpo di M. ebbe *origine nobilissima* perchè discendente dalla regia stirpe di David (Mt I 1) e dalla stirpe sacerdotale di Aronne (Lc I 36).

2) Dovette avere anche *complessione perfettissima*, pieno equilibrio di tutti gli elementi corporali, immune da qualsiasi malattia.

3) Il corpo di M., infine, fu dotato di *bellezza perfetta*, specialmente perchè in essa si rifletteva tutto lo splendore celestiale dell'anima sua.

c) ***I privilegi del composto***, cioè dell'anima e del corpo insieme, sono due: la verginità perpetua e l'assunzione in anima e corpo al cielo.

1) M. fu ***sempre vergine***, prima, durante e dopo il parto, come ha definito la Chiesa nel concilio V generale di Costantinopoli e nel concilio Lateranense sotto Martino I.

La verginità *prima del parto*, ossia il verginale concepimento di Gesù, venne negata dagli empi discepoli di Ebione (v.), di Carpocrate (v.) e di Cerinto (v.). La verginità *nel parto* venne negata specialmente dall'eretico Gioviniano (v.). La verginità *dopo il parto* venne negata da Apollinare, Bonoso di Sardica, Elvidio, Giovinianо.... (v.).

La verginità di M. prima del parto viene insegnata espressamente da S. Matteo (I 18 ss) e da S. Luca (cf. G. M. Roschini, *Mariologia*, III, p. 308-357), i quali ci dicono che M. concepì N. S.G. Cristo per *opera diretta* dello Spirito Santo. Era poi conveniente che un Dio non venisse concepito se non da una vergine purissima, e che, se una vergine doveva concepire, concepisse un Dio.

La verginità di M. nel parto vien insinuata dalla testimonianza di S. Matteo il quale (I 22-23) applica alla nascita di Gesù la celebre profezia di Isaia: « Ecco che una vergine [rimanendo vergine] concepirà e darà alla luce un figlio..... » (Is VII 14). Anche S. Luca ci fa comprendere che il parto della Vergine SS. non fu un parto comune, poichè ella stessa prestò al suo divin Figlio tutte quelle cure che sogliono prestarsi dagli altri ai neonati (II 6). E perciò, come un puro raggio di luce attraversa un cristallo senza lederlo, anzi, comunicandogli il suo splendore, così il Verbo Incarnato, vera luce del mondo, passò attraverso la sua SS. madre, non solo senza arrecarle nocumento alcuno, ma irradiandola della sua luce divina.

La verginità di M. dopo il parto, e quindi perpetua, si prova pel fatto che ella, come risulta dalle parole rivolte all'angelo, era consacrata a Dio con un voto di verginità, il quale la legava per tutta la vita. I cosiddetti Fratelli di Gesù (v.), di cui si parla nel Vangelo, sono i suoi cugini: con tale termine vengono generalmente designati i « cugini » nella S. Scrittura. Circa il passo: « Giuseppe non la conobbe *fino a che* non ebbe dato alla luce il suo figliolo *primogenito* » (Mt I 25), è necessario tener presente che le parole « fino a che » — come afferma S. Girolamo (lib. I Comm. in c. I Matth., PL 26, 25) — non sempre importano mutamento di azione per il tempo avvenire, come, per es., allorchè diciamo che Iddio durerà « fino a che » dura il mondo. La parola « primogenito » poi era una parola legale usata per designare il « primo » tra i figli, sia che fosse seguito da altri, sia che non lo fosse: significa *ante quem nullus*, non già necessariamente *post quem et alii*. — Cf. Denz.-B. n. 91 (lettera di papa Siricio, 392), 144 (lettera a Flaviano di papa Leone M., 449), 214 (can 2 del conc. Costantinop. II ecum. V, 553), 55 ss (can. 2 del conc. Lateranense del 649), 708 (conc. Fiorentino, 1438, *Decr. pro Jacob.*) — J. A. de Aldama, 'Αειπάρθενος, in *Est. ecl.* 21 (1947) 487-89: l'espressione applicata a M. (= sempre vergine) risalirebbe alla 2ª metà del sec. IV. — J. C. Plumpe, *Some little-known early witnesses to Mary's « virginitas in partu »*, in *Theolog. Studies* 9 (1948) 567-77.

2) Il secondo privilegio mariano riguardante il composto è l'***assunzione psicosomatica*** di M. al cielo al termine della sua vita terrena: verità definita solennemente da Pio XII l'1 nov. 1950, dietro il comune desiderio di tutta la Chiesa, sia docente che discente (v. Hentrich-De Moos, *Petitiones de Assumptione corporea B. Mariae in caelum ad S. Sedem delatae...*, Romae 1945, in 8 gr., pp. XLIV – 1964 e XVI – 1110); AAS 42 (1950) 753-73 (*Munif. Deus*): cf. p. 782 s (consultazione della Chiesa), 784-92 (discorso, 2-XI-1950, a cardinali e vescovi presenti a Roma per la definizione), 793-95 (ufficio dell'Assunta).

Pare ad alcuni che la S. Scrittura provi una tale verità col protovangelo (Gen III 15), nel quale la Vergine SS. viene associata a Cristo nel trionfo *totale* sul demonio. Orbene, tra le opere del demonio, oltre al peccato, vi è anche la morte (I Giov 3). La Vergine SS. quindi fu anche associata a Cristo nel trionfo sulla morte, mediante la sua assunzione in anima e corpo al cielo. La quale può dirsi rivelata in modo formale, implicita (come parte nel tutto) nel *totale* trionfo di Cristo e di M. sul demonio che è rivelato in modo formale ed esplicito.

Un altro fondamento scritturistico dell'assunzione corporea di M. è trovato da alcuni nel saluto dell'angelo: « Ave, o piena di grazia, il Signore è teco, tu sei benedetta fra le donne » (Lc I 28). Quella pienezza di grazia, e quindi l'immunità dal peccato, come ha già definito la Chiesa, si estende a tutta la vita di M. fin dal primo istante della sua esistenza terrena. Essendo esclusa dalla colpa, doveva essere anche esclusa dalla pena, ossia dalla maledizione: « ritornerai in polvere » (Gen III 16-19), dall'impero della morte, o non morendo, oppure risorgendo ad imitazione del suo divin Figlio.

Nella Tradizione la certezza assunzionistica guadagnò sempre più terreno fino a divenire universale nella coscienza cristiana della Chiesa discente e docente (v. nota bibliografica).

Anche alla ragione poi l'assunzione di M. appare convenientissima sotto tutti gli aspetti. Tre cose, infatti, esigevano un tale trionfo: la piena gloria di Cristo, la piena gloria di M., la piena gloria del cielo.

Bibl. e complementi. È a dire che l'unica « prova » certificante del fatto dell'Assunzione è la definizione dogmatica del Magistero eccles. straordinario. Esso ci impone di credere che l'Assunzione di M. è « inclusa » nel *depositum fidei* (consegnato alla Tradizione e alla Scrittura), anche se, occorre onestamente riconoscerlo, le consuete categorie teologiche non sono ancora in grado di insegnarci « come vi sia inclusa » e « come ne possa essere scientificamente ricavata ». Più ancora che attorno all'Imm. Concezione, ci fu fervidissima battaglia dottrinale nello stesso campo cattolico attorno alle « fonti » e alla « definibilità » dell'Assunzione. Di questo travaglio memorando, glorioso anche là dove fu smentito dalla definizione e sommamente fecondo di nuove idee per il rinnovamento della metodologia teologica, qui non possiamo che fornire un'eco attraverso una nota bibliografica.

1) Sulle fonti bibliche dell'Assunzione. — v. Mariologia biblica, sopra, I C. — L. G. de Fonseca, *L'Assunzione di M. nella S. Scrittura*, in *Biblica* 28 (1947) 321-62. — N. Dominguez, *La Asunción en la S. Escritura*, in *Unitas* 1950, p. 712-26. — A. Bea, *La S. Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione*, in *Civ. Catt.* 1950-IV, p. 547-51. — N. Assouad, *Tace dell'Assunta la Bibbia?*, Napoli 1950: l'autore, difendendo con ardore la pluralità del senso letterale della Bibbia, vi trova contenuta l'Assunz. — Th. Kaptein, *Het dogma van de tenhemelopneming van M. en de h. Schrift*, in *Stand. van Maria* 28 (1952) 185-94, 273-81. — M. de Tuya, *El N. Test. y el misterio de la Asuncion de la Virgen*, in *Ciencia tomista* 77 (1950) 84-104. — A. Rivera, *El argumento escriturístico en la bula « Munif. Deus »*, in *Est. bibl.* 10 (1951) 145-63. — P. Peinador, *La salutation angelica* [Lc I 28] *como argumento escriturístico en la bula « Munif. Deus »*, in *Marianum* 14 (1952) 197-210: il passo non prova l'Assunzione come l'Imm. Concez.; per l'Assunz. non fornisce un « argomento scritturistico ». — B. Mariani, *Nuovi testi biblici in favore dell'Assunzione*, in *Euntes docete* (1948) 179-94: comparazione di Sal XVI 10, Atti II 25-36, XIII 35-38, Lc I 35. — G. Boissonnette, *The XII chapter of the Apocalypse a. Our Lady's Assumption*, in *Marian studies* 2 (1951) 170-77. — J. H. Crehan, *The Ark of Covenant*, in *The clergy Review* 1951, p. 301-11: l'epist. agli Ebrei, i Padri apostolici, Ireneo, Ippolito, Origene, Gregorio Taumat., Ilario di Poitiers non fecero dell'Arca un'applicazione tipologica all'Assunzione, che invece si accenna in Crisippo ed Esichio. Si può credere che la tipologia mariana assunzionista dell'Arca apparve verso la fine del sec. IV, e apparve perchè già di fatto si credeva nell'Assunzione. Due generazioni più tardi si sviluppa la letteratura dei *Transitus*, la quale non è la radice della credenza assunzionista ma soltanto uno dei suoi frutti popolari. Per 3 o 4 secoli quella credenza dovette essere una di quelle « propositiones quiescentes in anima » di cui parla Scoto. — K. Zeller, *Corpora sanctorum. Ein Studie zu Mt XXVII 52 s*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 71 (1949) 385-465: interessante e magistrale studio sui santi risuscitati al momento della Risurrezione di Cristo. Il parallelismo con la Assunzione di M., taciuto nei primi secoli, si fa luce con Pascasio Radberto. Il fatto s'inquadra nella manifestazione della gloria totale di Cristo; anche il privilegio mariano vi rientra e perde il suo carattere di arbitraria singolare eccezione a una regola. — A. Winklhofer, *Corpora sanctorum*, in *Theol. Quartalschr.* 133 (1953) 210-17, invita a non legare il testo mattaico alla questione dell'Assunzione. — v. sotto, n. 3, discussioni sulla definibilità dell'Ass.

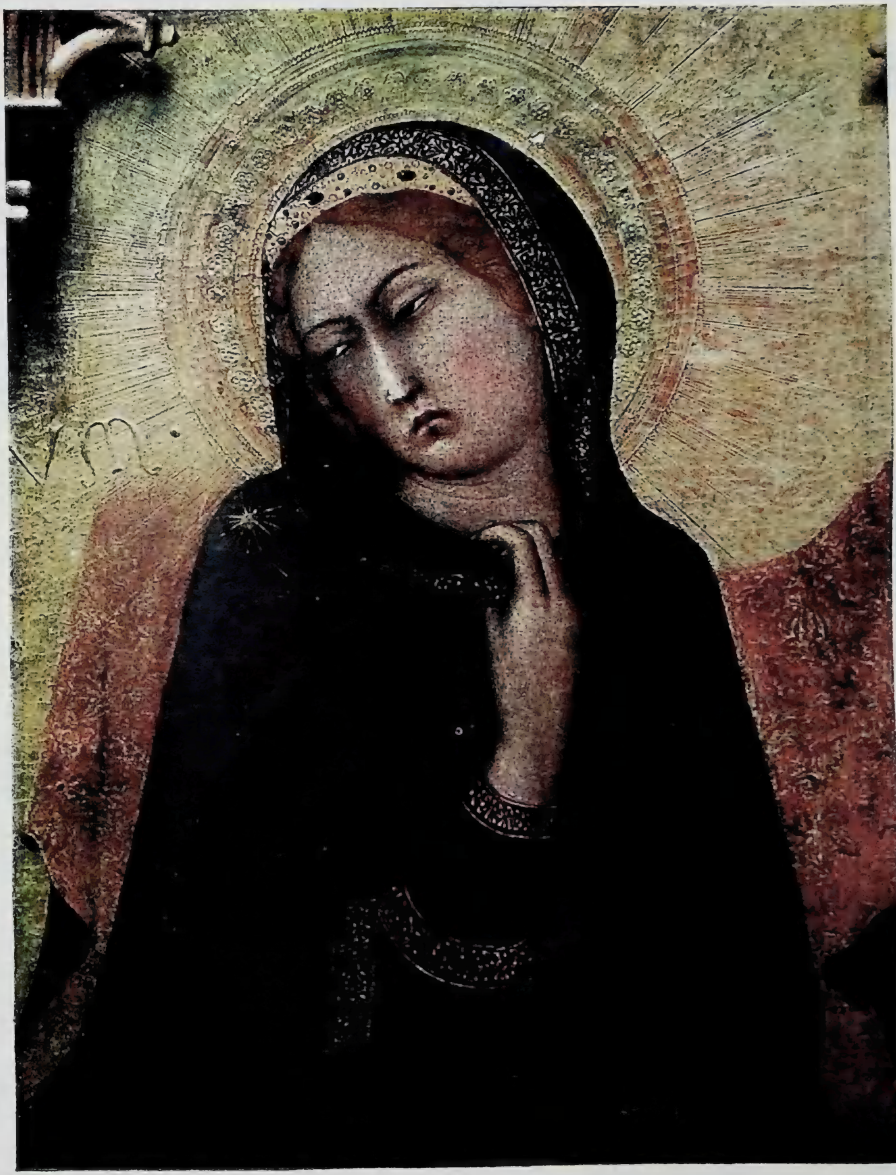
2) Sulla Tradizione assunzionistica. — C. Balič, *Testimonia Assumptionis B. Virg. Mariae ex omnibus saeculis*. I, prima del conc. di Trento, Roma 1948, nella *Bibliotheca Assumptionis B. V. Mariae* (fondata da C. Balič, Roma): esaminando i testi preefesini, in particolare gli apocrifi orientali, l'autore osserva a buon diritto che il pseudo-Giovanni e i suoi imitatori riflettono l'imperfezione della teologia del tempo circa i novissimi. Quando essi pongono il corpo della Vergine in « paradiso » e la sua anima in cielo, essi intendono parlare del corpo vivente, cui concedono una specie di felicità provvisoria prima del giudizio finale, mentre l'anima di M., pur vivificando il corpo, in qualche modo lo sorpassa per godere in Dio. Nessuno degli apocrifi dubita della morte di M., che anzi descrivono ampiamente il suo transito. Tra il conc. di Efeso e S. Giov. Damasceno, i libri liturgici orientali affermano la morte e la risurrezione della Vergine. Le omelie dei secc. VII-VIII ne sviluppano le ragioni teologiche. I teologi bizantini, poi, fino al sec. XV insistono sulle « convenienze » dell'Assunzione, fondate sui privilegi di M. e soprattutto sulla divina maternità. Le Chiese monofisite concordano su questi punti, mentre i siri e i nestoriani rimangono più vaghi. L'Occidente è più riservato: molti teologi, anche il pseudo-Agostino, prima del sec. XIII manifestano dubbi sull'Assunzione. Tuttavia gli apocrifi latini riflettono, sia pure sotto forma maldestra, le convinzioni dei fedeli del tempo, che gli scolastici poi s'approprieranno: questi con la riflessione teologica renderanno comune la credenza assunzionista. Il fenomeno di questa credenza non sembra che si possa spiegare con una tradizione apostolica orale: è il complesso del dogma mariano che, sotto l'assistenza dello Spirito S., permetterà alla Chiesa di giungere alla definizione dell'Assunzione. — R. J. Hesbert-E. Bertaud, *L'Assomption de N. Dame. Textes choisis*. I (dalle origini al sec. XVI), Paris 1952: trascurando gli apocrifi, la raccolta si apre con la testimonianza di Modesto. — J. M. Bover, *Testimonios asuncionistas anteriores al siglo VII* Barcellona 1947 (discorso): si insiste sulle testimonianze di S. Epifanio e di S. Gregorio Nisseno. — E. R. Smothers, *S. Epiphanius and the Ass.*, in *Amer. eccl. Review* 125 (1951) 355-72. — A. Dufourcq, *Comment s'éveilla la foi à l'Immac. Conception et à l'Assomption au V et VI siècles*, Paris 1946 (nella polemica pelagiana, nestoriana. È da notare che forse il movimento di anime il quale intravvede la Immacolata dipende dal movimento dei devoti che attribuiscono a Giov. Battista lo stesso privilegio, v. S. Agostino, *Serm. 293*, 12, PL 38, 1335). — J. Bruns, *Traces of faith in the Ass. among the eastern Fathers of the first six cent.*, Roma 1951. — O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem*, Roma 1946; cf. P. Legodma in *Rev. españ de teol.*

7 (1947) III–19. Il Faller, criticando le posizioni del Jugie, risale dal sec. VIII, quando l'Ass. è certamente professata, verso le origini, e mostra che la dottrina assunzionistica è attestata, più o meno chiaramente, anche prima della metà del sec. IV; la possibilità di una tradizione apostolica esplicita rimane aperta. Perchè il silenzio dei secoli precedenti, nei quali non si conosce nessuna festa, nessun santuario speciale in onore dell'Assunta? perchè, risponde il Faller, M. era intimamente unita a Cristo nel culto cristiano. E il silenzio dei teologi anteriori a Epifanio sull'Ass. si spiega per il fatto che la loro attenzione, occupata nelle grandi controversie trinitarie, non poteva consacrarsi alla mariologia senza aver prima consolidata la cristologia. Del resto il silenzio non fu sterile: durante quei secoli i Padri professarono 5 dottrine (la ricapitolazione di Eva in M., la maternità div. di M., la sua verginità, la sua perfetta unità col Figlio, l'onore speciale reso a lei da Gesù) nelle quali era obiettivamente implicitamente contenuta la dottrina assunzionistica, che sarà già matura con S. Giov. Damasceno. — B. Capelle, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*, in *Ephem. liturg.* 63 (1949) 5-26: secondo alcuni (Jugie, Faller), il più antico testimonio dell'Assunzione sarebbe una omelia di Timoteo di Gerus. (PG 86, 237–53. qui seguita da un'altra omelia attribuita a Timoteo di Antiochia). Secondo Capelle, le due omelie sono di uno stesso autore probabilmente bizantino, cui appartengono anche tre omelie attribuite a S. Atanasio; l'autore dovette vivere tra il sec. VI e il sec. VIII; la sua autorità è minima, poichè le sue conoscenze teologiche sono rudimentali e fa un uso indiscriminato di apocrifi; egli stesso si sarebbe nascosto a bella posta sotto almeno tre pseudonimi (Timoteo di Gerus., Timoteo di Antiochia, Atanasio); del resto la sua allusione alla sorte della Vergine non giustifica la deduzione che ne trae il Faller; sicchè, « se le nostre conclusioni sono esatte, occorrerà liberarci finalmente dall'*illusione* che l'Assunzione corporea della Vergine sia un fatto trasmesso dalla tradizione ». Lo studio di critica letteraria è magistrale, definitivo, contro Jugie e soprattutto Faller (*De priorum saeculorum silentio*, cit.), il quale pretese di aver trovato in Timoteo di Gerus. (da alcuni gratificato del titolo di « vescovo »), situato tra la fine del IV sec. e l'inizio del V sec., quel « missing link » di cui i teologi avevano bisogno per elaborare un argomento di tradizione in favore dell'Assunzione. Ma la conclusione teologica di Capelle (secondo il quale la fede nell'Assunzione fu un « postulato » della coscienza cristiana, fiorito dal « rispetto delicato » dei cristiani verso la maternità divina, una specie di « istinto volontario », senza fondamento nella « tradizione »; spetta alla Chiesa decidere se da un tale « istinto volontario » si possa « dedurre il fatto » dell'Assunzione e dichiarare se questa deduzione equivale a una proposizione rivelata) merita gravi chiose. — Id., *Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge*, in *Analecta Bolland.* 67 (1949) *Mél. P. Peeters*, I, p. 21-48 (un testo di cui lo stesso Giovanni di Tessalonica si è servito). — Id., *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*, in *Rev. de théol. anc. et méd.* 12 (1940) 209-35: dimostra che tre testi del *Transitus* derivano da una stessa fonte greca, βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας che risale almeno al sec. VI. — Id., circa il valore testimoniale della orazione *Veneranda*, v. sotto n. 6. — M. Garcia Castro, *Los apocrifos asuncionistas*, in *Ciencia tomista* 77 (1950) 145-75. — L. Brou, *Restes de l'homélie sur la dormition de l'archèv. Jean de Thessal....*, in *Arch. f. Liturgiewiss.* 2 (1952) 84-93. — A. C. Rusch, *Assumption theology in the « Transitus Mariae »*, in *Amer. eccl. Review* 123 (1950) 93-110: il valore teologico delle idee che ispirarono gli apocrifi. — Id., *Scriptural text a. the Ass. in the « Transitus Mariae »*, in *The cath. bibl. Quarterly* 12 (1950) 367-78. — H. Lausberg, *Zur literarischen Gestaltung des « Transitus B. Mariae »*, in *Histor. Jahrbuch* 72 (1953) 25-49. — L. Carli, *Giov. Tessalonicese e l'Assunzione di M.*, in *Marianum* 4 (1942) 1-9. — J. Bover, *La Asunción de M. en el « Transitus Mariae » y en Juan de Tesalonica*, in *Est. eccles.* 20 (1946) 415-33: gli apocrifi presuppongono un archetipo che deve risalire al sec. IV e, attraverso una tradizione orale, collegarsi con S. Giovanni evang. — P. Bellet, *Teodosio de Alejandria y su omilia copta sobre la Asunción*, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 243-66. — L. Carli, *La morte e l'Ass. di M. SS. nelle omelie greche dei secc. VII–VIII*, Roma 1941. — S. Alameda, *La desorientación asuncionista de los siglos VIII-XIII y sus causas* in *Estudios marianos* 6 (1947) 203-21: esaminati gli scritti anteriori al pseudo-Girolamo, la celebre epistola *Cogitis me* di Pascasio Radberto (di cui analizza la dottrina con qualche nota su S. Martino di Leòn, † 1203), e gli scritti posteriori (fra cui i sermoni attribuiti a S. Ildefonso di Toledo, Notkero, Fulberto di Chartres, S. Odilone, S. Pier Damiani, S. Anselmo, S. Bernardo e altri Cistercensi del sec. XII), osserva: « malgrado il suo straordinario amore per la Vergine, guidato dal suo rispetto per la tradizione e dal suo attaccamento alla Sede apost., l'Ordine benedettino, allontanandosi dagli apocrifi e dalle leggende, moderò il suo istinto di pietà e si astenne, per orrore dell'esagerazione e delle favole, dall'affermare come certo il mistero dell'Assunzione corporale della Madre di Dio ». — G. Quadrio, *Il trattato « De Assumptione B. M. Virginis » dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Roma 1951: l'autore tenta di determinare l'origine del trattato, il contesto liturgico e teologico nel quale sorse, la sua dottrina circa l'Ass., la sua influenza sulla teologia latina. Fino al sec. XVI questo trattato, di eccezionale importanza, fu attribuito falsamente a S. Agostino. L'autore crede che esso sorse nell'ambiente carolingio, scritto da Alcuino. Le sue fonti liturgiche (romana, gallicana, mozarabica) e teologiche dei secc. VII-IX connettono l'Ass. di M. con la sua maternità div., integrità verginale e incommensurabile santità. Ma la credenza nell'Ass. non potè maturare finchè si credette che l'oggetto di fede fosse soltanto quello esplicitamente contenuto nella Bibbia e nella Tradizione. È merito del pseudo-Agostino aver fatto osservare ai teologi che quelle fonti di Rivelazione sono gravide di verità autentiche, benchè non esplicitamente affermate: tale è la Ass. di M., che è strettamente connessa con verità esplicitamente rivelate. Questo pensiero visse, dal sec. IX al sec. XII, in contrasto con la teologia ufficiale dominata dal pseudo-Girolamo e dalla convinzione che non si potesse sorpassare l'affermazione o il silenzio dei Padri. Ma trionfò nel sec. XIII e regnò incontrastato a partire dal sec. XIV. La datazione del Quadrio non trova consenziente H. Barré, il quale pone il trattato verso l'inizio del sec. XII (*La croyance à l'Ass. corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, in *Bull. de la Soc. franç. d'ét. mariales*, Paris 1950, p. 63-123). — C. Piana, *Traditionis gallicae saec. XII-XIV ignota documenta de Virginis Assumptione*, in *Francisc. Stud.* 11 (1951) 145-72. — M. Gordillo, *L'Assunzione corporale della SS. Vergine madre di Dio nei teologi bizantini (secc. X-XV)*, in *Marianum* 9 (1947) 64–84: contro Jugie, sostiene che non vi fu una tesi avversa alla glorificazione corporale di M. — L. Mangini, *L'Assunzione di M. secondo tre teologi bizantini*, in *Sapienza* 3 (1950) 441-54: Greg. Palamas, Nic. Cabasilas e Isid. Glabas nella loro ricca teologia mariana difendono l'Assunzione; il Cabasilas sviluppa anche la mediazione mariana. — A. M. Landgraf, *Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Ma-*

riens, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 69 (1947) 345-53. — P. Glorieux, *Alain de Lille docteur de l'Assomption*, in *Mél. de sc. relig.* 8 (1951) 5-18 (il commento al Cantico dei Cant., dove Alano fornisce alcune ragioni che saranno riprese nella *Munific. Deus* e un sermone inedito per l'Assunz., Parigi, Nouv. acq. lat. 335, 115 v. -117). — H. Weiswеiler, *Abaelard und die leibl. Aufnahme Mariens*, in *Scholastik* 25 (1950) 235-47: Abel. non è del tutto negativo circa l'Assunzione, che anzi è più affermativo di molti suoi contemporanei e successori. — N. J. Ryan, *The Assumption in the early english pulpit*, in *Theol. Studies* 11 (1950) 477-524. — I. Ruidor, *La Asunción corporal de M. a los cielos en los escritores ecles. de la primera mitad del siglo XII*, in *Est. ecl.* 25 (1951) 343-60. — C. Piana, *Assumptio B. V. Mariae apud scriptores saec. XIII*, Roma 1942. — G. Wellstein, *Die Einstellung der alten Cistercienser zum Geheimnis der leibl. Aufnahme Mariens in den Himmel*, in *Cist. Chron.* 55 (1948) 194-211. — M. E. Welliens, *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, in *Coll. Ord. Cist. Ref.* 13 (1951) 30-51. — R. M. Huber, *St Anthony on the Assumption.*, in *Amer. eccl. Review* 116 (1947) 371-76. — B. Aperribay, *La Asunción de la Virgen según S. Antonio*, in *Verdad y Vida* 4 (1946) 697-710. — G. M. Roschini, *Il pensiero di S. Tommaso sull'Assunzione corporea di M.*, in *Acta Pontif. Acad. S. Thomae Aq.* 12 (1946) 106-28. — F. Vacas, *La Asunción de la SS. Virgen y St Tomas de Aq.*, in *Unitas* 23 (Manila 1950) 726-46. — L. Ciappi, *Il pensiero di S. Tommaso d'Aq. sull'Ass. corporea di M. SS. al cielo*, in *Marianum* 14 (1952) 413-42. — L. M Puech, *Assumptionis B. V. Mariae ad mentem Scoti demonstratio*, in *Antonianum* 23 (1948) 133-37 (la prova si trae dal fatto che M. fu perfettissimamente redenta). — A. Deneffe-H. Weiswеiler, *Gualterii Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O.F.M. Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, Münster i. W. 1952[2]: le due dispute scolari riflettono lo stato della dottrina nel periodo 1246-76. — A. Emmen, *Mariologische ideeën bij Willem van Ware*, in *Studia cath.* 21 (1946) 134-72. — G. Girotto, *Corrado di Sassonia e l'Ass.*, in *Studi franc.* 47 (1951) 17-34. — R. de A. Cintra, *A Assunção de N. Senhora segundo os escolasticos da idade media*, in *Rev. ecl. Brasileira* 10 (1950) 86-98. — G. Marocco, *Nuovi documenti sull'Assunzione del mediocvo latino*, in *Marianum* 12 (1950) 399-459: testi di Paolo diacono († c. 799), di Godescalco di Limburg († 1098) e di altri meno noti. — M. Zugaj, *Assumptio B. M. Virginis in « Arbor vitae crucifixae Jesu » (a. 1305) Fr. Ubertini de Casali*, in *Miscell. franc.* 46 (1946) 124-56. — A. Emmen, *La doctrine de l'Ass. dans les Pays-Bas jusqu'à la fin du XVI s.*, Congr. mar. du Puy-en-Velay 1949, Paris 1950, p. 101-24 (estratto). — M. Gordillo, *La Asunción de M. en la Iglesia española*, in *Razón y Fe* 144 (1951) 25-38. — P. Giuliao, *N. Senh. de Assunção no pensamento portugues*, in *Broteria* 1950, p. 574-92. — M. Caldentey Vidal, *El primer monumento teologico asuncionista en romance*, in *Verdad y Vida*, gen.-sett. 1948, p. 305-15, circa il libro *Benedicta tu in mulieribus* (prima metà del sec. XIV) della scuola lullista, primo trattato teologico in volgare sull'Assunzione, forse anteriore al *Tratado* di Juan Manuel. — C. Balič, *Codices mss. de las bibliotecas españolas en torno a la muerte y Asunción de la Virgen*, ivi p. 245-61, scoperta di c. 150 mss. dei secc. XII-XIII che contengono 170 sermoni sulla Assunzione. — M. Garcia Miralles, *El mistero de la Asunción en S. Vicente Ferrer*, in *Rev. españ. de teol.* 11 (1951) 65-79. — H. Barré, *Le témoignage de S. François de Sales sur l'Ass. corpor. de Marie*, in *Marianum* 13 (1951) 292-305 (secondo il Santo, M. morì per amore del figlio suo e per amore fu risuscitata). — S. Tromp, *Doctrina S. Roberti card. Bellarmini de Assumptione*, in *Marianum* 13 (1951) 132-47. — T. M. Bartolomei, *Relazione dottrinale tra la bolla « Munif. Deus » e il pensiero del Suarez sull'Assunzione*, in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 334-58: gli argomenti della bolla si ritrovano in Suarez. — Simeone della S. Famiglia, *La escuela teologica salmantina y la Asunción de M.*, in *Monte Carm.* 1947, p. 125-63. — Bonaventura da Mehr, *Predica di S. Giuseppe da Leonessa* († 1612) per la Assunzione, testo inedito, in *Coll. franc.* 20 (1950) 367-78. — *Tractatus de immortalitate B. V. Mariae* a cura di C. Balič, Roma 1948, opera anonima, scritta dopo il 1707, forse dal gesuita spagnuolo Ignazio de Comargo († 1722), parte di una più ampia *Vita B. V. Mariae* (ms. nella bibliot. dell'univ. di Salamanca): l'autore anonimo si sforza di sostenere la concezione immacolata passiva di M. da S. Anna senza opera dell'uomo, la creazione di M. nello stato di giustizia originale per grazia di Cristo e ne trae come conseguenza la sua immortalità; l'autore, criticato dall'editore (pp. I-XC), è uno dei primi che sostenga la non-morte di M. (Per il Balič, la morte e l'Assunzione di M. sono ugualmente attestate dalla fede della Chiesa vivente, perciò conclude che, se questa fede si misconosce dalla tesi immortalista, non si potrà più invocare in favore della tesi assunzionista, p. VII). — Contrario all'immortalità somatica della Vergine è invece B. Beverini, *De corporali morte Deiparae*, edito dallo stesso Balič, Roma 1950, nella stessa « Biblioth. Assumpt. ». — A. M. Santonicola, *L'Assunzione di M. V. e la mente di S. Alfonso*, Alba 1950. — M. Laros, *Kard. Newman und das « neue Dogma »*, in *Neue Ordnung* 5 (1951) 6-26 (Newman e la devozione mariana; i criteri newmaniani circa il progresso dogmatico applicati all'Assunzione; i laici fedeli e il progresso dogmatico). — A. Lana, *L'Assunzione di M. Dissertazioni teologiche*, a cura di V. Ottazzi, Vicenza 1951[2]. — J. Ternus, *Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage*, Regensburg 1948. — G. Geenen, *L'Assomption et les Souv. Pontifes. Faits, documents et textes*, in *Angelicum* 27 (1950) 327-55. — J. M. Hermans, *Naar de dogma-verklaring van M.'s Tenhemelopneming*, in *Stand. van Maria* 26 (1950) 184-91, 327-33: l'origine storica del movimento assunzionista e le sue vicende specialmente nel conc. Vaticano. — J. M. Bover, *Proceso historico-teologico de la creencia asuncionista*, in *Rev. españ. de teol.* 8 (1949) 601-16 (una tradizione orale assunzionista è sottintesa nella letteratura apocrifa: solo una siffatta tradizione può spiegare la persuasione contemporanea dell'Assunzione). — E. M. Burke, *Doctrinal development a. the Assumption of Our Lady*, in *Amer. eccl. Review* 116 (1947) 389-61.

La credenza assunzionistica, nei nostri tempi universale e formissima sul fatto della risurrezione anticipata e glorificazione corporea della SS. madre di Dio e madre nostra, diede origine a una massa imponente di *Petitiones* pubblicate da Gugl. Hentrich-Rod. Gualt. de Moos (Città del Vat. 1945): *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*; cf. F. S. Mueller in *Gregorianum* 27 (1946) 110-35; Archangelus a Roc, in *Collect. francisc.* 14 (1944) 260-311; sulla letteratura da essa suscitata, F. Cavallera, *Une somme sur l'Assomption*, in *Bull. de littér. eccl.* 1947, p. 157-65. Qualcuno ebbe il malo gusto di pensare che il movimento petizionistico non fosse spontaneo e quindi significativo della credenza cristiana, ma fosse dovuto a qualche manovra (quale interesse, mai, l'avrebbe suggerita? Il movimento petizionistico fu « organizzato » perchè era « sentito »; e chi potrebbe credere che fu « fatto sentire » perchè venne « organizzato »?).

Di questa credenza ormai trionfante era segno la stessa sconfinata letteratura assunzionistica degli ultimi anni: cf. O. Casado, *Boletin asuncionista*, in



Simone Martini: Particolare dell'annunciazione.

Cimabue. (Basilica inferiore di S. Francesco, Assisi).

Pietro Lorenzetti: Madonna col Figlio e i santi Francesco e Giovanni evangelista. (particolare). (Chiesa inferiore di S. Francesco, Assisi).

Guido da Siena. (Palazzo pubblico, Siena).

Matteo di Giovanni. (Pinacoteca di Siena).

Giovanni di Paolo. (Pinacoteca di Siena). (Fot. Alinari).

Sano di Pietro. (Pinacoteca di Siena).

Andrea Mantegna. (Accad. Carrara, Bergamo).

Lorenzo di Credi. (Pinacoteca Vaticana).

Stefano da Zevio o da Verona: La rosa mistica. (Pinacoteca comunale di Verona).

Ephem. mariol. 1 (1951) 131-71; J. Olazaran, *Bibliogr. asuncionista*, in *Razón y fe* 144 (1951) 147-75; G. M. Roschini, *L'Assunzione. Rassegna bibliogr. di alcuni scritti recenti*, in *Marianum* 13 (1951) 306-18... Ne erano segno i numeri speciali dedicati all'Assunzione dalle riviste teologiche prima e dopo la definizione: ad es., *Estudios marianos* 6 (Madrid 1947); *Etudes mariales* 7 (1949), Paris 1950; *La Ciencia tomista* 77 (1950) (particolarmente rimarchevole è l'artic. di Cuervo Lopez, il quale, pur negando una rivelaz. anche implicita della Bibbia e una tradiz. divino-apostolica dell'Assunzione, tuttavia ne sostiene la definibilità per una nuova via, la « via affettiva » distinta dalla ragione teologica speculativa, p. 192 ss); *The Thomist* 14 (1951), con bibl. assunzionista di J. B. Carol, p. 133-60; numero di marzo-aprile 1951 della rivista *Marie* del Centro mariano canadese (con oltre 100 illustraz.)... Ne erano segno i recenti congressi mariani, fra cui: *Congreso mariano francescano español* (Madrid 21-26 ottobre 1947), Atti, Madrid 1948, e *de Portugal* (Lisbona-Fatima 9-13 ott. 1947), Atti, Lisbona 1948. — *Congreso mariano* (9-11 ottobre 1947), Braga 1947. — *Congresso naz. mariano dei Frati Minori d'Italia* (29 aprile-3 maggio 1947), Roma 1948. — *Journées d'études mariales* (Montréal 12-15 agosto 1948), Montréal 1948. — Altri congressi assunzionisti a Buenos Aires (28 sett.-4 ott. 1948, Atti, Buenos Aires 1949); a Puy-en-Velay (11-15 ag. 1949, Paris 1950); a Salamanca (26-30 sett. 1949, *Estudios marianos*, 9 [Madrid 1950]); a S. Paulo del Brasile (23-29 genn. 1950, *Rev. ecl. Brasileira, num. especial* 10 [1950])... Cf. G. Philips, in *Ephem. theol. Lov.* 26 (1950) 365-82, analisi. I principali articoli sono segnalati ai loro luoghi in queste note bibliografiche. — *Compte rendu* del VI Congr. mariano nazion. (Rennes 4-9 luglio 1950). *Assomption de N. Dame*, Rennes 1951. — *Alma socia Christi. Congressus mariologici-mariani Romae anno MCML* [23-28 ottobre] *celebrati*, 10 voll., Roma 1951-53; cf. *Marianum* 13 (1951) 51-115, analisi delle sessioni plenarie e nazionali; *Est. eccles.* 25 (1951) 133-37. — v. *Wissensch. u. Weish.* 1949, p. 92-108, i congressi francescani; J. B. Carol, *Recent literature on Mary's Assumption*, specialmente i congressi assunzionisti, in *Amer. eccl. Review* 120 (1949) 376-87; Melchior a Pobladura, *De congressibus franciscanis marialibus (1947-49)*, in *Coll. franc.* 20 (1950) 379-97.

3) Circa la « documentabilità scientifica », l'origine divino-apostolica e quindi la definibilità dell'Assunzione. — P. Renaudin, *La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge Marie. La définibilité comme dogme de foi divine*, Paris 1913; in latino, *Assumptio B. M. Matris Dei. Disquisitio theologica*, Torino 1933; cf. *Ephem. theol. Lov.* 10 (1933) 441-44. — F. S. Mueller, *Origo divino apostolica doctrinae evectionis Beatiss. Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus*, Innsbruck 1930. — A. Janssens, *De glorificatione corporali B. M. Virginis*, in *Ephem. theol. Lov.* 8 (1931) 437-45. — R. Garrigou-Lagrange, *De definibilitate Assumptionis B. M. Virginis*, in *Angelicum* 22 (1945) 66-72: l'Ass. è verità *virtualiter* ma *formaliter* rivelata, *implicita* nella verità che M. madre del Salvatore, nuova Eva, è vincitrice del demonio, del peccato, della morte, e non vinta. — G. Bover, *La Asunción de M.*, studio teologico-storico, in collaboraz. con de Aldama e de P. Solá, Madrid 1947. — J. Ricart, *La Asunción de M.*, Barcellona 1947². — M. Garcia Castro, *El dogma de la Asunción*, studio storico e teologico sulla fede assunzionista, Madrid 1947. — M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Ste Vierge. Etude historico-doctrinale*, Roma 1944, opera che ha suscitato una magnifica floritura di studi, per lo più di critiche per quanto riguarda la tesi immortalista del dotto e pio autore; cf. de P. Solá, in *Est. eccles.* 21 (1947) 337-55; G. M. Gagov, *La tradizione dei primi 5 secoli sulla morte e la tomba della B. V. M.*, in *Miscell. franc.* 47 (1947) 132-51; J. A. de Aldama, *La muerte de la SS. Virgen*, in *Est. ecl.* 21 (1947) 291-322; L. di Fonzo, *De Immaculatae Deiparae Assumptione post praecipua recentiora studia critica disquisitio*, in *Miscell. franc.* 46 (1946 45-104, (sostiene addirittura che la realtà della morte di Maria è dogmaticamente definibile); Crisostomo di Pamplona, *Anotaciones a una obra del p. Jugie sobre la Asunción*, in *Est. franc.* 49 (1948) 353-65; C. Balič, *De definibilitate Assumptionis B. V. Mariae*, Roma 1945, critica il metodo, giudicato « cartesiano », di Jugie e le sue conclusioni, specialmente le simpatie di Jugie per la tesi immortalista. Per questa controversia sulla morte di M., v. sotto.

Il trionfale avanzare della tesi assunzionista non cessava di destare preoccupazioni scientifiche, che non riuscivano a « documentare » esegeticamente e storicamente la presenza del dogma nelle « fonti » della Rivelazione. Un valoroso esegeta, J. Coppens dell'univers. di Lovanio, in un franco, leale e rispettoso articolo riesaminò i migliori argomenti della dottrina assunzionista, ne denunciò le deficienze e, pur tentando di arricchirli con nuove considerazioni, concluse che le prove apodittiche, sia bibliche, sia storiche, sia speculative in favore della definibilità dell'Assunzione, fanno ancora difetto (*La définibilité de l'Assomption*, in *Ephem. theol. Lov.* 23 [1947] 5-35). — Alla stessa conclusione, ma in tono ben più severo, anzi violento, giunge lo studio di un valente patrologo, B. Altaner, *Zur Frage der Definibilität der « Assumptio B. M. V. »*, in *Theol. Rev.* 44 (1948) 129-40, 45 (1949) 129-42, 46 (1950) 5-20, che riesamina la letteratura sull'argomento, specialmente l'opera del Jugie e del Faller, con la più acuta sensibilità per le esigenze della critica teologica radicale. L'Assunzione di M. non è fondata su alcun testo scritturistico (nemmeno su Apoc XII al quale anche il Coppens era disposto a riservare un trattamento di favore): l'art. di J. Sickenberger in *Theol. Quartalschrift* 1946, p. 357-427, dovrebbe distornare i teologi dall'attingere prove da un testo sì difficile. Né si adduca Gen III 15, ove non si tratta di una vittoria di M. sulla morte, tanto meno di una vittoria *totale*, tanto meno di una vittoria tale da implicare una resurrezione e una ascensione anticipate di M., col. 132-34. Circa i Padri, nè Ambrogio, Girolamo, Agostino, i tre massimi d'Occidente, nè Gregorio Nisseno, Efrem, Severiano di Gabala in Oriente, non possono essere invocati come testimoni di una tradizione assunzionista; neppure Epifanio ha una posizione chiara, risoluta. La dottrina assunzionista appare chiaramente per la prima volta presso i teologi bizantini posteriori: pseudo-Modesto di Gerusalemme, col. 137, Germano, Andrea, Giov. Damasceno..., ma questi autori *non attestano una tradizione apostolica*, bensì elaborano una dottrina teologica su ragioni di convenienza, e, per giunta, sollecitati nelle loro speculazioni dai racconti apocrifi. Fluttuante e oscura è la posizione degli abissini, dei nestoriani, dei giacobiti, e anche del pseudo-Girolamo [Pascasio Radberto] dal quale il breviario trasse le sue lezioni fino al 1586; circospetto è S. Bernardo e ancora Prospero Lambertini, il futuro Benedetto XIV... Ancor meno conclusive sono le ragioni speculative (di pura convenienza e di convenienza discutibile), la prova liturgica (che dimostra l'Assunzione non più che dimostri la presentazione di M. al Tempio o la traslazione della S. Casa di Loreto), la convinzione del popolo fedele (che non risale a una rivelazione divina). Drastica è la critica di Altaner al movimento « petizionista », che gli appare non già come un movimento « spontaneo » della Chiesa, bensì « un'azione espressamente organizzata ». Conclude che nessun teologo, il quale

prenda sul serio la sua missione, riuscirà a provare che l'Assunzione si trova nel « depositum fidei » e che quindi sia definibile. La qual definizione sarebbe poi sommamente inopportuna. — Sul formidabile argomento interloquirono gli autori cattolici, in vario senso, per lo più criticando le conclusioni negative di Coppens e di Altaner, ma tentando di conciliare le istanze critiche scientifiche e la generale credenza assunzionistica col rivalorizzare la forza probativa dei noti testi della Bibbia e della Tradizione o col suggerire nuovi « motivi » giustificanti una definizione che si sentiva sempre più imminente. Cf., sulla definibilità dell'Ass. e sulla opportunità della definizione: R. Garrigou-Lagrange, in *Divus Thomas* (Piac.) 24 (1947) 81-86; Id., in *Doctor Communis* 1 (1948) 28 63 (l'Assunzione è « formaliter-implicite » rivelata, e dunque definibile, fondandosi sulla « intima e indissolubile associazione di M. alla perfetta vittoria di Cristo sul demonio e quindi alle parti di questa vittoria, cioè alla vittoria sul peccato e sulla morte: M. non fu vinta dalla morte ma fu vincitrice della morte); L. B. Koller, Freib. i. S. 1946; A. Minon, in *Rev. eccl. de Liège* 34 (1947) 152-68; G. M. Roschini, in *Marianum* 9 (1947) 260-77; G. Philips, ivi 10 (1948) 81-111; E. Sauras, in *Estudios marianos* 6 (1947) 23-44; J. B. Carol, in *The Amer. eccl. Review* 118 (1948) 161-77; C. Colombo, in *La Scuola catt.* 75 (1947) 265-81, 76 (1948) 1-16; A. Deboutte, in *Ons Geloof* 30 (1948) 241-51; F. Filograssi, in *Gregor.* 29 (1948) 7-41; R. Sciamannini, in *Città di Vita* 3 (1948); M. Paris, in *Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 354 ss: l'Assunzione è formaliter-implicite rivelata in Gen III 15. L'argomento usato per provare l'Imm. Concez., alla fine del medioevo fu tratto anche a provare l' Assunzione: cf. le note di T. Gallus in *Div. Thomas* (Piac.) 51 (1948) 325-32; M. D. Koster, in *Neue Ordnung* 2 (1948) 60-85 (sulla « opportunità » della definizione); G. Crosignani, in *Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 170-83; E. Druwé, in *Streven* 2 (1949) 817-27; G. Filograssi, in *Civ. Catt.* 1949-I, p. 3-10; A. Pawlowski, in *Collectanea theologica* 21 (Varsavia 1949) 1-5 (indole teologica transistorica della dottrina assunzionista, con cenni sul culto dell'Assunta in Polonia); J. M. Bover, in *Marianum* 11 (1949) 1-23; Kl. Juessen, Karlsruhe 1948; C. Balić, in *Antonianum* 24 (1949) 315-29, 153-82 (« che M., madre di Dio, concepita immacolata, alma compagna di Cristo, sia assunta in cielo, è verità implicitamente [formaliter o virtualiter? l'autore non dice] rivelata nel complesso dei privilegi di M., in special modo nella sua cooperazione con Cristo alla Redenzione e nella completa vittoria su Satana »): H. Rondet, in *Assomption de Marie*, Paris 1949, p. 59-95; G. Hentrich, in *Marianum* 11 (1949) 259-311; H. Rahner, in *Orientierung* 13 (Zürich, 13 genn. 1949) 13-16 (ammette l'assenza di « prove » scritturistiche e patristiche, e pure ammette che l'Assunzione sia contenuta nel deposito dalla fede e sia definibile: cf. J. Coppens, in *Ephem. theol. Lov.*, 1950, p. 311); J. F. Bonnefoy, in *Marianum* 12 (1950) 194-226 (esclude la rivelazione formale implicita e sostiene la rivelaz. virtuale); I. Filograssi, in *Gregor.* 31 (1950) 323-60 (contro Altaner); J. Loncke, in *Coll. Brug.* 46 (1950) 392-409; L. Lochet, in *Vie spirit.* 83 (1950) 339-52 (l'opportunità della definizione); D. Bertetto, *I fondamenti teologici della morte ed Assunzione di M.*, in *Salesianum* 11 (1949) 513-40 (il consenso della Chiesa circa il privilegio mariano si spiega soltanto con una rivelazione divina, che l'autore trova nel protovangelo e nella salutazione angelica); E. Sauras, *La Asunción de la SS. Virgen. Estudio teolog. de las dos verdades fundamentales del privilegio mariano*, Valencia, Ed. Feda; J. Ternus, *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens*, in *Scholastik* 25 (1950) 321-60 (criticando l'Altaner, sostiene che esiste una tradizione storica sufficiente per fondare una tradizione dogmatica); J. R. Geiselmann, *Die betende Kirche und das Dogma der leibl. Aufnahme Mariens*, in *Geist u. Leben* 24 (1951) 356-80; J. M. Canal, *Nuevo argumento a favor de la Asunción: culto litúrgico del Corazón de M.*, in *Marianum* 12 (1950) 180-93 (il culto al Cuore di M. si dirige non già a una reliquia, nè a una immagine, nè all'amore di M. per se stesso, bensì al Cuore fisico di M. come simbolo del suo amore: suppone dunque l'esistenza del cuore fisico vivente); J. Duhr, *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu*, Paris, Bonne Presse; D. Koster, *Himmelfahrt Mariens u. Glaubenssin*, Heidelberg 1950; *Die leibl. Himmelfahrt Mariens. Theolog. Beiträge*, Frankfurt 1950; J. A. de Aldama, *La teología de la Asunción*, in *Razón y fe* 144 (1951) 11-24. — Naturalmente, la « definizione » avvenuta presso i cattolici risolse in senso positivo la vessatissima questione della « definibilità ». v. num. 4 che segue.

4) La definizione. — Con l'enc. *Deiparae Virginis* (1-V-1946), Pio XII organizzava la consultazione del corpo episcopale circa la definibilità dell'Assunzione corporea di M. in cielo come dogma di fede e circa l'opportunità di tale definizione. Hentrich in *L'osserv. Rom.* 16-17 ag. 1950 dà i risultati della consultazione. Risposero 1191 vescovi residenziali (86 sedi, per lo più missionarie difficilmente accessibili, non risposero), cioè il 93,3 %: 1169 risposte sono affermative alle due questioni, 22 avanzano dubbi, generalmente soltanto sulla opportunità della definizione e 6 (0,47 %) esitano sul carattere rivelato della credenza assunzionista. Dei 59 abbati e prelati *nullius* che furono consultati, 57 diedero risposta affermativa. Delle 206 risposte pervenute dai vicari apostolici (ne mancarono 12), 203 furono affermative. Dei vescovi titolari 376 furono affermativi, 5 esitanti. Tutte le risposte degli altri cardinali (13), prefetti apostolici (59) e superiori di missioni (7) furono affermative. L'unanimità fu quasi matematica (si noti che tutti i vescovi d'Inghilterra e del Galles, paesi a maggioranza protestante, furono entusiasti, e 1 solo su 54 vescovi orientali uniti fu negativo). Forse un simile consenso non si verificò mai nella storia della Chiesa. E al Magistero eccles. straordinario parve prova « scientifica » sufficiente per procedere alla definizione dell'Assunta, checchè si dovesse pensare delle altre prove, in verità deboli, elaborate secondo gli schemi della vecchia metodologia teologica.

Tra i commenti alla *Munificentissimus Deus* (cf. saggio bibliogr. di J. A. Aldama, in *Est. eccles.* 1951, p. 375-406, con particolar riguardo alla questione della morte di M. nella definizione e nella dottrina pontificia), segnaliamo: I. Filograssi, in *Gregor.* 31 (1950) 483-525; G. Crosignani, in *Divus Thomas* (Piac.) 53 (1950) 496-500, 54 (1951), 109-32; J. Fr. Bonnefoy, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 89-130; L. Sibum, in *Christ. Oosten en Her.* 3 (1950-51) 237-44, 4 (1951) 4-15, 177-88; J. Brinktrine e E. Stakemeyer, in *Theol. u. Glaube* 41 (1951) 1-23, 97-127; G. Kreling, 's Hertogenbosch 1951; H. Rahner, Wien 1951; H. Volk, Münster 1951; I. Backes, in *Trierer theol. Zeitschrift* 60 (1951) 3-16; M. Gordillo, in *Est. eccles.* 25 (1951) 317-41; M. Cuervo, in *Ciencia tom.* 78 (1951) 20-42; M. Labourdette-M. J. Nicolas, in *Rev. thom.* 50 (1950) 249-67; J. Thomas, in *Rev. dioc. de Tournai* 6 (1951) 3-14; J. Wright, in *Amer. eccl. Review* 124 (1951) 81-96; M. Jugie, in *Année théol.* 1951, p. 97-116; B. Kloppenburg, in *Rev. ecl. Brasileira* 2 (1951) 564-95; J. B. Carol, in *Marianum* 13 (1951) 237-56; M. Avezuela Calleja, in *Rev. españ. de teol.* 11 (1951) 419-35 (elementi disputabili e non disputabili nella bolla).

Elevazioni, sguardi retrospettivi, sviluppi, esplicazioni del nuovo dogma, riflessioni sulla metodologia teologica che esso impone. — G. M. Roschini,

L'Assunzione e l'Imm. Concezione: Assunta perchè Immacolata, Roma 1950, 1951². — Id., *Il dogma dell'Assunzione*, ivi 1950 (conferenze alla Radio Vaticana). — J. M. Canal, *De nexu theolog. inter Assumptionem et Conceptionem Immac. B. M. Virginis*, in *Divus Thomas* (Piac.) 53 (1950) 297-305. — C. Straeter, *De convenientia Assumptionis B. M. Virginis*, in *Marianum* 12 (1950) 270-84: anche qui la convenienza dell'Assunz è dedotta dalla Immac. Concezione. — J. Daniélou, *Le dogme de l'Assomption*, in *Etudes* 267 (1950) 289-302. — M. J. Nicolas, *L'Assomption vérité de foi*, in *Vie spir.* 84 (1951) 5-16. — P. Parente, *La giustificaz. teologica della definizione domm. dell'Ass.*, in *Euntes docete* 4 (1951) 257-78. — A. Lopez Quintas, *Sugerencias sobre la definición dogm. de la Asunción*, in *Estudios* 7 (1951) 215-31. — E. Esteve, *La Asunción corporal y los principios de la m.*, in *Anal. O. Carm.* 15 (1950) 187-202. — E. Miliana, *Negli splendori dell'Assunta*, Roma 1951. — U. Ciuchini, *Fulgori di un dogma*, Roma 1951. — P. A. Gallo, *L'Assunta*, conversazioni, Napoli 1951. — Fiorenzo da Firenze, *Il messaggio dell'Assunta*, Vicenza 1953. — Gregorio di Gesù Crocif., *Visione beatifica e Assunzione*, in *Riv. di vita spir.* 5 (1951) 71-83. — J. Leal, *El cuerpo asunto de la Virgen inluminado por S. Pablo*, in *Razón y fe* 144 (1951) 73-92: modo e natura del corpo glorificato, secondo S. Paolo. — R. Spiazzi, *Il dogma dell'Ass. e il mondo contemporaneo*, Roma 1952. — J. M. Alonso, *Perspectivas mariologicas de hoy y de mañana*, in *Ephem mar.* 1 (1951) 219-42; cf. le osservaz. critiche di C. Straeter in *Bijdr. Ned. Jez.* 12 (1951) 53-64. — R. Müller, *M. in der Problematik unserer Zeit*, in *Grosse Entschluss* 6 (1951) 246-49. — C. Feckes, *Zum kommenden Definierung der Himmelfahrt Mariens*, Leutesdorf a. Rhein 1950. — K. Adam, *Mariens leibl. Aufnahme i. d. Himmel im Licht der mariol. Entwicklung*, in *Theol. Quartalschrift* 130 (1950) 257-95. — E. Neubert, *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption*, Paris 1951. — C. Balić, *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vitae*, in *Antonianum* 26 (1951) 3-39. — G. Quadrio, *Le ragioni teologiche addotte dalla costituz. « Munificentissimus Deus » alla luce della Tradizione fino al conc. Vaticano*, in *Scuola Catt.* 79 (1951) 18-51, e in *Salesianum* 12 (1950) 463-86. — C. Colombo, *La costituz. dogm. « Munif. Deus » e la teologia*, ivi, p. 52-93. — F. Cayrè, *Assomption et méthode doctrinale*, in *Année théol.* 11 (1950) 213-28.. — J. Havet, *Portée doctrinale et fondements de la définition du dogme de l'Assomption*, in *Rev. dioc. de Tournai* 6 (1951) 38-75. — A. Kolping, *Zur theol. Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leibl. Aufnahme*, in *Divus Thomas* (Frib.) 29 (1951) 81-105. — B. Capelle, *Théologie de l'Ass. d'après la bulle « Munif. Deus »*, in *Nouv. Rev. théol.*, 72 (1950) 1009-27: la bolla rinunciando alla prova scritturistica diretta e alla prova della tradizione patristica, pone il problema dello sviluppo interno della dottrina cristiana. — J. Ternus, *Theologische Erwägungen zur Bulle « Munif. Deus »*, in *Scholastik* 26 (1951) 11-35 (fede della Chiesa, tradizione, mariologia e S. Scritura: concetti impegnati nella bolla). — J. Loncke, *De dogmatica definitione Assumptionis Mariae corporeae*, in *Coll. Brug.* 47 (1951) 432-44. — Philippe de la Trinité, *Certitude de l'Assomption*, in *Magie des extrêmes. Etudes carmél.* 1952, p. 173-212. — *Assomption de Marie*, III, Bull. de la Soc. franç. d'études mariales, 8 (Paris 1951).

5) Una delle più forti ragioni di coloro che negavano l'opportunità della definizione era la preoccupazione di non allargare la distanza tra i cattolici e i fratelli lontani, presso i quali era prevedibile che la definizione avrebbe trovato sfavorevole reazione. Evidentemente, al Magistero eccles. non parve che il miglior mezzo per realizzare l'Unione delle Chiese (v.) fosse il mascherare il patrimonio dommatico cattolico e il sacrificare all'ideale ecumenistico le glorie di M.; che anzi, proprio dalla proclamazione dell'Assunta si attese un incremento dell'unità cristiana. — Sulle reazioni degli acattolici al nuovo dogma, v. *Répercussion du dogme de l'Assomption hors de l'Eglise cath.*, in *Docum. cath.* 33 (1951) 235-50 (reazioni di riformati, luterani di Germania e di Svezia, anglicani, vecchi-cattolici, ortodossi). — Butler-Stiernon, *Réactions causées par la définition du dogme de l'Assomption*, in *Unitas* 4 (1951) 263-74 (anglicani, ortodossi, luterani, valdesi, altri). — L. Giussani, *Atteggiamenti protestanti ed ortodossi davanti al dogma dell' Assunta*, in *Scuola catt.* 79 (1951) 105-13 (tutti rigettano l'intervento definitorio del Papa. Mentre alcuni ortodossi ammettono l'Assunzione, tutti i protestanti la negano perchè non è fondata nella Bibbia e compromette l'unicità del mediatore Gesù). — G. M. Besutti, in *Marianum*, 13 (1951) 187-90. — F. Cavalli, *Echi del dogma dell'Ass. tra i protestanti*, in *Civ. Catt.* 1951-I, p. 31-46. — O. Semmelroth, *Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Würzburg 1951. — Th. Spasky, E. L. Mascall, M. J. Congar, *Autour du dogme de l'Ass.*, in *Dieu vivant*, 18, 1951, p. 91-112: confronto fra le posizioni ortodossa (p. 93-97), anglicana (p. 99-106), cattolica; v. osservazioni di R. Russell in *Downside Rev.* 69 (1951) 265-75. — O. Simmel, *Ein Wort der Kirche zum ökumenischen Gespräch*, in *Stimmen der Zeit*, t. 147, p. 172-79 (circa l'opera *Evangel. Gutachten* e quella di H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes* sotto cit., che non sono del tutto negative). — G. Jelsma, *Reformatorisch protest*, Leeuwen 1950. — M. Thurian, *Le dogme de l'Ass.*, in *Verbum caro* 5 (1951) 2-41; cf. p. 41-48, 48-50. — L. Tauwen, *De anglikanen en het dogma van O. L. V. Hemelvaart*, in *Christ. Oosten en Her.* 3 (1950-51) 219-27: i vescovi di York e di Canterbury si opposero acremente alla definizione; alcuni teologi e fedeli anglicani l'accolsero; ivi, p. 227-30, la reazione in Germania. — C. Boyer, *A propos de l'Assomption. Un écrit anglican contre la définition de l'Assomption*, in *Doctor Communis*, 1948, p. 435-37, contro l'articolo di V. Bennet, *The Assumption of the Virgin and the papal infallibility*, in *Theology* 1948 (estr., London 1948) che nega la definibilità dell'Assunzione. — A. Hounrechts, *De russische Orthodoxie en het nieuwe dogma*, in *Christ. Oosten en Her.* 3 (1950-51) 202-06: la reazione dei Russi alla definizione; ivi, p. 206-10, la reazione dei Greci e del patriarcato ecumenico; ivi, p. 218 s, la reazione in Egitto. — A. Leghisa, *L'Assunzione di M. nella Chiesa russa*, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 268-76. — L. Bett, *L'Egitto di fronte al dogma dell'Assunzione*, in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 88-91 (protestanti e musulmani si ribellano, gli ortodossi sono divisi). — *Amtliche Kundgebungen zum neuen Marien-dogma*, in *Int. kirchl. Zeitschrift* 41 (1951) 129-37. — B. Spuler, *Das neue Marien-dogma in orthodoxer Sicht*, ivi, p. 138-45. — G. M. Corr, *The Ass. of Our Lady a. the Church of England*, in *Marianum* 14 (1942) 64-78.

Gli autori acattolici propongono, con vario tono, le difficoltà della definizione (del resto largamente previste e dibattute dagli autori cattolici). *Evangelischen Gutachten zur Dogmatisierung der leibl. Himmelfahrt Mariens*, München 1950 (dichiarazione rispettosa, addolorata, di E. Schlink e dei suoi colleghi di Heidelberg, che vedono nella definizione un ostacolo al movimento di unione delle Chiese). — P. F. Pister, vecchio-cattolico, sostiene che il nuovo dogma non è nè biblico nè cattolico

(*Ist die leibl. Himmelfahrt Mariae ein kath. Dogma?*, Basel 1950). — H. Asmussen e J. Weiger esaminano il pro e il contro della definizione (*Assumptio Mariae*, in *Hochland* 43 [1951] 334-51). — L. Mascall, pur ammettendo personalmente l'Assunzione, si lamenta che il Magistero pontificio pretenda di *rendere* necessarie alla salvezza alcune verità, anzichè limitarsi a *proclamare* quelle che sono necessarie (in *Dieu vivant*, n. 18, 1951 sopra cit., p. 99-106). — Sulle difficoltà del dogma insistono V. Bennet-R. Winch, *The Assumption of Our Lady and cath. theology*, London 1950 e *A postschript*, in *Theology* 54 (1951) 406-11. — J. V. Simcox, ivi 55 (1952) 29: l'autore pensa di poter restare buon cattolico pur rifiutando l'assenso al nuovo dogma. Il Papa s'è abbandonato a un intuizionismo mistico sacrificando la dottrina comune di « Tradizione ». L'autore non nega l'infallibilità pontificia, ma ne nega l'applicazione alla definizione dell'Assunta. — Fr. Heiler, *Das neue Mariendogma im Lichte der Gesch. und im Urteil der Oekumene*, Basel 1951.

6) Circa la questione della morte di M., la « definizione » dommatica dell'Assunta non si pronuncia in alcun modo. Fra la tesi della realtà della morte di M., che in verità ha con sè il maggior peso della Tradizione, e la tesi della non-morte di M., che, apparsa qua e là nella storia, può fregiarsi di non disprezzabili ragioni di convenienza, la discussione è libera. — F. Maggioni, *La morte della Madonna in scritti recenti*. in *Scuola catt.* 81 (1953) 33-50. — J. M. Parent, *La S.te Vierge est-elle morte?* in *Rev. domin.* 2 (1948) 132-42, 204-11. — G. M. Vilela, *A morte de Nossa Senhora na historia e na teologia, e sua relação com a Assunção*, in *Rev. eccles. Brasileira* 10 (1950) 121-87. — G. Carli, *La questione della morte di M.*, in *La palestra del clero* 30 (1951) 295-99, 346-51: la tesi del diritto di M. all'immortalità non è probabile; che anzi, vi sono ragioni positive per ammettere la morte di M., ammessa anche nella bolla benchè non entri nella definizione. — J. M. Bokelon, in *Stand. van Maria* 27 (1951) 280-84, 28 (1952) 23-30: esame della tesi immortalista. — R. M. Sbrocchi, in *Ephem. mariol.* 1 (1951) 527-30: circa i movimenti per la regalità e per la immortalità di M. — A. Van Hove, *De morte B. M. Virginis*, in *Coll. Mechlin.* 19 (1949) 695-98: è certo che M. subì la morte, come prova l'unanime consenso dei Padri e dei teologi (tranne rarissime eccezioni). — Basilio di S. Paolo, *Si la gracia de M. excluye o reclama su muerte*, in *Est. marianos* 5 (1946) 309-45. — U. Holzmeister, *De anno mortis Deiparae Virginis*, in *Marianum* 4 (1942) 167-82 (« ignoramus et ignorabimus »). — J. D., *De loco transitus B. M. Virginis*, in *Divus Thomas* (Piac.) 26 (1949) 213-16: le tradizioni efesina e smirnese sono più che verosimili. — J. M. Riofrio, *De incorruptione exanimis corporis Beatiss. V. Mariae*, in *Laval théol. et philos.* 7 (1951) 188-201: l'incorruzione del cadavere di M. è provata dalla testimonianza della liturgia e dal ragionamento teologico. — Per la tesi immortalista si pronuncia francamente T. Gallus, *La Vergine immortale*, Roma 1949: poichè la morte è conseguenza del peccato, M. fu esente da morte. Gesù rinunciò a questo privilegio in vista della Redenzione, la qual ragione non vale per M. Molti argomenti sembrano all'autore favorevoli alla immortalità di fatto di M. — In contrario, B. Klappenburg, *Questões teologicas em torno da morte da Mãe de Jesus*, in *Rev. ecl. Brasileira* 9 (1949) 307-333: afferma la morte di M., adducendone molteplici ragioni speculative, fra cui la principale è che M., per associarsi all'opera della Redenzione, rinunciò, come Gesù, alla possibilità di non morire accettando liberamente uno stato passibile. — L'insegnamento di S. Paolo e del conc. di Orange (can. 2), che presenta la morte come pena del peccato, non induce il Kloppenburg a negare la morte di M. (negata dal Gallus per lo stesso principio), ma soltanto ad affermare la sua Assunzione: *O II cânon de Orange (529) e a Assunção de M.*, ivi p. 608-35. Contro il Gallus, v. anche M. Quera, *Un libro sobre la inmortalidad de M.*, in *Estudios eccles.* 25 (1952) 365-78. Il Gallus, peraltro, mitigò in seguito la sua posizione (v. sotto).

Studi storici sulla credenza nella morte di M. (v. sopra, studi storici sulla Assunzione). — G. M. Gagov, *La tradizione dei primi 5 secoli sulla morte e la tomba della B. V. M.*, in *Miscell. francesc.* 47 (1947) 132-51. — A. Rivera, *La muerte de M. en la tradicion hasta la edad media (sigl. I-VIII)*, Madrid 1950. — J. Madoz, *La muerte de M. en la tradición patristica española*, in *Estudios eccles.* 25 (1951) 361-74. — B. Capelle, *Mort et Assomption de la Vierge dans l'oraison « Veneranda »*, in *Ephem. lit.* 66 (1952) 941-51: l'orazione, checchè ne pensi J. Geiselmann, afferma chiaramente che M. è morta e risuscitata. — C. Balić, *La controversia acerca de la muerte de M. SS. desde la edad media*, Madrid 1950 (estr. da *Estudios marianos*, IX). — J. de Castro Engler, *Morte e pecado original na doutrina de S. Tomas d'Aq.*, in *Ephem. mariologicae* 1 (1951) 185-218: secondo S. Tommaso, nello stato attuale del genere umano la morte non è una necessità di pura natura, ma è sempre una pena pei peccati propri od altrui. Contro Cuervo e con Sauras, l'autore conclude che M. morì per la sua condizione di corredentrice. — Serafin de Ausejo, *El derecho de M. a la inmortalidad según las obras del B. Diego José de Cadiz delatadas a la Inquisición*, in *Est franc.* 49 (1948) 329-52, 50 (1949) 177-208, 51 (1950) 329-42: secondo il B. Diego, M. avrebbe accettato la morte con atto libero e meritorio a similianza di Cristo; l'Inquisizione non si pronunciò sulla sentenza perchè l'autore era morto. — Laureano M. de S. Bartolomé, *La Asunción de M. y las controversias actuales sobre su muerte. estudiadas a la luz de la m. de S. Lorenzo de Brindis*, in *Est. franc.* 53 (1952) 397-412. — V. sopra (n. 2) i trattati, uno di anonimo, immortalista, l'altro di B. Beverini, mortalista, editi da C. Balić. — T. Gallus, *Reconciliatio privilegii immortalitatis B. Virginis cum facto mortis apud A. Vulpes*, in *Divus Thomas* (Piac.) 53 (1950) 469-73. — La tesi immortalista fu sostenuta dal gesuita italiano Domenico Arnaldi (1818-1895): cf. G. Ameri, *La dottrina di Dom. Arnaldi sull'Assunzione*, in *Marianum* 12 (1950) 56-87, 141-69. — A. Michel, *La mort de la Ste Vierge et la théologie mariale contemporaine*, in *Ami du clergé* 60 (1950) 609-14. — Id., *L'affirmation de la mort de la Ste Vierge appartient-elle à l'enseignement commun?* ivi 61 (1951) 118 s: l'opinione immortalista è giudicata « vix probabilis ». — G. M. Roschini, *Il problema della morte di M. SS. dopo la costituz. dogm. « Munific. Deus »*, in *Marianum* 13 (1951) 148-68. — T. Gallus riconosce che dalla « Munific. Deus » non si può dedurre la morte di M. (*Nota quaedam*, in *Marianum* 1951, p. 180-83) e in *Quaestio mortis B. V. Mariae post bullam « Munif. Deus »*, in *Divus Thomas* (Piac.) 55 (1952) 3-15, ammette che dopo la bolla la tesi immortalista sembra diminuita di valore, rimanendo incerta. — B. Garcia Rodriguez, *La razón teologica en la constitución « Munif. Deus »* in *Ephem mariol.* 1 (1951) 45-88: crede l'autore che la morte di M. rientra nella definizione dogm. come implicita in termini equivalenti. Nullameno, mentre i preamboli parlano sovente della morte di M., la definizione stessa ne tace; è significativo del proposito del Magistero di non pronunciarsi che anche la nuova Messa dell'Assunzione lasci cadere l'inciso: « pro conditione carnis migrasse ». — M. Quera, *La bula « Munif. Deus » y la muerte de la Virgen*, in *Razón y fe* 144 (1951) 39-50: accenni alla morte di M. nella bolla; ragioni per cui la morte di M. non entrò nella definizione.

C) Culto singolare dovuto a M. Alla singolarità della missione e dei privilegi di M. non poteva non corrispondere un culto del tutto singolare, diverso da quello tributato a Dio, ma diverso anche da quello tributato a tutti gli altri Santi (v. G. M. Roschini, *Mariologia*, II, p. 577; E. Campana, *Maria nel culto cattolico*, 2 voll., 2.ª ed. rived. ed aumentata da G. M. Roschini, Torino, Marietti 1944; Neubert, *La dévotion à Marie*, Le Puy 1942).

a) ***Natura del culto mariano.*** Delle tre specie di Culto (v.), corrispondenti a tre specie di eccellenze riconosciute nelle persone onorate: culto di *latria*, culto di *dulia*, culto di *iperdulia*, quest'ultimo, superiore a quello di dulia che si rende ai Santi, è dovuto alla Vergine SS., madre del Creatore e delle creature, a causa della sua singolarissima dignità e santità. Differisce solo di *grado* dal culto di «dulia», se si prende come motivo di tale culto la singolare «santità di M.»; differisce, invece, anche di *specie*, se si prende come motivo di tale culto la sua singolare «dignità» di «madre di Dio e degli uomini», dignità che la colloca in un ordine a sè, specificamente superiore all'ordine in cui si trovano tutti gli altri Santi.

Intorno al culto di M. errarono *per eccesso*, a quanto sembra, i Collyridiani (v.), i quali tributavano alla Vergine un culto di «latria»; errano *per difetto*, generalmente, i protestanti, i quali impugnano come eccessivo, superstizioso e idolatrico il culto che la Chiesa tributa a M. Anche i giansenisti hanno spezzato più di una lancia contro il culto di M.

b) ***Oggetti del culto mariano*** sono: la persona di M., il suo cuore, la sua immagine e reliquie, il suo nome.

1) Il culto di iperdulia tributato dalla Chiesa alla ***persona*** della Vergine SS. è legittimo a causa della soprannaturale eccellenza che rifulge in lei come madre di Dio e come regina dei Santi. L'angelo Gabriele, a nome di Dio, e S. Elisabetta, ispirata da Dio, le tributarono questo culto.

2) È legittimo, inoltre, il culto che viene tributato dalla Chiesa all'***immacolato cuore*** di M., che è il principale fra i suoi membri, poichè quel cuore fu lo strumento dei suoi sentimenti più sublimi ed è il simbolo palpitante del suo ineffabile amore verso Dio e verso gli uomini.

3) Anche il culto di iperdulia relativa tributato dalla Chiesa all'***immagine*** della Vergine SS. è legittimo, poichè il culto tributato all'immagine va alla persona rappresentata dall'immagine (v. Immagini, Culto delle). Altrettanto si deve dire del culto delle ***reliquie*** di M., quali le vesti (v. Reliquie).

4) È legittimo, infine, il culto tributato dalla Chiesa al ***nome SS.*** di M., poichè il nome significa la persona nella quale il culto ridonda; e il nome di M. è il più grande, il più amabile, il più potente dopo il nome di Gesù.

c) ***Utilità del culto mariano.*** Dal culto che noi tributiamo a M. derivano i più grandi benefici sia per l'individuo che per la società.

1) *All'individuo* assicura la efficace protezione di M. durante la vita, una particolare assistenza in punto di morte e inestimabili benefizi dopo la morte. La Vergine SS. protegge in vita i suoi devoti con l'abbondanza delle grazie spirituali e temporali, per cui la devozione a M. è un segno luminoso di predestinazione alla gloria del cielo (v. G. M. Roschini, *La devozione a Maria SS. segno di predestinazione*, Vicenza, Soc. An. Tip. 1938).

2) Alla *società domestica*, ossia alla famiglia, il culto mariano procura innumerevoli grazie d'ordine spirituale e materiale, soprattutto la protezione della madre, che è il cuore della famiglia.

3) Alla *società religiosa*, ossia alla Chiesa, dal culto mariano derivano l'influsso dottrinale, che contribuì affinchè la fede cattolica fiorisse sempre intera e feconda; e l'influsso morale, che contribuì affinchè la Chiesa fosse un meraviglioso giardino in cui si ammirano i fiori di tutte le virtù e i frutti di tutti gli eroismi.

4) Alla *società civile* il culto mariano procura mirabili benefici, influendo sulle scienze, sulla morale, sull'arte. Il culto di M., dopo quello di Cristo, è stato per la società civile il più grande fattore di civiltà (v. Nicolas, *La Vergine Maria, vivente nella Chiesa*, libro IV, cap. I–VII).

d) ***Necessità del culto mariano.*** Il culto alla Vergine SS., in un certo senso, è anche *necessario* per raggiungere la nostra eterna salvezza. Per questo forse il CIC (can 1276), dopo aver detto che è cosa buona ed utile invocare con preghiere i Santi e venerare le loro reliquie ed immagini, comanda (con un congiuntivo imperativo) che «sopra tutti i Santi, tutti i fedeli nutrano una devozione filiale verso la Vergine SS.». Ciò si deduce, inoltre, dalla prassi universale della Chiesa, la quale, nella sua liturgia, ricorre ed invita a ricorrere di continuo a M. (v. G. M. Roschini, *La Porta del cielo, ossia necessità della devozione a Maria SS. per salvarsi*, Venezia, Libr. Emiliana Editrice 1935). A ben comprendere la necessità della devozione a M. per salvarsi, va osservato che: 1) si tratta di *necessità morale* (non già *fisica*), di modo che uno il quale rifiutasse di servirsi di un tale mezzo, verrebbe a compromettere in modo molto serio la sua salvezza; si tratta, inoltre, 2) soltanto degli *adulti*, e non già dei bambini, di modo che la devozione a M. non è loro necessaria per salvarsi, come sono invece necessari la grazia santificante e il battesimo; si tratta, 3) di adulti che *conoscano sufficientemente* M., ossia il posto che ella occupa e la parte ch'ella esercita, per libera disposizione divina, nell'opera della nostra eterna salvezza, quale madre, corredentrice e dispensatrice di tutte le grazie; in coloro che ignorassero, senza loro colpa, queste qualità di M., si può facilmente supporre una devozione mariana *interpretativa*, nel senso che sarebbero pronti a venerare e invocare M. se avessero di lei una sufficiente conoscenza; 4) solo una indifferenza o *rifiuto positivo* del culto mariano renderebbe impossibile la salvezza, poichè un tale contegno lascerebbe logicamente supporre che la devozione a M. venga praticamente ritenuta come illegittima o almeno inutile, contrariamente a quanto ha definito il conc. di Trento (sess. XXV; Denz. B., n. 984). — Per il culto mariano, v. bibliogr. sotto i n. IV, V, VI.

Bibl. — A complemento delle note bibliograf. precedenti segnaliamo (oltre le già cit.) alcune opere recenti circa la m. generale.

1) Presso i cattolici. — A. d'Alès in *Dict. apolog. de la foi cath.*, III, col. 115-209; X. M. Le Bachelet, ivi, col. 209-75 (*Immac. Conception*); A. Noyon, ivi, col. 275-85 (*Assomption*); J. V. Bainvel, ivi, col. 285-302 (*Intercession univer-*

selle); A. Noyon, ivi, col. 302-31 (*Mariolatrie*). — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2339-474. — *Maria. Etudes sur la Ste Vierge*, a cura di Hub. de Manoir, Paris, Beauchesne 1949-52, 2 voll., enciclopedia mariana. — L. Garriguet, *La Vierge Marie*, Paris 1924⁵. — B. M. Morineau, *La Ste V. Marie*, Paris 1929. — G. Destefani, *Maria SS. nell'Ant. Test., nella sua vita e nella vita della Chiesa*, Torino L.I.C.E. — H. Lennerz, *De B. Virgine*, Roma 1939³. — Bernardino da S. Giov. Rotondo, *La Vergine Madre di Dio nella fede, nel culto, nell'arte*, Isola del Liri 1942. — E. Neubert, *M. nel dogma*, vers. di L. Cassis, Roma 1943. — C. Feckes, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Mariabild*, Paderborn 1937. — A. Janssens, F. Tummers, P. Ploumen, *Maria in de leer der Kerk*, Bois-le-Duc 1940. — J. Lebon, *Le merveilles de Marie*, Lovanio 1943. — R. Bernard, *Het Maria mysterie*, Roermond 1946². — Uldarico Urrutia, *Los nombres de M.*, Buenos Aires³, Boblet: elevazioni sui nomi mariani: Maria, figlia di Dio, colomba, sposa, madre, regina, ancella del Signore, città di Dio, stella del mare, porta del cielo, donna, amata. — P. Sraeter, *Katholische Marienkunde. M. in der Offenbarung. M. in der Glaubenswissenschaft*, Paderborn 1947-51, 3 voll. — C. Cecchelli, *Mater Christi*. I, *Il logos e M.*, Roma 1946; II, *La vita di M. nella storia, nella leggenda, nella commemoraz. liturgica*, ivi 1948. — G. Geenen, *Marie notre mère. Esquisse historique et évolution doctrinale*, in *Marianum* 10 (1948) 337-52. — E. Neubert, *El misterio de Cristo y el misterio de M.*, in *Est. mar.* 10 (1950) 21-32. — *La missione di M.*, articoli di vari autori, a cura di L. Canziani, Milano 1951. — G. Philips, *Het Maria mysterie*, in *Carmel* 4 (1951) 7-26. — G. M. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Roma 1953 ss.

2) M. presso gli acattolici. — J. Bos, P. Bourguet, P. Maury, H. Roux, *Le protestantisme et la Vierge Marie*, Paris 1950: polemica anticattolica di scarsissimo valore scientifico (in appendice la traduzione parziale del commento di Lutero al *Magnificat*). — G. Philips, *M. en het protestantisme*, in *Stand. v. Maria* 24 (1948) 313-32; la polemica protestante antimariana dal sec. XVI fino alla teologia dialettica. — Id., *L'opposition protestante à la mariologie*, in *Marianum* 11 (1949) 469-88: posizione di Lutero e Calvino; abusi della devozione mariana nel sec. XVI e opposizione protestante; il parallelismo Maria-Chiesa. — H. Rusche, *Maria, die Mutter Gottes*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 2 (1951) 147-63: per l'autore, evangelico, M., esempio di fede, merita una certa venerazione. — H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950: saggio di mariologia protestante, aperto a un incontro coi cattolici. — B. W. Ganzevoort, *Jesus en Maria in het N. Test.*, Boechout (Anversa) 1948: difesa della tesi protestantica secondo cui M. non può essere venerata ma non deve essere disprezzata — A. Minon, *La Ste Vierge vue par les non-catholiques*, in *Rev. eccl. de Liège* 37 (1950) 137-53 (l'atteggiamento di protestanti, anglicani, ortodossi, islamici). — E. L. Mascall, *The mother of God. A symposion*, Westminster 1949 (conferenze di ortodossi e anglicani, molto prossimi al cattolicesimo). — St. Cwiertniak, *La Vierge Marie dans la liturgie anglicane*, in *Rythmes du monde* 4 (1950) 107-15. — R. Schimmelpfennig, *Die Gesch. der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952: i protestanti da quest'opera, forse un po' ottimista, appaiono più favorevoli al culto mariano che non ci saremmo aspettati. Lutero non era alieno dall'ammettere l'Immac. Concez., privilegio di pura grazia in un'anima eletta da Dio. Zuinglio conservò le feste mariane e l'*Ave Maria* concepita come preghiera di pura lode. I calvinisti sono più radicali nella opposizione all'antica Chiesa. I teologi luterani del sec. XVI lasciano aperta la questione dell'Assunzione; alcuni le sono espressamente favorevoli. I *Kirchenordnungen* conservano fin oltre il sec. XVIII le principali feste mariane che ricordano fatti evangelici, pur contenute nel loro senso cristologico. Nel sec. XIX si esacerba il movimento luterano di demolizione del culto mariano (v. ad es. la questione dei Fratelli di Gesù), anche in reazione agli interventi definitori pontificii, come a proposito dell'Imm. Conc., che pure trova un difensore in Hengstenberg. — J. Hamer, *Mariologie et théologie protestante*, in *Divus Thomas* (Frib.) 30 (1952) 347-68 (in particolare, la dottrina di C. Barth). — E. Modersohn, *Maria*, Weidenau 1949 (commento rapido agli episodi evangelici di M.). — E. G. Rueschi, *Wir Protestanten u. Maria*, St Gallen 1951 (ammette perfino, come dato biblico, che M. ha avuto « altri figli » da Giuseppe!). — P. Maury, *Le protestantisme et la Vierge Marie*, Paris 1950 (molto negativo: le difficoltà della mariologia cattolica innanzi alla dottrina calvinista). — Th. Spasky, *Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche*, in *Oekum. Einheit* 2 (1951) 146-59. — G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pellice 1950: l'autore vuol « purgare » la mariologia cattolica dalle sue « esagerazioni » affinchè trovi il consenso dei protestanti; cf. V. Buffon in *Marianum* 12 (1950) 313-31.

IV. *Maria nel culto cattolico.*

Toccheremo la storia e le forme del culto mariano.

A) Cenni storici sul culto mariano.

a) Il culto mariano trae la sua *origine* dalla essenza stessa del cristianesimo, ossia dai misteri stessi della Incarnazione e della Redenzione, ai quali fu intimamente ed indissolubilmente associata M. Per questo M. fu ed è onorata insieme a Cristo, il quale neppure è concepibile senza M. La sentenza di alcuni protestanti, secondo i quali il culto cristiano di M. sarebbe stato originato dal culto pagano delle dee, dimentica tra l'altro che il culto delle dee era culto di latria, o di adorazione, mentre il culto cristiano di M. è semplice culto di iperdulia, di venerazione. v. in generale Paganesimo.

b) Percorriamo le *principali tappe* del culto mariano (cf. C. Cecchelli, *Mater Christi*, vol. I, Roma 1945).

1) Nella prima tappa (dal tempo degli Apostoli al concilio di Efeso a. 431), sono degni di nota alcuni fatti ed alcune affermazioni molto eloquenti che furono il germe dal quale derivò il grandioso albero della devozione mariana. I fatti principali sono: *1*) la fede vivissima riguardo alle principali prerogative di M.; *2*) la pratica della invocazione dei Santi, specialmente dei Martiri, almeno fin dal sec. II; *3*) le immagini della Madonna, qualcuna delle quali (quella del cimitero di Priscilla) risale alla prima metà del sec. II; *4*) l'uso di invocare il patrocinio di M. con la celebre preghiera « Sub tuum praesidium » (che peraltro Stegmüller non ritiene anteriore alla fine del sec. IV); *5*) l'istituzione di varie feste di M. verso la fine del sec. IV. Nè mancarono, fin dalla seconda metà del sec. IV, varie asserzioni di Padri riguardanti direttamente il culto mariano. Era, quindi, diffuso, fin d'allora, l'uso di venerare e di invocare M.

2) Nella seconda tappa (dal concilio di Efeso al sec. XVI), il culto religioso, sia liturgico che pri-

vato, fin dall'inizio del sec. V andò prendendo sempre maggiore sviluppo, fino a culminare con S. Bernardo. La natura poi di questo culto venne ben determinata nel sec. XIII particolarmente da S. Tommaso e da S. Bonaventura (v. G. Roschini, *La mariologia di S. Tommaso*, Roma 1959).

e) Nella terza tappa (dal sec. XVI ai nostri giorni) il culto della Vergine SS. venne sempre meglio studiato nei suoi fondamenti dogmatici, a causa specialmente della reazione contro le asserzioni dei protestanti e dei giansenisti. Si distinsero in ciò S. Pietro Canisio, S. Alfonso M. de' Liguori, S. Luigi M. Grignion da Montfort, ecc., grandi apostoli del culto mariano.

B) Le forme del culto mariano attraverso i secoli si possono così classificare:

a) Al culto mariano *quotidiano*, appartengono, di solito, le seguenti forme devozionali: l'Ave Maria (v.), la Salve Regina (v., anche *Antifone Mariane*), l'Angelus Domini (v.), le Litanie Lauretane (v.), l'Ufficio Parvo della Madonna (v.), il Rosario (v.) e la Corona dei Sette Dolori (v.). Ricordiamo qui come l'*Angelus Domini*, ossia il triplice saluto quotidiano alla Vergine (al mattino, al mezzogiorno e alla sera) al suono della campana, è sorto in vari tempi e in vari luoghi. Apparve dapprima il saluto vespertino, in Italia, nel sec. XIII. A questo si aggiunse, nel sec. XIV, parimenti in Italia, il saluto mattutino. Nel sec. XV ebbe inizio, in Francia, il saluto meridiano. Nel sec. XVI, finalmente, la formula dei tre *Angelus* riuniti divenne uniforme e stabile. Nel 1742 Benedetto XIV stabiliva che, durante il tempo pasquale, l'*Angelus* fosse sostituito dall'antifona *Regina coeli*, e che nei giorni di domenica, incominciando dai vespri (e quindi dalla sera del sabato) venisse recitato in piedi. Pio VII, nel 1815, aggiungeva all'*Angelus* tre *Gloria Patri*, in ringraziamento dei doni concessi dalla SS. Trinità alla Vergine SS.

La più celebre, veneranda e soave preghiera mariana è il cosiddetto « saluto angelico » (v. Ave Maria; Fr. M. Willam, *Die Geschichte u. die Gebetschule des Rosenkranzer*, Freib. 1948), il cui valore orazionale è celebrato anche da innumerevoli commoventi leggende, come quella che S. Pier Damiani (1072) narra d'un « chierico frivolo, vano, inetto e ozioso », ma fedele alla recitazione quotidiana dell'Ave.

Già dunque nel sec. XI l'« Ave Maria » era considerata preghiera di gran valore. Le preghiere d'obbligo per ogni cristiano erano state soltanto due: il « Pater noster » e il « Credo ». Verso la fine del sec. XII venne aggiunta la « Ave Maria ». La prima diocesi nella quale si trova traccia dell'avvenimento è Parigi (1198). Nel secolo successivo, specialmente per opera di S. Alberto M., di S. Tommaso, di S. Bonaventura, l'« Ave Maria » si diffuse sempre più. Allora la preghiera terminava con le parole « benedictus fructus ventris tui ». Urbano IV, sulla metà del duecento, concesse un'indulgenza particolare a chi terminava la preghiera con « Jesus Christus ».

L'« Ave Maria » era ancora un saluto (quello di Gabriele e quello di S. Elisabetta) che il fedele ripeteva con gesti d'omaggio, o chinando il capo o inginocchiandosi. « Sappi che come tu saluti la Vergine Maria — predicava S. Bernardino da Siena — subito ella saluta te. Non pensare ch'ella sia di quelle rusticacce come assai se ne trovano... Come tu la saluterai, subito ella ti risponderà ». Ma per antica tradizione, la Madonna, oltrechè salutata, veniva invocata. Nel libro sulla morte, S. Anselmo aveva già dettato una preghiera di implorazione a M., madre delle grazie, madre della misericordia, perchè assistesse il peccatore nel momento del trapasso. E Dante, nel canto di Buonconte, narra come il capitano degli Aretini, ferito a morte nella battaglia di Campaldino, si salvò « nel nome di Maria ». Per questa ragione, sulle vie cittadine, che conducevano al luogo del patibolo, nel medioevo, sorgeva sempre un tabernacolo, con l'immagine della Madonna, affinchè il condannato passandovi dinanzi, potesse invocare l'aiuto materno della Vergine. Le formule d'implorazione a M., aiuto dei moribondi e soccorritrice dei peccatori nell'ora della morte, furono molte. Una di esse venne aggiunta anche all'« Ave Maria », che restò così, nelle due prime parti, salutazione, ma prese il tono, nell'ultima parte, di implorazione. L'aggiunta dell'invocazione finale venne sanzionata, nel 1568, da Pio V, ed ebbe, da principio, due redazioni: una, più breve, che diceva: « Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus »; l'altra, più lunga, che proseguiva: « nunc et in hora mortis nostrae ». S. Pietro Canisio, nel suo celebre *Catechismo*, s'attenne alla formula breve, ma la formula lunga s'affermò sempre di più, diventando tradizionale e canonica. Cf. O. Etl, *Aus der Geschichte des « Ave M. »*, in *Theol.-praktische Quartalschr.* 98 (1950) 305-17.

Per altre celebri preghiere mariane ci limitiamo a una nota bibliografica, rinviando alle voci speciali. — L. Brou, *Marie « destructrice de toutes les hérésies » et la belle légende du répons « Gaude Maria Virgo »*, in *Ephem. liturg.* 62 (1948) 321-53. — H. Fortmann, *Cunctas haereses sola interemisti*, in *Ned. kath. Stemmen* 45 (1949) 139-42: l'origine orientale del responsorio *Gaude M. Virgo*, noto in Italia al sec. VIII, può spiegare l'iperbole; del resto « in universo mundo » non è che una spiegazione del « cunctas »; il senso è che la fede nel mistero dell'Incarnazione, e quindi nei privilegi di M., distrugge ogni eresia.

Per la *Salve, Regina*, v. Antifone mariane (v.) — C. van Hulst, *De antiphona « Salve Regina » impugnata et defensa in prioribus Reformationis luth. annis*, in *Ephem. lit.* 59 (1945) 322-33. — S. Navarro, *El autor de la Salve*, in *Est. marianos* 7 (1948) 425-42: hanno probabilità di essere autori della *Salve*, in ordine crescente, S. Bernardo, Ermanno Contratto, Ademaro di Monteil, Pietro da Mezonzo. — A. L. de Vreesse, *Het « Salve Regina » van Jan van Hulst*, in *Tijdschrift voor Nederlandschetaal-en letterkunde* 64 (1946) 107-20. — C. Boyer, *La « Salve Regina »*, in *Marianum* 14 (1952) 270-75: storia e valore.

O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Ueberlieferung*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 74 (1952) 76-82: questa antifona mariana, che appare nel papiro 470 della J. Rylands Library, non rimonta oltre la fine del IV sec.

C. del Grande, *L'inno acatisto in onore della Madre di Dio*, Firenze 1948; v. Acatisto. — L. Brou, *Les plus anciennes prières liturgiques adressées à la Vierge en Occident*, in *Hispania sacra* 13 (1950) 371-81: le 4 preghiere del *libellus orationum* (n. 202, 209, 222, 283 dell'*Oracional visigotico* edito da J. Vives), che l'autore crede composte da S. Ildefonso († 667) per le loro affinità col *De virginitate* e con la Messa *Erigamus* di Ildefonso.

In *Aevum* (nov.-dic. 1951), A. dal Zotto riesa-

mina la paternità dell'*Ave maris stella*, variamente attribuita a Venanzio Fortunato, a Roberto II di Francia, a S. Bernardo, a Paolo Diacono ... Conclude: « allo stato attuale delle ricerche non solo non possiamo conoscere l'autore, ma nemmeno il tempo e il luogo preciso dove l'inno venne composto ».

F. Baix, *Prières et pratiques de dévotion à Marie dans la tradition chrétienne*, Namur 1943.

b) Al culto ***settimanale*** appartiene la pratica del Sabato dedicato a M. (v.).

c) Al culto ***mensile*** appartiene la pratica del primo Sabato d'ogni mese, in riparazione delle offese fatte al Cuore Immacolato di M., analogo alla pratica del primo venerdì in riparazione al S. Cuore di Gesù. Questa pia pratica, nella sua concreta forma attuale, risale al 1890, ed è dovuta alla serva di Dio suor Dolores, inglese († 29 dicembre 1928) delle Serve di Maria Riparatrici di Adria. Nel febbraio del 1889, spinta da un impulso irresistibile, ella istituiva il pio esercizio della *Comunione riparatrice*, approvato ben presto dall'autorità ecclesiastica; ad esso aderirono subito oltre 700 pie unioni di Figlie di Maria, in Italia ed all'estero, offrendo ininterottamente Comunioni riparatrici. Nel 1904 la stessa serva di Dio componeva alcune brevi orazioni da recitarsi ad ogni mistero del Rosario, nonchè prima e dopo l'ora di riparazione. Queste pie pratiche riparatrici, in quell'anno stesso 1904, vennero arricchite di indulgenze da Pio X. Con l'ingresso di suor Dolores nella Congregazione delle Serve di Maria di Adria, anche l'« Opera della Riparazione Mariana » passò a questo benemerito istituto, il quale si dedicò a propagarla. Ne è organo il periodico mensile *Lega Mariana Riparatrice*. Confermano la bontà di quest'opera le celebri apparizioni di Fàtima (v.): la riparazione delle offese arrecate di continuo all'augusta regina del cielo e della terra, è al centro del famoso messaggio di Fàtima. Ai pii pastorelli la Vergine stessa suggerì, quale esercizio di onorevole ammenda da lei preferita: 1) la Comunione riparatrice il primo Sabato di ogni mese, 2) la recita del S. Rosario, 3) l'offerta al suo Cuore Immacolato delle sofferenze e azioni quotidiane in ispirito di riparazione. Promise inoltre di assistere nell'ora della morte, con le grazie necessarie all'eterna salvezza, tutti coloro che, coll'intento di riparare, nei primi cinque sabati di cinque mesi consecutivi, si fossero confessati e comunicati e avessero recitato la terza parte del Rosario, meditando per un quarto d'ora sui misteri del medesimo. In tal modo la Vergine confermava a Fàtima ciò che aveva ispirato a Rovigo.

d) Al culto ***in tempi di libera scelta*** appartengono i vari ***Congressi mariani*** consistenti in solenni riunioni parrocchiali, diocesane, regionali, nazionali o internazionali, nelle quali vengono studiati, e poi concretati in voti, i vari problemi riguardanti il dogma ed il culto di M. Il comune programma di tutti i Congressi mariani si sviluppa su tre punti: M. studiata, onorata, imitata. Aprì la serie Livorno, nell'agosto 1895. Ideato da un modesto sacerdote di Nugula, il p. Beniamino Scajano, promosso con vero entusiasmo dal vescovo della città, mons. Leopoldo Franchi, approvato ed incoraggiato da Leone XIII con un breve e poi con una lettera autografa al presidente del Congresso, vi si interessò tutto l'episcopato italiano, mentre le donne cattoliche d'Italia assunsero il compito di sopperire alle non lievi spese occorrenti. I temi trattati, distribuiti in quattro gruppi, furono: l'influsso di M. nella società, le vittorie e i benefizi di M. in suo favore, la gratitudine della società a M., M. e l'Italia.

Fecero seguito il Congresso di Firenze (1897), di Torino (1898), di Lione (1900), quelli Bretoni (dal 1904 al 1924), quello di Barcellona (1918), di Bogotà (1919), di Bruxelles (1921), di Chartres (1924), di Roma (1931), di Portland (1934), di Boulogne-sur-mer (1938), di Saragozza (1940), di Bogotà (1942), di Ottawa (1947) .... v. sopra, Congressi assunzionistici.

Congressi mariani internazionali furono celebrati a Friburgo (1902), a Roma (1904) in occasione del 50° anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata, ad Einsiedeln (1906), a Saragozza (1908), a Salzburg (1910), a Treviri (1912), a Barcellona (1947), a Roma (1950).

e) Al culto ***annuale*** appartengono, oltre i vari Mesi mariani (v.), soprattutto le feste mariane liturgiche (v. sotto, n. V).

f) Forme di culto mariano ***perpetuo*** si possono considerare: le Associazioni mariane religiose e laiche (v. sotto, nn. VII, VIII), gli Scapolari mariani (v. un cenno qui sotto, n. IX), i Santuari mariani (v. n. X), e le stesse produzioni che l'arte, in ogni sua manifestazione, tributò a M. in tutte le regioni e in tutti i secoli cristiani (v. sotto, n. XI).

g) L'atto di culto mariano che sintetizza tutti gli altri è la ***consacrazione*** (preghiera per la consacrazione in AAS 34 [1942] 345 s), ossia la offerta totale e perenne della Chiesa e di tutto il genere umano a M., compiuta da Pio XII il 31 ottobre 1942 (G. M. Roschini, *La consacrazione a Maria. Come intenderla, come viverla*, Brescia, Ed. Ancora 1943; Grignion de Montfort, *Trattato della vera devozione alla SS. Vergine*; F. Franzi, *Prontuario per la consacrazione della parrocchia al Cuore Immacolato di Maria*, Casale Monferrato 1943). Quest'atto è il più grande tributo di omaggio alla Vergine e segna il vertice del culto mariano.

Bibl. — J. Bittremieux, *Consecratio mundi Immac. Cordi B. M. Virginis*, in *Ephem. theol. Lov.* 20 (1943) 99-103. — *Consécration mariale*, rapporti, e documenti delle giornate sacerdotali di studi mariani (Namur 13-VIII e 1-IX-1943), Louvain 1948. — Ilarino da Milano, *La devozione al Cuore Immac. di M. nella vita spirituale*, in *Scuola catt.* 73 (1945) 188-200. — J. Lebon, *Les fondements dogmatiques de la consécration au Coeur Immac. de Marie*, Louvain 1946. — G. Geenen, *Rond het eerste lustrum der toewijding aan 't Onbevlekt Hart van M.* (8-XII-1942), in *Ons Geloof* 30 (1948) 73-87, 208-24. — Id., *La consécration du monde à Marie. La date « historique » et « officielle »*, in *Marianum* 11 (1949) 318-38 (le divergenze del giorno assegnato: 31 ott. e 8 dic. 1942). — J. Calveras, *Objeto del culto al Corazon de M. Reajustando la terminologia*, in *Estudios marianos* 7 (1948) 371-86. — *Le dogme et le culte du Coeur Immaculé de Marie*, in *Ami du clergé* 58 (1948) 705-09. — A. Luis, *El Corazón de M. y la Realeza*, in *Marianum* 12 (1950) 1-25 (relazione tra il Cuore e la Regalità di M.). — A. Rivera, *La reparación en la devoción al Imm. Corazón de M.*, in *Ilustr. clero* 44 (1951) 205-16. — T. M. Sparks, *Summarium de cultu Cordis immac. B. Mariae V.*, Roma 1951: storia, natura, eccellenza di questo culto. — N. Garcia Gar

Neroccio di Bartolomeo. (Gall. di Belle Arti, Siena). (Fot. Brogi).

Agnolo Gaddi. (Pinacoteca di Berlino).

Maestro di Flèmalle (forse Rob. Campin, 1379-1444, scuola fiamminga). (National Gallery, Londra).

Francescuccio Ghezzi (sec. XIV). (Pinacoteca Vaticana). (Fot. Alinari).

Beato Angelico. (Museo di S. Marco, Firenze).

Beato Angelico. (Museo di S. Marco, Firenze).

Lorenzo da Sanseverino: Sant'Anna e la Vergine. (Pinacoteca Vaticana). (Fot. Alinari).

Beato Angelico. (Pinacoteca di Berlino).

Vittore Carpaccio. (Museo imperatore Federico, Berlino).

G. Bellini. (Brera, Milano). (Fot. Alinari).

G. Bellini. (Acc. Carrara, Bergamo). (Fot. Alinari).

Bergognone. (Pinacoteca di Berlino).

Bergognone: Affresco nella Certosa di Pavia. (Fot. Brogi).

Antonello Da Messina. (Museo Naz., Palermo).

Melozzo da Forlì: La Vergine Annunziata. (Uffizi, Firenze).

Testa della Madonna nella pala di S. Barnaba (Uffizi Firenze). (Fot. Anderson).

Testa della Madonna. (National Gallery, Londra). (Fot. Anderson).

(Pinacoteca di Berlino).

Madonna del Magnificat. (Uffizi, Firenze). (Fot. Brogi).

(Nation. Gallery, Londra). (Fot. Anderson).

Testa della Madonna « Benson ».

Fra Carnevale da Urbino (?). (Brera, Milano).

Vincenzo Foppa. (Brera, Milano).

C. Crivelli. (Brera, Milano).

Benedetto Bonfigli. (Museo imperatore Federico, Berlino).

Cosmè Tura. (Accademia Carrara, Bergamo).

Francesco Francia. (Pinacoteca di Parma). (Fot. Alinari).

Bartolomeo Montagna. (Accademia di Venezia). Fot. Alinari).

Pinturicchio: (Pinacoteca Ambrosiana, Milano). (Fot. Alinari).

Cima da Conegliano. (Pinacoteca di Parma). (Fot. Alinari).

D. F. V.

Bramantino. (Brera, Milano). (Fot. Alinari).

Perugino. (Pitti, Firenze). (Fot. Alinari).

G. Ambr. de Predis (?): La Madonna di casa Litta. (Ermitage, Leningrado).

Andrea Solari: La Vergine del cuscino verde. (Louvre, Parigi).

Leonardo. (Carbone alla Galleria di Londra).

Gaudenzio Ferrari. (Brera, Milano). (Fot. Alinari).

Alessio Baldovinetti. (Louvre, Parigi).

Lorenzo di Credi e Leonardo: La Madonna « Benoist ». (Ermitage Leningrado).

Bernardino Luini: Affresco sopra il Lavabo nella Certosa di Pavia. (Fot. Alinari).

Bernardino Luini. (Brera, Milano).

Lorenzo Lotto. (Palazzo comunale di Osimo).

Scuola leonardesca. Vaticano (Economato R. F. S. P).

Giov. Antonio Boltraffio. (Museo di Budapest).

Raffaello: La Madonna del Granduca. (Pitti. Firenze).

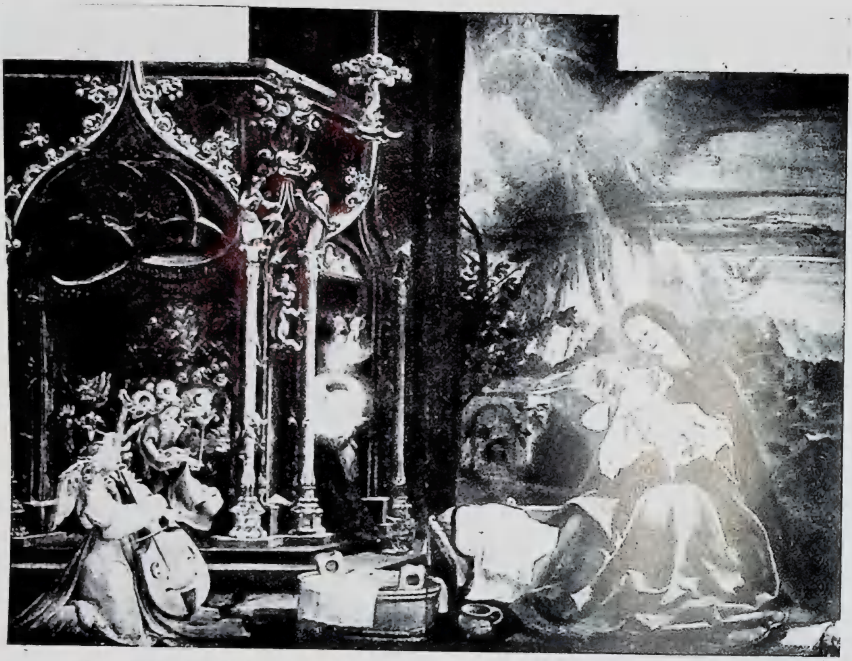
Raffaello: Madonna del diadema. (Louvre, Parigi).

Mart. Schongauer. (Chiesa di S. Martino a Colmar).

Van Eyck: Particolare della Madonna del Certosino. (Collez. Rob. de Rotschild).

Hans Memling. (Museo di Vienna).

St. Lochner. (Museo Walraf Richartz, Colonia).



Mattia Nithardt, detto Grunewald: Maria glorificata dagli Angeli. (Museo di Colmar).

Luca di Leyda. (Palazzo Spinola, Genova).

Luca Cranach. Mariahilf, Innsbruck.

cès, *De imm. corde B. M. Virginis*: che cosa si intenda per « cuore » e quale sia l'oggetto di questa devozione, in *Ephem. mar.* 2 (1952) 3-24. — Fr. Lebesconte, *Le Coeur de Marie d'après S. Jean Eudes*, Paris 1946. — C. M. Catena, *La consacraz. a M in S.L M. Grignion de Montfort e nel ven. p. Michele di S. Agostino O. Carm.*, in *Anal. O. Carm.* 16 (1951) 3-43.

V. *Feste mariane liturgiche*

Le principali sono: la *Purificazione* (2 febbr.), l'*Annunciazione* (25 marzo), la *Visitazione* (2 luglio), l'*Assunzione* (15 agosto), il *Cuore Immacolato di Maria* (22 agosto), la *Natività* (8 sett.), l'*Immacolata Concezione* (8 dic); a queste si aggiungono la Vergine del *Rosario* (5 ottobre) e la *Divina Maternità* di M. (11 ottobre); va ricordata inoltre la commemorazione festiva della Vergine al Sabato (v.). Non si contano poi le feste particolari che si può dire sono numerose come le città e i paesi della cristianità.

La fioritura delle feste mariane avvenne tra il sec. VII e VIII. Il che pone il problema come mai si sia aspettato così tardi a festeggiare la Vergine. È certo che le pitture catacombali raffiguranti la Vergine non sono segno di culto liturgico. È certo altresì che, al principio, solo i martiri ebbero un culto pubblico, ma faceva eccezione M.

A) Origini. — *In Occidente*. La *Depositio martyrum* del Cronografo del 354 (ed. H. Achelis, *Die Martyrologien*, Berlino 1900, p. 8 ss) conosce solo martiri e ignora la Vergine. Lo stesso si verifica, ancora al sec. VI, nel Calendario Cartaginese (H. Achelis, *o. c.*, p. 19 ss). La presenza di una vera e propria festa di M. in Occidente al sec. V non si può presumere neppure dai discorsi in suo onore (S. Pietro Crisol, *Sermo 140, 142, 143, 144*, PL 52, 565 ss: sembrano piuttosto sermoni natalizi veri e propri; a prova di che, v. *Sermo 140* fine, *143*, *144*, PL 52, 577, 582, 585), poichè, anche se le pericopi scritturali del giorno permettevano di dare speciale risalto a M., tuttavia quel giorno non si presentava come festa mariana (F. Nogues, *Où en est la question des origines de l'Avent?*, in *Les quest. liturg. et paroiss.*, 20 [1935] 226 ss). La stessa osservazione vale anche per gli accenni che i sacramentari e i lezionari fanno a M. nella liturgia delle Tempora di dicembre: i testi qui sono probabilmente richiamati dalla stazione a S. Maria Maggiore (P. Bruylants, *Les origines du culte de la Sainte Vierge à Rome*, in *Les questions* cit., 25 [1938] 207 ss). Questi fatti non permettono peraltro di concludere con Jugie (*La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif*, in *Echos d'Orient* 22 [1923] 129-52) che la prima festa mariana comincia ad esistere con l'Avvento (del resto la data della festa non era uguale per tutte le Chiese, come pensa il Jugie: Palestina, Siria, Milano, Ravenna la celebravano nella domenica precedente il Natale; in Asia minore, specialmente a Costantinopoli era fissata al 25 o 26 dic.; in Spagna nel sec. VI variava da diocesi a diocesi).

Tuttavia una festa mariana a Roma nel V sec. può forse trovarsi nella dedicazione del titolo di Liberio alla Vergine per opera di Sisto III (432-440), dopo la proclamazione della Θεοτόκος al conc. Efesino (431): v. Liberiana basilica. Infatti la dedicazione anticamente si risolveva in una festa del titolare, come si può arguire dai formulari dei sacramentari (cf. *Leonian.*, PL 55, 33, dedicazione della basilica Vaticana; PL 55, 103, nel *Natale basilicae Angeli in Salaria*): v. Dedicazione. Effettivamente nei secc. VI e VII i *Capitula Evangel.* di Napoli (Morin, *Liber Comicus*, 1893, p. 430, n. 126) conoscono per la Vergine solo la festa *In dedicatione Sanctae Mariae*. Di tale festa, però, tacciono i sacramentari, mentre la registra al sec. V il Martirologio Geronimiano al 5 agosto (ed. H. Delehaye, Brux. 1931, p. 418 s; cf. J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christl. Festkalender*, in *Altertum*, Münster 1924, p. 170, 237).

La considerazione dei testi (P. Bruylants, *l. c.* p. 270 ss) obbliga a concludere che, benchè in tono minore, le feste natalizie sono anche vere e proprie feste mariane per la necessaria relazione che unisce Cristo alla madre.

Una prima festa mariana appare in Occidente al sec. VII. Il X conc. di Toledo, per evitare di celebrare sotto Pasqua una festa a M., la sposta al 18 dicembre (Mansi, XI, 33). Il *Liber Comicus* di Toledo del sec. VII (G. Morin, *o. c.*, p. 14) segna questa festa prima di Natale. Nel ciclo natalizio, dopo l'Epifania, il lezionario di Luxeuil (sec. VII) nota: *In festivitate S. Mariae* (cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, V, col. 274 n. 22, col. 864 n. 22).

A Roma, invece, con tutta probabilità al sec. VII una festa mariana fu quella del 1° gennaio. Tre antifonari (Modoetiensis, Blandiniensis, Compediensis: cf. R. J. Hersbert, *Antiphonale Missarum sexuples*, p. 22, 23) segnano un *Natale S. Mariae* con formulari comuni alle vergini, mentre gli evangeliari portano l'indicazione in *Octabas Domini ad S. Mariam*; il lezionario di Würzburg aggiunge *Martyra* (ad martyres), come tutti i sacramentari. Quello di Reichenau e quello di Lucca, come seconda notizia, riportano: *Die suprascripto Nat. S. Mariae*, che il Pal. 50 (sec. IX-X) corregge in *S. Martinae*; e la prima orazione del Gregoriano è un formulario per la Vergine. Secondo B. Botte queste indicazioni sarebbero la prova evidente di una festa della Madonna a Roma al 1° gennaio, come del resto aveva rilevato già il *Micrologus*, 39, PL 151, 1007. Cf. B. Botte, *La première fête mariale de la liturgie Romaine*, in *Ephem. liturg.* 46 (1933) 425 ss; 49 (1935) 261 ss.

Oltre gli studi citati, vedi: B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au V s.*, in *Le Muséon* 56 (1943) 1-33: la festa, celebrata a Kathisma (sulla via verso Betlemme), in un santuario dedicato al riposo di M., probabilmente al 15 agosto, voleva onorare la Madre di Dio (titolo sotto il quale fu iniziato il culto mariano in Oriente e in Occidente); fu istituita verso il 450. — Z. M. Costanza, *Theotocos-hymnen der Oosterse Kerk, ingeleid en uit het Grieks vertaald*, 's Hertogenbosch 1949. — B. Botte. *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V siècle*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 111-22. — C. Chevalier, *Les trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales (650-860)*, in *Gregor.* 18 (1937) 361-78. — B. Capelle, *Les origines de la préface romaine de la Vierge*, in *Rev. d'hist. eccl.* 1942, p. 46-58. — N. H. Baynes, *The supernatural defenders of Constantinople*, in *Analecta Bolland.* 67 (1949) *Mél. P. Peeters*, p. 165

77: culto dei Bizantini verso i Santi protettori della loro città e specialmente verso M.

B) *In Oriente*, la prima festa è la Purificazione di M., che però è celebrata piuttosto come presentazione di Cristo al Tempio (ὑπαπαντή): v. Ipapante. Eteria (*Peregr.*, ediz Geyer, p. 77) la trova come festa locale a Gerusalemme, che si celebra 40 giorni dopo l'Epifania (si ricorda che in Oriente la nascita di Cristo si celebrava al 6 gennaio). La conoscono Metodio di Olimpia (PG 18, 348 ss) e il pseudo Cirillo Gerosol. (sec. V). Nel 526 l'imperatore Giustino ne ordina la celebrazione ad Antiochia; nel 541 Giustiniano la ordina a Costantinopoli, in seguito a pubbliche calamità: forse è qui che la festa acquista un valore più mariano. v. anche M. Higgins, *Note on the Purification (and date of Nativity) in Constantinople in 602*, in *Archiv. f. Liturgiewiss.* 2 (1952) 81-83.

A Roma è menzionata nel *Liber Pont.* (Duchesne, I, p. 376) sotto papa Sergio (687–701), con le altre feste mariane. Sembra, però, dal tenore dell'ordinanza papale, che la festa già esistesse e solo viene prescritta una processione. La festa è conosciuta dall'evangeliario di Würzburg (sec. VII; cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, V–1, col. 902) ma porta tutti i caratteri di una aggiunta, perchè è posta fuori luogo dopo il 5 febb. e dopo tutte le domeniche dell'Epifania. Il Gelas. del sec. VII (Reg. 416) nota la festa, ma senza rilevare una processione, mentre un accenno a questa si trova già nel sacramentario Gregoriano, la cui redazione è del tempo di Sergio (Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des « Liber Sacramentorum »*, p. XXXV). La processione, che caratterizza il 2 febbraio, non è per nulla una sostituzione dei lupercali pagani, come, dietro l'autorità di Beda (*De tempor. ratione*, 12, PL 90, 351) e di Amalario (*De eccl. off.*, III, 43, PL 104, 1160), spesso si è affermato. La citata ordinanza di Sergio I prescrive la processione per quattro feste mariane, sempre con lo stesso itinerario. Da questo, anzi, risulterebbe che la festa a Roma veniva celebrata senza processione, come si faceva a Gerusalemme, ammenochè si ammetta un'estensione della processione della Purificazione alle altre feste mariane, come sarebbe probabile se la redazione del Gregoriano preadriano (Mohlberg, *l. c.*) dovesse superare il tempo di Sergio I. Resta sempre che la processione del 2 febbr. non sembra potersi ricollegare nè alla « lustratio urbis », nè ai lupercali (P. Batiffol, *Etudes de liturg.*, Paris 1918, p. 193 ss). Quando, però, si cominciarono a benedire le candele (sec. XII), a queste si diede un valore lustrativo (v. Lustrazione), fino a far pensare a una preservazione dalle epidemie da ottenersi per loro mezzo.

C) **L'Annunciazione** (25 marzo) celebra il fatto narrato da Lc I 26-38. È comune alla Chiesa greca e alla latina. A Roma la prima testimonianza esplicita di essa è l'ordinanza citata di Sergio I (*Liber Pont.*, l. c.). Più remota ancora, se si ammette la redazione del sacrament. al 682 (Mohlberg, *l. c.*), è quella del sacram. Gregor. preadriano (*ivi*, p. 29). Nel 656 il X conc. Toletano, che conosce la festa sparsa dappertutto ma non fissa a un giorno, vieta che si celebri nel tempo quaresimale, o sotto la Pasqua (25 marzo?), e la trasporta al 18 dicembre, elevandola al grado di Natale (cf. il testo del decreto in *Dict. d'Arch. chrét.*, I-2, col. 2243 ss). Tal disposizione è contro la prassi romana, che certo nel 682 riteneva il 25 marzo, e contro la prassi orientale, perchè il concilio Trullano del 692 per questa festa fa un'eccezione alla liturgia quaresimale (Hefele-Leclercq, III, 613 ss) Questa diversità di data in Spagna durava ancora nei secoli XI-XII, perchè gli Spagnuoli presero nel sec. XIII il 25 marzo rifiutando il 18 dicembre, e Roma mise al 18 dicembre una festa della *Expectatio partus B. M. V.* (Kellner, *L'Anno eccl.*, 1906, p. 207).

A questo punto bisogna distinguere tra la festa dell'Annunciazione, come ricordo festivo del fatto, e la festa dell'Annunciazione al 25 marzo. Nella Chiesa, la prima è sempre esistita, almeno dal tempo dell'istituzione del Natale, dal quale è inseparabile. Vediamo, infatti, nel sec. V, che, tra i discorsi natalizi di S. Pietro Crisologo (*Sermo 140, 142, 143, 144*: PL 52, 575 ss.) e di S. Leone (*Sermo 26, in Nativitate Domini*, 6; PL 54, 212), alcuni hanno per oggetto diretto non già la nascita di Cristo, ma l'annuncio dell'angelo. Ora questa pericope evangelica è prescritta proprio per Natale, ad es. nell'evang. di Treviri del sec. VIII (*Dict. d'Archéol. chrét.*, V–1, col. 869), o certo sotto Natale (*Liber Comicus Mozarab.* del sec. VII, l. c., col. 857: « legendum in Sancte Marie »; v. sopra la festa del 18 dicembre; sacrament. di Bergamo, Ambrosiano, l. c., col. 873: *Item ad S. Mariam*, subito prima di Natale; mss. dell'Italia superiore dei secc. VII e VIII, l. c., col. 883). Lo stesso si verificava in Oriente, come rivela il discorso di Abramo di Efeso nel sec. VI (M. Jugie, *Patr. Orient.*, XVI, 442), ove espressamente si dice che gli altri Padri dell'Annunciazione hanno già parlato a Natale.

Cabrol (*Dict. d'Arch. chrét.*, V-2, col. 2244 ss) pensa che anche questa festa abbia la sua origine in Palestina. Eteria nella *Peregrinatio* (ediz. Geyer, *Itinera Hierosol.*) racconta di una festa celebrata all'Ascensione, ma a Betlemme, nella grotta della Natività. Questa, però, potrebbe ben riferirsi al Natale, che in Palestina molti celebravano nel maggio (v. Natale). D'altra parte, secondo recenti scavi a Nazareth, sul preteso luogo dell'Annunciazione era stata edificata una basilica che la tradizione (cf. S. Vailhé, *Origines de la fête de l'Annonciation*, in *Echos d'Orient*, 9 [1906] 144) fa rimontare al secolo IV. Niente di più naturale, secondo Cabrol, che la basilica originasse una festa, come la festa dell'Esaltazione della Croce (14 sett.) ricorda la dedicazione della basilica del Sepolcro. Di certo, a una data più remota del *Chronicon Paschale* (PG 93, 488, 1001), che ci riporta al 630 e oltre, rimonta una predica di Abramo di Efeso (M. Jugie, *Patrol. Orient.*, XVI, 442, 447), che ci fa assistere alla festa celebrata già a metà del sec. VI. I discorsi di Proclo tra il 429 e il 431 (PG 65, 680; S. Vailhé, *l. c.*, p. 141 ss), di Esichio nel sec. V (PG 93, 1453), di Crisippo nel sec. V (*Magna Bibl. vet. Patrum*, Colonia 1618, VI-2, 711 ss) hanno lo stesso valore probativo dei sermoni di S. Pietro Crisologo in Occidente (v. sopra). Del resto Abramo di Efeso afferma chiaramente che, come gli altri Padri, anche Proclo fece il suo discorso per Natale, non già ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τοῦ εὐαγγελισμοῦ. Esclusa la testimonianza di Proclo per Costantinopoli, anche quelle di Esichio e Crisippo vengono escluse per Gerusalemme, dove forse Abramo predicava e i cui

usi certo conosceva, per averci vissuto (Jugie, *o. c.*, 443; cf. 434).

Un valore più probativo che non le omelie suddette sembra, invece, avere l'inno Acatisto (v.), che gli autori più moderni fanno risalire a Romano il Melode (sec. V-VI) e che è stato composto per la festa dell'Annunciazione, senza avere alcuna relazione con un assedio a Costantinopoli. La festa, dunque, presentandosi come una novità, non può essere più antica del sec. V.

La data del 25 marzo è certamente in relazione diretta con quella del 25 dicembre, da cui è distanziata di nove mesi quanti passarono tra la concezione e la nascita di Cristo. Si disputa se sia stata la data del 25 marzo a imporre quella del 25 dicembre, o viceversa (v. Natale). Un fatto è certo che in tempi nei quali non era ancora attestata la festa, si afferma che Cristo fu concepito il 25 marzo; ad es. S. Agostino (*De Trinitate*, IV, 5, 9; PL 42 894) scrive: «Sicut a majoribus traditum suscipiens Ecclesiae custodit auctoritas, octavo enim kalendas aprilis (25 marzo) conceptus creditur, qui et passus» (cf. anche *De diversis quaest.*, 56; PL 40, 39). La stessa notizia ritorna in molte redazioni del Martirologio Geronimiano (ed. H. Delehaye, Bruxelles 1931, p. 159 ss). A queste indicazioni va ora allineata quella del sacramentario Gregoriano preadriano (ediz. Mohlberg, *l. c.*): «VIII kalendas apriles Adnunciacio Sanctae Dei Genitricis et Passio ejusdem Domini». In base alla rubrica sono i due primi formulari: «tibi offerimus hodie ob Incarnationem simul et Passionem Redemptoris nostri J. C.» (super oblata).

Forse in Occidente, dove così spesso è attestata questa fusione al 25 marzo della festa della Passione di Cristo e dell'Annunciazione a M., la festa dell'Annunciazione, di cui il più antico testimonio è il Gregor. preadriano, fu al principio concepita nel modo anzidetto: da una data di calendario si passò alla festa. In ogni caso, rimane sempre più probabile che la festa di Natale sia più antica della festa dell'Annunciazione, e che, d'altra parte, sulla scelta del 25 dicembre abbia influito la data del 25 marzo già conosciuta.

D) **La Visitazione** (2 luglio) è la commemorazione della visita che M. fece ad Elisabetta dopo aver saputo dall'angelo che la cugina da sei mesi era incinta (Lc I 39–45). L'origine della festa è tardiva, ma l'oggetto di essa, rientrando nel mistero della maternità divina, fu celebrato sempre nella liturgia natalizia. L'evangeliario di Luxeuil del sec. VII (*Dict. d'Arch. chrét.*, V–1, col. 864) dà il brano evangelico *in festivitate S. Mariae* che si celebra in gennaio; il Bergamasco (l. c., col. 873) lo segna per Milano alla domenica IV *de Adventu*; ancor oggi nella liturgia Romana si trova al venerdì delle tempora d'Avvento.

Le prime testimonianze esplicite della festa al 2 luglio sono del sec. XIII. S. Bonaventura, nel capitolo generale dei Frati Minori a Pisa (1263), prescrive la festa per l'Ordine francescano. Nel 1289 Bonifacio IX pubblicò la bolla *Superni benignitas*, già preparata da Urbano VI, con cui istituisce la festa per tutta la Chiesa, aggiungendovi una vigilia con digiuno, dotandola di ottava semplice e arricchendola di indulgenze. Resa nuovamente obbligatoria dal conc. di Basilea (sess. 43) nel 1441, divenne effettivamente universale quando fu inclusa nel messale da Pio V come festa di rito doppio maggiore. Pio IX (1850) la elevò a doppio di seconda classe.

Probabilmente fu scelto il 2 luglio, perchè, stando al Vangelo, verso l'inizio di luglio (ammesso che Giovanni sia nato il 24 giugno), sembra che M. lasciasse Elisabetta.

E) **Apparizione della B. V. Immacolata** (11 febbraio). In ricordo dell'apparizione avvenuta a Lourdes (v.), sin dal 1891 diverse diocesi francesi avevano ottenuto di poter celebrare la festa. Pio X nel 1907 estese la festa a tutta la Chiesa, elevandola a rito doppio maggiore.

F) **Commemorazione della B. V. del Monte Carmelo** (16 luglio). Al principio era la festa dell'Ordine dei Carmelitani (v.) che, traendo le sue origini dal monte Carmelo in Palestina, onorava in modo speciale la Vergine come fiore e regina del Carmelo. La festa si trova già nel 1376. Sisto V l'approvò. Benedetto XIII nel 1726 la estese, con rito doppio maggiore, a tutta la Chiesa. — B. F. M. Xiberta, *La fiesta de la Virgen del Carmen*, testo liturgico, traduz. e commento, Barcellona 1942. — A. M. Forcadell, *Commemoratio solemnis B. M. Virginis de Monte Carmelo. Historia et liturgia*, Roma 1951: la festa è di origine incerta (non pare che si debba far risalire alla visione attribuita al B. Sim. Stock). Celebrata prima del 1386 dai Carmelitani inglesi, fu accettata con qualche lentezza dalle altre province carmelitane. Fuori dell'Ordine, fu autorizzata dapprima in Spagna, poi nel sec. XVII in molte altre diocesi e nel 1726 fu estesa alla Chiesa universale. Nella seconda parte dell'opera sono raccolti numerosi inediti: uffici e messe prima e dopo il conc. di Trento, inni di diversi autori alla Madonna del Carmelo, uffici che non furono mai adottati. — Nazario de S. Ter. del N. Jesús, *La Virgen del Carmen en la espiritualidad española*, in *Rev. de espirit.* 10 (1951) 193-214. — Otilio del Niño Jesús, *La cofradia del Çarmen de Villasandino* (eretta nel 1729). *Para una historia de la devoción españ. a la Virgen del Carmen*, in *Monte Carm.* 45 (Burgos 1941) 179–90, 267–79, 344–51. — Higinio de S. Teresa, *Antigüetad del escapulario de la Virgen del Carmen en Portugal*, ivi 50 (1946) 357–85. — Severino de S. Teresa, *Virgenes conquistadoras que S. Teresa envió a las Americas*, Vitoria 1951: la devoz. alla Madonna del Carmelo nell'America spagnola.

G) **Dedicazione della Basilica di S. Maria ad Nives** (5 agosto). Si trova segnata nel Martirologio Geron. a questo giorno (ediz. cit., p. 418 s) ma non la menzionano nè i sacramentari nè i lezionari. Entra nel calendario della Chiesa universale sotto Pio V. La festa ricorda la dedicazione di S. Maria Maggiore (v. Liberiana basilica). Questa trae la sua origine da una costruzione di papa Liberio, di cui il *Liber Pontificalis* (Duchesne, I, 208) dice: «Hic fecit basilicam suo nomini juxta macellum Libiae». Sembra però che solo Sisto III l'abbia dedicata alla Vergine, dopo il concilio Efesino, come monumento alla divina maternità di M. Il *Liber Pontif.* (*l. c.*, 232) riferisce: «Hic fecit basilicam S. Mariae, quae ab antiquis Liberii cognominabatur». Più che ricostruzione, l'opera di Sisto fu restauro e nuova dedicazione: l'antica iscrizione frontale diceva: «Virgo Maria, tibi Sixtus nova templa dicavi». Il titolo *Ad Nives* si riferisce alla leggenda medioevale, la quale fa sorgere la chiesa su un'area che,

per intervento della Vergine, in pieno agosto, la neve aveva ricoperto. Portò in antico anche il nome di S. Maria *Ad Praesepe*. Reliquie del presepio vi furono portate nel sec. VII, ma il titolo è documentato già da una iscrizione (visibile sulla parete di fronte alla tomba del cardinale Gonsalvo, a sinistra della cappella Sistina) che risale al sec. VI. Il titolo le viene probabilmente da Sisto III (Duchesne, *Bullet. critique*, 1890, p. 45 ss), che forse nel sotterraneo della basilica aveva ricostruito la basilica « ad praesepe » di Betlemme. Il titolo *Major* non va inteso nel senso di priorità di tempo, perchè probabilmente S. Maria Antiqua al Foro, e certo S. Maria Transtiberina sono del sec. IV; quella denominazione forse proviene dal semplice fatto che, delle quattro basiliche chiamate « maggiori », questa ha conservato il titolo, come segno di distinzione tra altre chiese mariane dell'Urbe.

H) **Assunzione di Maria** (15 agosto), festa di precetto, con digiuno alla vigilia e con ottava. L'ottava le fu assegnata da Leone IV nell'847. La vigilia è già notata nel sacramentario Gregoriano. La festa ebbe anticamente nomi vari: « Natale, Festivitas, Depositio, Dormitio, Pausatio, Adsumptio » (che fu l'ultimo a comparire). In greco si denomina: Κοίμησις, Ἀνάπαυσις, Μνήμη τῆς ἀναπάυσεος, Ἀνάληψις...

La prima testimonianza esplicita, in Occidente, è quella del *Liber Pontificalis* (Duchesne, I, 376, 381), dove Sergio I (687–701) ordina una processione, la quale di fatto a Roma si conservava ancora nei secc. XII–XIII (Schuster, *Liber Sacr.*, VIII, 30 ss). In base a questa ordinanza di Sergio I, che fa supporre esistente la festa dell'Assunta, si può ritenere che il testo della festa prima di Sergio sia fornito dal Gregoriano preadriano che ci riporta al 682. Al sec. VII ci riportano, infatti, anche l'evangeliario di Würzburg e il Cod. 39 inf. dell'Ambrosiana, assegnando per il *Natale S. Mariae* del 15 agosto la pericope evangelica di Marta e Maria (*Dict. d'Arch. chrét.*, V–1, col. 906). Invece il messale di Bobbio segna la festa nel periodo dopo l'Epifania; P. Cagin (*Paleogr. music.*, V, p. 115) considera questa una aggiunta posteriore al primitivo messale di Bobbio, sec. V. Alcune recensioni del Martir. Geronim. analogamente notano la *Depositio S. Mariae* al 18 gennaio.

Può esservi una relazione tra questa rubrica del messale Bobbiense e del Martir. Geronimiano, con la notizia di S. Gregorio di Tours (sec. VI), per il quale una festa della Vergine si celebra al mese di gennaio? (*Liber mirac.*, I, 9; PL 71, 713). In questo caso si avrebbe fuori Roma la festa dell'Assunta già al sec. VI..

In Oriente, separando le testimonianze del mistero e del fatto dell'Assunzione dalla sua festa, gli indizi di una festa non sono di molto più recenti che in Occidente. Niceforo Callisto (*Hist. eccl.* XVII, 28; PL 147, 292) ascrive la festa del 15 agosto a un'ordinanza dell'imperatore Maurizio (582–602), che la comanda per tutto l'impero. Si possono ritrovare le origini della festa nella dedicazione della basilica della Vergine nella Valle del Getsemani, edificata su quello che la tradizione diceva il sepolcro di M. e luogo dell'Assunzione (Anonimo di Piacena del sec. VI, ed. Geyer, *Itinera Hieros.*, 170); altre tradizioni mettevano il sepolcro di M. sul Sion, altre a Efeso. Rimase, forse, una festa locale, per molto tempo: Giovanni di Tessalonica, ancora nel sec. VII, deve persuadere i suoi fedeli a celebrare questa festa che dappertutto si celebrava, e ne scusa la tarda introduzione per la parte che si temeva vi avessero avuto i libri Apocrifi (v.).

A Roma il *Transitus, id est Assumptio S. Mariae* fu istituito da papa Gelasio I (492–496).

Una curiosa concordanza con l'uso gallicano offre il sinassario Copto, che assegna la *Dormitio* al 18 gennaio.

È interessante, però, notare che i sacramentari Romani (eccetto il preadriano) parlano della morte, ma non direttamente dell'Assunzione di M. — B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, in *Ephem. teol. Lovan.* 3 (1926) 33-45. — Id., *L'oraison « Veneranda » à la Messe de l'Assomption*, ivi 26 (1950) 354-64: mostra l'importanza dell'orazione nella tradizione assunzionistica. Alcune sue conclusioni sono criticate da J. Geiselmann. Il Capelle le riprende e le precisa in *Mort et Assomption de la Vierge dans l'oraison « Veneranda »*, in *Ephem. liturg.* 66 (1952) 241-51: l'orazione, ispirata soprattutto da Atti II 24, esprime sia l'Assunzione sia la morte di M. « Non è esagerato considerarla la prima in importanza tra tutte le dichiarazioni liturgiche in favore dell' Ass. corporale » (p. 249); adottandola nella liturgia, la « prima Chiesa del mondo » ha fatto un passo decisivo. Circa la morte di M., per quale strana mistica si vorrebbe che ella, pienamente « nostra », corpo e anima, non avrebbe dovuto esserlo « usque ad mortem »? — P. A. Raes, *Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient*, in *Orient. christ. period.* 12 (1946) 262-74. — P. Gasso, *La Asuncion en la liturgia*, in *Estudios mar.* 6 (1947) 137-46, 147-54. — W. J. Lallou, *The Assumption in liturgy*, in *Amer. eccl. Review* 116 (1947) 93-99. — M. Gavrijlof, *De Tenhemelopneming van M. volgens de liturgische overlevering van de oosterse Kerk*, in *Christ. Oosten en Her.* 3 (1950-51) 171-79. — A. Van Lantschoot, *L'Assomption de la Ste Vierge chez les Coptes*, in *Gregor.* 27 (1946) 493-526. — M. Alamo, *El culto de la Asunción en la España mozarabe*, in *Apostolado sacerdotal* 3 (1946) 350-55: l'antica credenza assunzionista nel sec. IX diede origine a una festa solenne con Messa e officio propri, che ebbero influenza enorme sulla diffusione del culto mariano (ad es., 40 su 70 cattedrali e, nella dioc. di Burgos, 200 su 1175 chiese parrocchiali sono dedicate all'Assunta). — E. M. Llopart, *Los origines de la creencia y de la fiesta de la Asunción en España*, in *Estudios mar.* 6 (1947) 155-98. — D. Cabanelas, *La muerte y Asunción de la SS. Virgen en la tradicion islamica, en la ciencia y la liturgia mozarabes*, in *Verdad y vida* 1948, p. 209-48. — F. de J. Chauvet, *El culto a la Asunción de N. Señ. en Mexico*, Mexico 1951. — B. Capelle, *La Messe gallicane de l' Assomption: son rayonnement, ses sources*, in *Miscell. liturg. L. C. Mohlberg* II (Roma 1949) 33-59. — P. Borella, *La festa dell'Assunta nell'antica liturgia ambrosiana*, in *Scuola cattol.* 79 (1951) 94-104. — E. Cattaneo, *La festa dell'Assunta nella liturgia milanese e alle origini del duomo*, in *Ambrosius* 26 (1950) 95-103. — G. Pinna, *Il culto dell'Assunta in Sardegna*, Cagliari 1951. — J. Delaporte, *L'Assomption dans la liturgie chartraine*, in *Ephem. liturg.* 65 (1951) 5-23. — O. Perler, *Die Himmelfahrt Mariae in der alten Liturgie von Lausanne*, in *Zeit-*

schrift f. schweiz. Kirchengesch. 44 (1950) 189-97. — J. Hennig, *The feast of the Ass. in the early Irish Church* in *Irish eccles. Record* 76 (1951) 97-104.

G. M. Roschini, *L' Assunzione di M. e la vita spirituale*, in *Riv. di vita spirit.* 5 (1951) 13-26. — G. Zaffonato, *Con M. verso il cielo*, meditazioni sull'Assunta, Vicenza 1951.

I) Natività di Maria (8 settembre). In Occidente la prima menzione della festa è quella del *Liber Pontif.* (l. c.) nella vita di Sergio I. A questa notizia va aggiunta quella, quasi contemporanea, del sacramentario Gregoriano preadriano (Mohlberg, *o. c.*, p. 52). I sacramentari Romani la indicano concordemente all'8 settembre. Nessun lezionario o evangeliario la porta, tranne il capitolare di Murbach del sec. VIII (*Dict. d'Arch. chrét.*, V-1, col. 319, 912). La notizia del Martir. Geronimiano al 16 agosto: *Nativitas S. Mariae*, è da correggersi in *Natale S. Mariae*, e vale per la festa del 15 agosto (ed cit., p. 445). Dai formulari dei sacr. Gregoriano preadriano e del Gelasiano (Wilson, p. 197) si direbbe che la Natività di M. è posteriore alla festa dell'Assunta, il primitivo *Natale S. Mariae*, di cui quella sembra un duplicato: cf. la colletta *cuius etiam diem* (della nascita) *celebramus* (super oblata, sacr. Greg. preadr.); *in beatae Mariae iterata solemnitate deferimus . . . quod vel talis arte est, vel talis assumpta.*

Per l'Oriente i testi più antichi sembra che siano Andrea di Creta e il calendario Costantinopolitano. — Nilles, *Kalendarium manuale utr. Ecc.*, I, 1896, p. 272). — G. Morin, *Un préface du Missale gothicum supposant la fête de la Nativité de N. Dame en pays gallican des le VII siècle*, in *Rev. bénéd.*, 56 (1945-46) 9-11. — D. Edwards, *The Virgin birth in history and faith*, London 1943.

L) Il Nome di Maria (12 settembre). La festa si celebrava nella domenica che cadeva nell'ottava della Natività di M., poi, colla riforma del breviario di Pio X, fu trasferita al 12 settembre. Nel sec. XVI si cominciò a celebrarla in Ispagna. Nel 1683 fu elevata a doppio maggiore da Innocenzo XII per la Chiesa universale in ricordo della liberazione di Vienna dai Turchi.

M) Festa dei sette Dolori di Maria o *Maria Addolorata*. Due volte è commemorata nella Chiesa latina: al venerdì dopo la domenica di Passione, e al 15 settembre. Ricorda i dolori della Vergine, soprattutto quello sofferto mentre era presente sotto la croce di Cristo (Giov XIX 25 ss). Sembra che risalga al 1423, ordinata da un sinodo di Colonia, in riparazione delle offese recate dagli ussiti ad immagini di M. Addolorata. Nel 1725 da Benedetto XIII fu introdotta nello Stato pontificio, e assegnata al venerdì dopo la domenica di Passione. Oltre questa, un'altra festa nel 1814 fu introdotta da Pio VII, pregato anche da Carlo Emanuele re di Sardegna, da celebrarsi la terza domenica di settembre, che non aboliva la prima: così si estendeva alla Chiesa universale una festa nel sec. XVII già concessa all'Ordine dei Servi di Maria. Questa, elevata a doppio di seconda classe nel 1908, con la riforma del breviario fu tolta dalla domenica e fissata al 15 settembre. Sia il titolo liturgico, sia quello popolare, ricordano sette dolori, che l'ufficio non specifica. Sono invece specificati nei libri divoti solitamente così: 1) profezia di Simeone; 2) fuga in Egitto; 3) smarrimento di Gesù dodicenne; 4) la vista di Gesù che porta la croce; 5) crocifissione di Gesù; 6) deposizione del corpo di Gesù dalla croce; 7) sepoltura del corpo di Gesù. — A. M. Lépicier, *Mater dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de N. D. des douleurs*, Spa 1948.

N) Festa del S. Rosario (7 ottobre). Il 7 ottobre 1571 ai cristiani arrise la vittoria di Lepanto sui Turchi (v.). In ricordo, Pio V istituì per quel giorno una commemorazione della Vergine sotto il titolo di *Maria della Vittoria*. Venendo la vittoria attribuita alla preghiera del Rosario, che in quel giorno si recitava in tutta la cristianità, nel 1573 Gregorio XIII ordinò che la prima domenica di ottobre si celebrasse la festa della *Vergine del Rosario* in tutte le chiese dove esisteva un altare dedicato a M. sotto questo titolo. Estesa a tutte le chiese della dominazione spagnuola (1671 da Clemente X), nel 1716 fu da Clemente XI estesa a tutta la Chiesa in occasione della vittoria sui Turchi riportata dal principe Eugenio di Savoia. Nel 1887 Leone XIII elevò la festa a doppio di seconda classe, e Pio X nel 1913 la trasferì al 7 ottobre. — A. F. Pecci, *La vita nostra nel S. Rosario*, Badia di Cava (Salerno) 1949. — L. I. Fanfani, *De Rosario B. M. Virginis. Historia, legislatio, exercitia*, Torino-Roma 1930. — v. Rosario.

O) Maternità di Maria (11 ottobre). Introdotta prima in Portogallo nel 1751 e poi a Roma stessa da Gregorio XVI alla terza domenica di ottobre, era rimasta sempre festa « pro aliquibus locis ». Pio XI, in occasione del centenario del concilio di Efeso (431), volle che si celebrasse nella Chiesa intiera, introducendola con l'enciclica *Lux veritatis* del 1931. Ufficio in AAS 24 (1932) 151-59.

P) Presentazione di Maria al Tempio (21 novembre). Secondo la tradizione dell'apocrifo vangelo *De Nativitate B. Mariae* (v. Apocrifi, IV, 5), la Vergine fu presentata e affidata al sacerdote del Tempio di Gerusalemme all'età di tre anni.

La festa è testimoniata, per il rito bizantino, già nel sec. IX dalle omelie di Giorgio di Nicomedia e fu da Emanuele Comneno comandata come festa forense nel 1166. (Si diceva « ingresso nel Tempio »).

In Occidente in qualche luogo si dovè celebrare già nel sec. XII, perchè un calendario di Winchester (T. Hampson, *Cal. med. aevi*, I [1841] p. 432, 445) nota una *oblatio S. Mariae in Templo*. Nel 1372 fu introdotta nel « Breviarium Curiae » ad Avignone, dietro pressione dell'ambasciatore del re di Cipro. Il duca Guglielmo la ottenne per la Sassonia nel 1464. Sisto IV la permise nel 1472 al giorno 21 novembre. Abolita da Pio V nel 1568, fu ristabilita nel 1585 da Sisto V ed elevata a doppio maggiore da Clemente VIII. — M. J. Kishpaugh, *The feast of the Presentation of the V. Mary in the Temple. An historical a. literary study*, Washington 1941.

Q) B. M. V. della Mercede (24 settembre), era al principio la festa titolare dei Mercedari (v.), che la celebrano sotto il titolo *Solemnitas Descensionis B. M. V. de Mercede*, poichè essi furono fondati in seguito a una visione della Vergine avuta da S. Pietro Nolasco (v.), col fine di dedicarsi alla redenzione degli schiavi cristiani in balia dei musulmani.

Innocenzo XII nel 1696 la istituì per tutta la Chiesa, e Benedetto XIII la elevò a doppio maggiore.

R) **Immacolata Concezione** (8 dicembre). È la festa della Vergine, che ha raccolte sempre le più grandi simpatie e incontrate le più grandi difficoltà.

Bisogna distinguere la festa della Concezione e la festa dell'Imm. Conc. Nel sec. VII Andrea di Creta (PG 97, 1305) è il primo testimonio di una festa della Concezione di M., detta «Concez. di S. Anna» in quanto il termine «concezione» è preso in senso attivo. Tra i discorsi festivi che la ricordano, c'è quello (c. 740) di Giovanni di Eubea, nel quale l'autore riconosce che la festa non è ancora universalmente nota (PG 96, 1499) e si sforza di persuaderne la solennizzazione. Giorgio di Nicomedia (PG 100, 1353) nel sec. IX non parla di introdurre la festa, ma ne rivela la origine recente. Nel 1166 Emanuele Comneno mette tra le feste forensi l'Imm. Conc., che però non si chiama più Ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας... Ἄννης, ma Ἡ σύλληψις τῆς ὑπεραγίας μητρὸς τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

In Oriente la festa non assume mai esplicitamente il nome di «Immacolata Concezione». Però anche se i Greci moderni, in opposizione all'Occidente, rigettano il concepimento immacolato, tuttavia è lecito affermare, considerando la tradizione così splendida e pura dell'antica Chiesa orientale sull'assenza del peccato originale in M., che questa festa debba, almeno spesso, intendersi per una celebrazione dell'Immacolata Concezione.

Nel rito greco la festa è stata sempre fissa al 9 dicembre.

In Occidente il primo esplicito teste della festa è il *Calendarium Neapolitanum* del sec. VIII-IX (Marzocchi, *Vetus ... Neapol. eccl. Kalend.*, Napoli 1744; H. Delehaye, *Hagiographie Napolitaine*, in *Anal. Bolland.* 57 [1939] 42): *M. December, dies XXXI:* IX, *Conceptio S. Anne Marie Virg.* Sia la dicitura sia la data ci riportano in Oriente. A Napoli, dunque, la festa è penetrata per un influsso bizantino e vi si celebra nel sec. VIII-IX. È vero che Delehaye (*o. c.*, p. 51 ss) non riconosce al calendario un valore liturgico, ma se si considera che fino al sec. XI, fuori di Napoli la festa dall'Immacolata Concezione viene menzionata solo in Inghilterra, e che d'altra parte vi sono legami tra Napoli e l'Inghilterra (M. Jugie, *Origines de la fête de l'Imm. Conc. in Occident*, in *Revue Augustinienne*, 7 [1908] 529 ss), forse bisogna ridare almeno in parte un valore liturgico al calendario napoletano.

I testi inglesi in proposito sono due calendari del XI sec. provenienti da Old-Minster e New-Minster (Winchester), che segnano la festa all'8 dicembre, mentre certi calendari irlandesi (cf. Jugie, *o. c.*, p. 530) la portano al 3 o al 2 maggio. (Sulla pretesa priorità dell'Irlanda nel culto alla Immacolata, v. Irlanda, Bibliogr. e complem., C).

In Inghilterra la festa trovò sempre maggiore diffusione, almeno nei centri monastici (poichè nelle diocesi cominciò solo verso il sec. XIII), per opera di S. Anselmo di Canterbury (v.), del nipote abbate Anselmo, di Osberto priore di Westminster (v.), di Ugo abbate di Reading (v.), e specialmente per opera di Eadmero (v.), discepolo di S. Anselmo (*De Concept. Virg. Mariae*). Costoro con l'introduzione della festa ne specificano il contenuto: l'Immacolata Concezione di M., non già il semplice fatto della concezione. Ciò prova anche la forte reazione teologica che la festa, così intesa, incontra, quando essa si trapianta in Normandia, dove diventa tanto popolare che viene chiamata «festa normanna», e a Lione nel 1140. S. Bernardo (v.) è uno dei più fervidi oppositori. Nel 1263 il capitolo dei Frati Minori, tenuto a Pisa sotto la presidenza di S. Bonaventura, istituisce la festa per l'Ordine, cooperando così alla sua propagazione. La reazione teologica (Alessandro di Hales, *Summa*, III, 9, 2; S. Tomm., *In III Sent.*, dist. 3, q. 1; *Summa Theol.*, III, q. 27, a. 2), mentre non impedisce praticamente la festa, prepara il terreno per la chiarificazione del suo oggetto dogmatico. Quando interviene Duns Scoto col concetto della Redenzione *preservativa* (v. sopra), la festa raccoglie più aderenze ancora. Il conc. di Basilea, nel 1449, benchè già scismatico, approvò la dottrina dell'Immacolata Concezione e ne raccomandò la festa, che si cominciò a celebrare con più frequenza anche a Roma.

Finalmente Sisto IV, francescano, nel 1476 (Denz.-B., n. 734), con la costit. *Cum prae excelsa* impartiva indulgenze a quelli che celebravano la festa e accoglieva questa nel calendario della diocesi romana, lasciando però liberi gli altri. Altra esplicita approvazione, che rivela più stretto il nesso tra la festa e il dogma, è quella di Alessandro VII nel 1661 (Denz.-B., n. 1100). Con Innocenzo X è innalzata al grado di giorno festivo, con obbligo di riposo e di Messa per la Spagna, e Clemente XI nel 1708 la estende a tutta la Chiesa. Diventa festa di precetto per tutti solo nel 1854, con la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, fatta da Pio IX. Leone XIII elevò la festa al grado di doppio di prima classe, con vigilia.

Delle altre feste mariane meno celebri ricordiamo:

S) **Exspectatio partus B. M. V.** (aspettazione del parto di M.), nata in Spagna, dove al 18 dic. sostituì la festa dell'Annunciazione quando questa fu trasferita al 25 marzo conforme al breviario romano. Consimile festa si trova da tempo antico nel rito ambrosiano: nell'ultima domenica dell'Avvento s'introduce l'officio della Incarnazione coi primi vespri della Annunciazione di M. Nel breviario ambrosiano l'ufficio e le singole ferie di questa ultima settimana sono detti *de exceptato*, corruzione di *exspectato*. La festa ha pure il nome di *Festum B. M. V. de O*, dall' antifona maggiore (antifona O) del primo vespro. La festa fu approvata per la Spagna da Gregorio XIII nel 1573, estesa alla repubblica Veneta nel 1695, agli Stati della Chiesa nel 1725 e in seguito a molte chiese, Ordini ed intere province.

T) **La festa B. M. V. titulo Auxilium Christianorum** fu stabilita da Pio VII nel 1811, in ringraziamento per la sua liberazione dalla cinquenne prigionia a Savona e fissata al 24 maggio, giorno del suo ritorno a Roma. Si diffuse ben tosto in tutta Italia ed in parecchie diocesi fuori d'Italia. Questo titolo mariano è dei più antichi e dei più appropriati alla missione di M. (v. sopra III A) e la sua storia tende a identificarsi con la storia della devozione mariana e dell'intervento di M. nella vita umana.

Fin dal II sec. Giustino († 107) ed Ireneo († 202) invocano M. come «liberatrice», «avvocata», «ausiliatrice» (*paràcletos*) Giustina, Maria Egiziaca, Gregorio Taumaturgo, Ambrogio, la «Velatio Virginis» delle catacombe... testimoniano la fede nella

potenza soccorritrice di M. La letteratura apocrifa narra che, nel momento dell'agonia della Vergine, l'evang. Giovanni le avrebbe detto a nome degli altri Apostoli: « O madre, la tua benedizione si diffonda ovunque si volgeranno i tuoi occhi, libera il mondo dalle pene...; o madre della luce, prega per il mondo dal quale stai per uscire ».

Cartagine ornava le sue chiese con mattonelle portanti la invocazione: « S. Maria aiuba nos ». L'Egitto, poi, ci dà i documenti archeologici più antichi. La liturgia di S. Marco è la prima a parlarci di Dio come nostro « aiuto » (boethòs), concetto ben presto applicato alla Vergine che viene invocata come « *boètheia* » (ausiliatrice): l'idea è biblica, ma va pure ricordato che gli Egizi avevano avuto nel loro Pantheon la dea ausiliatrice del derubato. Il documento più importante è il papiro che contiene la preghiera *Sub tuum praesidium*, passata poi in tutte le liturgie (copta, bizantina, ambrosiana, latina), la prece mariana liturgica più antica, già di uso corrente nel III sec. o almeno nel IV. Sotto l'immagine dello « *scudo* » il concetto che M. è nostra ausiliatrice, unito al concetto di *theotocos*, è il più antico dei concetti mariani (e ad alcuni sembra anteriore logicamente anche al titolo *theotocos*, poiché sostengono che la originaria qualità di M. e la primaria finalità di Dio nei confronti di M. non fu la divina maternità bensì la missione di « universale ausiliatrice », di cui la stessa maternità fu una conseguenza): M. è, per essenza, « *universalis adiutrix* » insieme a suo figlio Gesù: ausiliatrice di Dio nell'Incarnazione, ausiliatrice del Cristo nella vita mortale e nella Redenzione, ausiliatrice degli Apostoli e della Chiesa, ausiliatrice di ogni fedele.

La liturgia siro-caldea ha dedicato a M. le tre grandi festività agricole dell'anno: delle seminagioni (15 gennaio), delle spighe (15 maggio) e dell'uva (15 agosto). Il culto mariano era sentito come premessa dell'aiuto celeste anche nei lavori campestri. Gli Abissini abbondano di titoli esprimenti il carattere ausiliante della Vergine: « colonna eletta, albero verdeggiante, granaio, pascolo, giardino, carro di luce regale, lampada universale, Vergine dell'uva dolce, ombra di Pietro, lino per i sudori di Paolo, rosa di Stefano, vigna di Bartolomeo, nave di nostra ricchezza, sazietà di affamati, riposo di poveri....», ma il titolo più comune è quello di « *Kidana-Mehrat* », cioè « patto » di aiuto, di protezione, di misericordia: M. avrebbe concluso un « patto » con Gesù, per essere l'ausiliatrice dei cristiani, dinanzi al pretorio di Pilato, o, secondo altra versione, sul Calvario dopo aver avuto la visione delle pene infernali.

Lo stesso concetto troviamo nei paesi slavi, dove M. è appellata « *pokrof* » (« ausiliatrice », « scudo »), termine russo che traduce il greco « episképsis ». Ausiliatrice dei fedeli, degli zar, della S. Chiesa « ortodossa », nel sec. XII ebbe una festa (1 ottobre), che trasse origine dalla chiesa di Blacherne (sul Corno d'oro di Bisanzio) ove si conservava il velo di M. e ove trovò ispirazione la liturgia e l'arte del « *manto* » con cui M. ricopre i suoi fedeli. (Ancor oggi il popolo siciliano canta: « Si nun fussi ppu vostru mantu fussimu pjrsi tutti quanti »).

Nella liturgia bizantina la theotòkos è « protettrice dell'impero e ausiliatrice della Chiesa ». Più volte la salvezza di Costantinopoli fu attribuita al suo intervento: nel 582 contro la fazione « nika », nel 626 contro l'assedio persiano, nel 718 contro quello islamico: con una di queste vittorie si volle collegare il celebre inno *Acatisto* ove M. è proclamata « generale invincibile ». Questo titolo di « *hodigitria* », guida, conduttrice, duce (« dux pacis ») è detta nell'inno a S. Raffaele) ricorda l'altro di « *systrategos* » (collega dei generali) dato dai Bizantini a M., la quale era portata sulle bandiere e sui pennoni delle navi e sfilava sui carri di guerra nel foro imperiale. L'imperatore Andronico II († 1332) poteva dire, consacrando l'intero mese di agosto a M.: « Ella è nostra sentinella vigilante anche durante il nostro sonno; e col suo incessante aiuto allontana da noi i mali che ci sovrastano ». E il titolo *boètheia* fu inciso su anelli, sigilli, monete, sarcofagi (nella *Sigillografia* dello Schlumberger si conta c. un migliaio di esempi, oltre i sinonimi skepe, episkepsis, scudo, visitatrice ...).

Anche la liturgia bizantina conserva la festa del « *patrocinio* » di M. (1 ottobre), la quale è probabile che sia all'origine della devozione al titolo « *auxilium christianorum* » della Chiesa latina. Il De Sanctis provò che detta acclamazione esisteva già nelle litanie prelauretane fin dal 1200, contro l'opinione corrente che fosse stato Pio V († 1572) a introdurre tale invocazione nelle litanie. Il Pastor ha creduto di darne il merito ai soldati reduci da Lepanto e portatisi in pellegrinaggio al santuario di Loreto. Il Borino (*Giardinetto di Maria*, 1922, 5–134) ha pensato che fosse stata la « schola » di « pueri cantores », istituita a Loreto da Paolo III (1537) e rinnovata da Pio V (1571), a diffondere tale invocazione. Il Bertetto ed il Castano ne trattarono nel Congresso mariologico di Roma (1950), ma non apportano nuove documentazioni. Nello stesso Congresso lo Gnolfo avanzò l'ipotesi che il propagarsi del titolo, dopo Lepanto, si dovesse all'influsso del mondo orientale sulle terre d'occidente: l'area bizantina comprendeva molti territori nella stessa Italia, da Venezia alla Sicilia; inoltre la flotta cristiana prima di muovere verso Lepanto aveva fatto il raduno delle forze a Messina, città che, con tante altre della Sicilia, Palermo, Agrigento, Assoro..., aveva santuari dedicati a M.: « aiutu » o « di lu succursi », dei quali si hanno documenti almeno fin dal 1300 e che probabilmente si ricollegano alla liturgia bizantina. Si può, dunque, pensare che quando la flotta salpò da Messina (6 sett.), fu accompagnata dalle preci di tutto il popolo che si preparava a festeggiare il patrocinio di M. (1 ottobre). Prima che Pio VII istituisse la festa di M. « ausiliatrice » (1815) fissandola al 24 maggio, in Sicilia ed altrove, è probabile che la solennità della « matri 'aiutu » coincidesse con la festa bizantina del « patrocinio » di M. rimasta anche quando molte chiese divennero latine. Era naturale che si pregasse la « matri 'aiutu », mentre si preparava la festa del « patrocinio » (1 ottobre) e mentre l'armata cristiana era in alto mare in cerca del nemico. Lo scontro avvenne il 7 ottobre, cioè entro la settimana « metà–eorthé » della festa del « patrocinio », che era alla sua « apodosis » (conclusione, la nostra ottava). Si può credere che la vittoria di Lepanto (7–X–1571) fosse collegata direttamente all'« apodosis » del « patrocinio » di M., festa che corrisponde esattamente, per il significato e per le preci liturgiche, a quella di M. « ausiliatrice » o della « matri 'aiutu » comunissima in Sicilia ed in tutta l'Italia meridionale. Da qui, ci sem-

bra, si iniziò la diffusione, dopo Lepanto, dell'invocazione « auxilium christianorum ». Cf. G. Gnolfo in *L'Osserv. Rom.*, 24-V-1951 (storia del titolo) e in *Ecclesia* 1953, p. 402-06 (*Saggio d'iconografia dell'Ausiliatrice*).

Il titolo prese un posto privilegiato nella devozione mariana. Pio IX chiudeva la bolla *Ineffabilis* col ricordo dell'ausiliatrice; Leone XIII dedicava alla Vergine dell'aiuto una enciclica sociale (*Adiutricem populi*). Benedetto XV, Pio XI, Pio XII scrissero mirabili pagine di amore verso l'ausiliatrice potente. Nelle tragiche giornate del 1942 il mondo intero fu consacrato al « Cuore Immacolato di M., ausilio del popolo cristiano, vincitrice di tutte le battaglie ». — D. Bertetto, *Valore sociale del titolo « Maria auxilium christianorum »*, in *Salesianum* 12 (1950) 487-518. Nella stessa rivista, altri studi illustrativi di quel titolo (P. Brocardo, *S. Giov. Bosco apostolo del titolo*, p. 519-74; L. Castano, *Il culto liturgico*, p. 575-91; L. da Silva, *M. ausiliatrice della Chiesa nella cristiana educaz. della gioventù*, p. 592-609; G. Gnolfo, *M. aux. christianorum in archeologia*, p. 610-23; L. Fiora, *La Madonna aiuto della Sede Apost. nel sec. XIX*, p. 624-41); — F. Salvestrini, *L'Ausiliatrice*, Asti 1953. — *La Ausiliatrice della Chiesa e del Papa*, Torino 1953.

U) La festa del **Purissimo Cuore** della **B. M. V.** Per iniziativa di Giovanni Eudes (v.) venne nel 1688 approvata dal vescovo di Coutances in Normandia. Il 21 luglio 1855 la Cong. dei Riti ne approvò un ufficio e una Messa proprii. Da allora la festa si diffuse in molte diocesi. Venne celebrata la terza domenica dopo Pentecoste, poi fissata (4-V-1944) al 22 agosto, ottava dell'Assunta: AAS 40 (1948) 128. Ufficio, ivi 37 (1945) 44-51. — N. Nilles, *De rationibus festorum Ss. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae, libri IV*, ed. 5ª, 1885). Per altri cenni bibliogr. v. sopra IV B g.

V) La festa del **Patrocinio della B. M. V.** Fu approvata per tutti i possedimenti del re di Spagna nel 1679, e doveva esser celebrata in una domenica di novembre. Benedetto XIII la prescrisse per gli Stati della Chiesa, fissandola alla terza domenica di nov. Tra gli Orientali la celebrano i Ruteni al 1° ottobre. (v. sopra, T). — B. Skubleny, *De origine festi Patrocinii Beatiss. Virg. Mariae*, in *Analecta Ord. S. Basilii M.* 1 (1950) 209-27.

W) **Translatio almae Domus Lauretanae** (v. Loreto).

X) **Desponsatio B. M. V.** Di questa festa che celebra il matrimonio verginale di M. con Giuseppe, ebbe per primo l'idea Gersone che ne compose pure l'ufficio (Benedetto XIV, *De Festis* 2, 1, n. 14). Paolo III concesse ai Minoriti di recitare l'ufficio dello Sposalizio di M., che fu ridotto dal domenicano Daré. Da Benedetto XIII nel 1725 prescritta per gli Stati pontifici, la festa tosto si diffuse altrove. Si celebra il 23 gennaio.

Z) Degli altri titoli sotto i quali si onora la Vergine, quello di *M. sacerdote* ha suscitato particolare attenzione presso i teologi. Cf. R. Laurentin, *Essai sur un malaise théologique. Marie et le sacerdoce*, in *Nouv. Rev. théol.* 69 (1947) 271-83 (propone di sostituire l'espressione « Virgo sacerdos » con « il sacerdozio della Vergine »); *Marie et la Messe*, ivi 71 (1949) 39-55; *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, in *Marianum* 10 (1948) 160-78; *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, Paris 1952. Negli scritti dei Padri non è dato a M. il titolo di sacerdote, tranne forse in un passo del pseudo-Epifanio e in una invocazione confusa di S. Teodoro Studita († 826); predicatori e innografi bizantini si fermano alla comparazione di M. col sacerdote del V. Test. Presso i Latini S. Bernardo e il suo amico Arnaldo di Bonneval introducono il tema dell'oblazione di M. Il principio mariologico della « pienezza di grazia » induce il pseudo Alberto M. autore del *Mariale* a chiamare M. « sacerdos », non nel senso che M. abbia ricevuto il sacramento dell'Ordine, ma nel senso che ricevette tutto ciò che l'Ordine conferisce di dignità e di grazia. Posto il tema, si cadde nell'equivoco: per il Capreolus la grazia di M. « contiene il carattere sacerdotale »; per Giov. Mombaer, se M. non ricevette gli Ordini, « li possedette equivalentemente, poichè ella ha nella Chiesa la dignità, il potere, il ministero ». Nel sec. XVII il problema del sacerdozio mariano comincia a essere trattato sistematicamente dai teologi, primamente dal gesuita spagnuolo Salazar († 1646), che parte non già dal sacramento dell'Ordine, bensì dal sacrificio della croce; la sua influenza sarà profonda fino al sec. XVIII. In Francia la spiritualità sacerdotale di Berulle e Olier attribuisce a M. anche l'esercizio del sacerdozio. L'idea si fa larga strada e nel 1873 ispira Maria Deluil-Martigny (v.) a fondare le Figlie del Cuore di Gesù, che vogliono onorare M. come Vergine-sacerdote e vittima con G. Cristo. L'entusiasmo per la sacerdotalità di M. è fortemente combattuto dal card. Billot e frenato dal S. Ufficio che proibisce la rappresentazione di M. in abiti sacerdotali (decr. 1913, pubblicato nel 1917) e proscrive il vocabolo equivoco di *Virgo-sacerdos* (1927). Dal punto di vista speculativo, se il sacerdozio della Vergine sia qualche cosa più che un caso privilegiato e sovreminente del sacerdozio dei fedeli (v. Laici), è questione che attende ancora di essere elaborata, in connessione con la teologia dell'Ordine (v.), del Sacrificio (v.), del Sacramento (v.), nonostante ottimi contributi, quali:

P. Philippe, *La Très Sainte Vierge et le sacerdoce*, Paris 1947 (conferenze). — N. Garcia Garces, *La SS. Virgen y el sacerdocio*, in *Estudios mar.* 10 (1950) 61-101. — D. Bertetto, *L'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenz. mariana*, in *Salesianum* 13 (1951) 361-80. — R. Bernard, *Notre-Dame du sacerdoce*, in *Vie spirit.* 77 (1947) 286-302. — J. Knox, *The bl. Virgin Mary and the holy sacrifice of the Mass*, in *Euntes docete* 1 (1948) 92-103: M. co-offre la Messa in forza della sua unione con Cristo. Come mediatrice universale delle grazie, prepara le anime a partecipare alla Messa e ai suoi frutti. — E. Sauras, *Fué sacerdotal la gracia de M.?* in *Est. marianos* 7 (1948) 387-424. — J. M. Alonso, *De B.M. Virginis actuali mediatione in Eucharistia*, in *Ephem. mariol.*, 2 (1952) 159-204: M. non « rappresenta » l'umanità sul Calvario e nella Messa, ma assiste al sacrificio della croce e della Messa come « madre del Cristo totale ». — N. Garcia Garces, *La Virgen y la Eucaristia*, Madrid 1952. — Id., *La Virgen y la Eucaristia en la hymnografia medieval*, in *Ephem. mariol.* 2 (1952) 247-82.

T. Cranny, *A new title for Mary*, in *Amer. eccl. Rev.* 127 (1952) 330-40, studia il nuovo titolo, diffuso dal p. Paul Francis fondatore della Settimana internaz. di preghiere, di *Our Lady of the Atonement*, che mira a onorare il sacrificio di « ri-

Andrea del Sarto, Roma. (Fot. Alinari).

Andrea del Sarto. (Pinacoteca di Monaco).

Andrea da Milano. (Brera, Milano).

Tiziano: La Vergine col bambino, S. Giovannino e S. Antonio. (Uffizi, Firenze). (Fot. Alinari).

Tiziano. (Galleria Carrara, Bergamo).

Scuola di Raffaello. (Museo Naz. di Napoli). (Fot. Alinari).

G. Bugiardini. (Uffizi, Firenze). (Fot. Alinari).

Cesare da Sesto. (Museo Poldi Pezzoli, Milano). (Fot. Alinari).

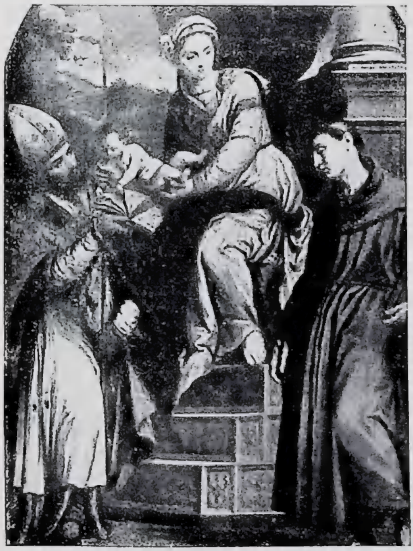
Michelangelo: Particolare del «Giudizio universale». (Cappella Sistina, Roma).

Michelangelo: Particolare della «Pietà». (Basilica di S. Pietro in Vaticano).

Sodoma. (Brera, Milano). (Fot. Alinari).

Correggio: Madonna detta di S. Gerolamo. (Pinacoteca, Parma). (Fot. Alinari).

Correggio: Madonna di S. Giorgio. (Galleria di Dresda).



Paris Bordone. (Pinac. prov. di Bari).

Parmigianino: Disegno a sanguigna. (Uffizi. Firenze).

Daniele Crespi: Adorazione dei pastori. (Castello Sforzesco, Milano).

Caravaggio: Madonna di Loreto. Particolare.

Caravaggio: Madonna del Rosario. Particolare. (Fot. Alinari).

G. B. Salvi detto il Sassoferrato. (Brera, Milano).

Sassoferrato: La Vergine addolorata. (Uffizi, Firenze). (Fot. Alinari).

Sassoferrato: Testa di Madonna. (Galleria Tadini, Lovere). (prov. Bergamo).

Bernardino Lanino. (Collez. privata, Milano).

Federico Fiori: Studio per l'Annuncizione. (Pinacot. Vaticana). (Fot. Alinari).

Panfilo Nuvolone. (Collez. privata, Busto Arsizio).

Rubens: Particolare. (Museo di Monaco).

(Genova, Palazzo Bianco). (Fot. Brogi).

(Roma, Galleria Corsini). (Fot. Brogi).

Lo sposalizio di S. Caterina. (Roma, Vaticano). (Fot. Brogi).

Giovanni de Las Roelas: L'Immacolata.
(Dresda, Musco).

Pierre Mignard: La Madonna dell'uva.
(Louvre, Parigi).

Van Dijck: (Galleria Corsini, Roma).

Maria e Sante. (Chiesa dei Gesuiti, Venezia).

Maria coi SS. Lorenzo e Antonio.
(Museo di Strasburgo).

G. Battista Cignaroli: La Vergine e S. Gerolamo Miani. (Chiesa di S. Leonardo, Bergamo).

Francesco Solimena: Madonna addolorata e un Angelo. (Cremona, Museo Civico).

Ingres: La Vergine dell'Ostia. (Fot. Alinari).

G. Previati: La Madonna delle nozze.

G. Previati: S. Famiglia.

Gisberto Ceracchini: Particolare dell'Annunciazione.

E. Hebert: Vaticano. Quadri moderni.

Giovanni Carnevali detto il Piccio. (Proprietà privata, Bergamo).

conciliazione » di Cristo e a promuovere l'unità dei fedeli.

VI. *Pietà mariana*

Furono già toccati i fondamenti dogmatici (I D, III), l'oggetto storico (II, III C b), la natura singolare, l'utilità individuale e sociale, la necessità (III C c d), l'origine e lo sviluppo storico (IV A), le molteplici forme (IV B), le feste più celebri (V) del culto mariano, del quale sono manifestazioni anche Ordini e Congregazioni religiose, Confraternite e Associazioni laiche dedicate a M., gli scapolari, i santuari mariani, l'arte mariana (VII–XI).

1) M., l'umile fanciulla ebraica che un giorno l'angelo salutò « favorita » di Dio, fu e sarà in ogni tempo l'onore del genere umano, il più alto fastigio del mondo finito che, per una ineffabile invenzione della carità gratuita di Dio, fu saldato col mondo infinito divino, grazie alla divina maternità e alla mediazione universale di M. Il risveglio del nostro secolo a l una più intensa venerazione della Vergine potrà anche procedere dall' entusiasmo umano per l'ideale femminino eterno, ma soprattutto procede dalla maggiore intelligenza della parola di Dio e dell'economia salvifica.

E crediamo che la penetrazione della m. (come della laicologia e della pneumatologia, che ci sembrano i compiti più urgenti della teologia attuale) giovera a vivificare la spiritualità cristiana, riscattandola dal quietismo, dall'utilitarismo, dal meccanicismo in cui troppi cristiani si sono impaludati. La pietà cristiana proprio perchè « cristiana », dovrà essere « mariana »: spiritualità del figlio di Dio, associato a Dio nella costruzione del Regno di Dio e nella espansione della Redenzione: spiritualità comandata, come quella di M, dal *primato dell'amore* e dall'interiorità del rapporto religioso-morale con Dio, dalla *generosità* che ci lancia verso il più e verso il meglio « per piacere » a Dio, dalla *gioia* di essere associati alla famiglia di Dio nel promuovere gli interessi di Dio, e dal *tormento* per tutto ciò che ancora manca alla consumazione della volontà di Dio.

La marialità della pietà cristiana è fondata sulle qualità già esposte della persona e della missione di M. In particolare, la sua qualità di *mediatrice umana* tra il mondo umano col divino, risponde a un'esigenza oggi forse più acuta che in altri tempi: fame di concretezza, di immanenza dei valori, del « Dio vicino ». L'uomo moderno tende ad unire i due poli, divino e umano; è idealista e realista nello stesso tempo; la letteratura di oggi si riallaccia, con toni di esasperazione, a quella di sempre: la melanconia di Minnermo e l'angoscia della separazione tra finito e infinito di Agostino e Pascal tornano in Kierkegaard, in Jaspers, in Sartre: l'uomo si sente eterno e temporale, e non sa trovare l'armonia di questo suo essere plurimo. Ebbene, questa armonia è la natura inabitata dalla grazia. E M. è il paradigma dell' uomo pacificato, armonizzato, l'ideale del cristianesimo fatto storia concreta: è la realtà di quanto noi dovremmo essere, l'uomo come doveva essere prima del peccato e come dovrà essere dopo la Redenzione, il « tipo » della Chiesa, come sopra si spiega. L'« umanità », della mediazione mariana, addolcita e intimizzata dalla sua « maternità » spiega la popolarità della pietà mariana (e anche certe sue stranezze, per cui a M. si chiede tutto, anche lo sconveniente, anche il banale, anche l'assurdo; e perfino le meretrici portano al collo la medaglia di M.).

La pietà mariana è l'aspetto più umano della pietà cristiana, soddisfacimento di una aspirazione oggi particolarmente acuta: conciliazione di assoluto e di storico, possesso dell'eterno senza smarrire il tempo.

2) M. ha nel dramma di ogni anima una funzione per ogni tempo: prima di Cristo, in Cristo, dopo di lui: fino a quando un uomo vive nell'universo, ella è là a compiere la sua missione di madre universale e mediatrice della grazia.

Per lei si compì la prima parusia, l'avvento di Gesù: tutta l'attesa del popolo di Dio culmina in lei e l'educazione che lo Spirito S. operò per preparare il popolo alla venuta del Messia creò il suo capolavoro nella creatura più perfetta che sia uscita dal seno di Israele. La prima funzione dello Spirito S. nell'umanità fu infatti di liberarla dalla adorazione degli idoli, per portarla all'adorazione del Dio unico e vero. Israele ha compiuto faticosamente questo cammino pedagogico cadendo spesso nell'errore e tradendo spesso la guida dello Spirito. Al termine di questo itinerario, troviamo nella Vergine un senso ammirabile di Dio e della sua unicità, una fedeltà perfetta a lui. Inoltre lo Spirito S. educava Israele al mistero della grazia (Israele credeva dapprima che la sollecitudine di Dio per il popolo eletto si concretasse in doni di potenza e bene materiale). La Vergine sa che il bene assolutamente appetibile è la grazia di Dio. In fine lo Spirito S. insegnava ad Israele che « il Dio d'Israele » di tutti gli uomini era padre, per tutti avrebbe mandato il Messia promesso. E fra il popolo di Giuda solo M. comprese il mistero della salvezza universale; comprese che ella stessa non era soltanto ebrea, ma universale e supertemporale madre delle genti, mediatrice per tutti gli uomini. La Vergine è la perfetta riuscita, nella storia di Israele, della pedagogia divina del V. Test.

Anche oggi in ciascuno di noi c'è un'attesa del Cristo: egli resta sempre colui che deve venire, perchè non è venuto interamente nemmeno per coloro che l'hanno accolto, e non è venuto ancora per coloro che lo ignorano. L'umanità è ancora nell'avvento: quello che era vero per la venuta di Gesù secondo la carne, resta vero per la venuta di Gesù nello spirito. E come M. ci diede Gesù secondo la carne, così ella procura la quotidiana venuta di Gesù secondo lo spirito nelle anime.

M. è « presente » nel mondo per preparare il mondo all'avvento di Gesù. Anche presso i pagani non sono del tutto obliterate le tracce della primitiva rivelazione circa la Vergine madre del Restauratore del mondo (v., ad es., PARTENOGENESI). E pur quando è ignorata, M. è là, presso ciascuno, in modo nuovo, a prefigurare e a far pregustare la venuta del Figlio. Chi non osa ancora, o non osa più, rivolgersi al Figlio di Dio, osa alzare gli occhi confidenti alla figlia dell'umanità, madre di Dio e degli uomini e si riconforta alla sua tenerezza materna. E così, per una meravigliosa disposizione della Provvidenza redentrice, avviene che, anche dove Gesù è ancora assente, M. è presente, guida preparatrice, protezione pietosa, grazia necessaria per giungere alla Grazia.

Nell'Islam si ha grande considerazione per M., la pura: della razza di Abramo, solo gli Arabi, i figli del diseredato Ismaele, professano la sua verginità,

mentre i figli di Isacco, la razza di Israele, la condanna come una « donna di cattivi costumi ». Eccetto pochi particolari che variano da scrittore a scrittore, i libri musulmani (arabi, persiani, turchi) attingono al *Corano* ciò che sanno di M. Il *Corano* poi ha attinto alla tradizione cristiana, specialmente a quella consegnata nei libri apocrifi. La sura XIX è tutta consacrata a M. (Maryam). M. era della famiglia d'Imran. Iddio la nutriva miracolosamente (III, 31, 32). Un giorno, copertasi d'un velo, s'involò dalla vista di tutti, quando, in un luogo remoto, s'incontrò nell'arcangelo Gibrail (Gabriele), spirito di Dio, mandato da Dio in forma d'uomo, che le annunziò la nascita d'un figlio (XIX, 17–21). A questo punto, i commentatori musulmani dicono che lo spirito di Dio (secondo essi, Gabriele stesso) soffiò nel seno di M., ed ella concepì. Nato l'infante, M. ritornò con lui presso la sua famiglia, dove ebbe non lievi rimproveri: « O Maria, tu hai fatto cosa ben strana! O sorella di Aronne! tuo padre non era un protervo, né tua madre una donna riprovevole ». M. additò loro il bambino perchè l'interrogassero, ma quelli dissero: « Come potrem noi parlare ad un fanciullo in cuna? ». Ed ecco che il bambino disse: « Io sono un servitore di Dio, ei m'ha donato un libro [il Vangelo] e m'ha costituito profeta (XIX, 22–31) ». Notisi come Maometto abbia confuso M. madre di Gesù con M. sorella di Aronne. La stessa storia si legge in altro luogo del *Corano* (III, 37–42), in cui altresì è detto [escludendosi sempre che Gesù sia il Figliuolo di Dio] che Gesù è il Messia, il Verbo divino annunciato a M. da Dio stesso per bocca degli angeli. Più che la famiglia sua, i giudei si mostrarono contrari a M., inventando sul conto di lei una calunnia « grande » (IV, 155). Vi si attesta, inoltre, che M. rimase vergine: « Ricordati, o Maometto, di colei che custodì la sua verginità e nella quale noi [è Iddio che parla] infondemmo lo spirito nostro, e abbiam reso lei e il Figlio suo miracolo a chi vuole intendere! » (XXI, 91; cf. LXVI, 12 quasi con le medesime parole). — v. Islam. — J. M. Abd-el-Jalil, *Problèmes de mariologie en Islam*, in *Bull. des missions* 22 (1948) 140: 23: per i musulmani M. è un caso particolare di accumulazione gratuita dei favori divini. — A. Gibboni, *M. nel Corano*, in *Marianum* 4 (1942) 90–96.

In un cinese la devozione mariale riveste la forma di pietà filiale, perchè l'estremo Oriente tributa un grande ossequio alla madre (quando si vuol onorare qualcuno in Cina se ne onora la madre o si onora nella madre). E nel culto di M. come madre la Cina sarà evangelizzata.

In India è la virtù verginale quella più apprezzata. Infinite sono le deità vergini che l'India adora. E non saprà quel popolo millenario trovare le forme del culto di iperdulia per questa Vergine, dolce e terribile, umana e metafisica, mistica e pura, che tutte in sè assomma le virtù care all'India? La figlia di Davide sarà la suscitatrice del culto trinitario, dell'avvento di Gesù in questo splendido popolo.

Anche presso i popoli già cristiani, dove esisterà sempre una « essenza » inesaurita di Gesù redentore pur nella sua « presenza », M. riempie lo spazio tra la prima parusia e la seconda parusia, lo spazio che ci separa dall'avvento del Regno di Dio, come duemila anni orsono riempì lo spazio fra la Ascensione e la Pentecoste. È sempre più evidente che nessuna santità, nessuna grazia si raggiunge se non in unione con lei, con la santissima e la fedelissima fra le creature. E se lo Spirito Santo è la fonte di ogni santità, su lei ha sempre diffuso le sue grazie, dall'Incarnazione in poi, su lei che da quel momento divenne la sposa dello Spirito, misteriosamente, come era divenuta la madre del Verbo. Con lo Spirito Santo da allora ella lavora alla edificazione della Gerusalemme celeste: dove è M., ivi è lo Spirito. La devozione a M. è il preannuncio della venuta dello Spirito.

Bibl. — Oltre le opere sul Culto (v.), sulle Feste (v.) della Liturgia (v.) in generale (come: Benedetto XIV, *Feste di Gesù Cristo e della B. V. Maria*, Napoli 1772; I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, passim; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1909⁵; Keller, *L'anno ecclesiastico*, trad. Mercati, Roma 1906; M. Willes, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, 2 voll., Innsbruck 1897; S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, 2 voll., Paris 1905; H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2035-41; nello stesso dizionario numerosi altri articoli, come *Annonciation*, *Assomption*, 1-2, col. 2241 ss, 2995 e ss), e le opere già citate, si consulteranno utilmente: Guéranger, *Notre-Dame dans l'année liturgique*, Paris 1944. — G. M. Roschini, *La Madonna nella liturgia*, Milano 1943. — F. Oppenheim, *M. nella liturgia cattolica*, Roma 1945. — K. Cruysbergbs, *Mara's glorie*, Brussel 1950. — L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise cath.*, Chevetogne 1950. — L. Marchand, *Le contenu évangélique de la dévotion mariale*, in *Foi et vie* 49 (1951) 509-21. — S. Pauleser, *Marienverehrung und Christentum*, Celle 1951². — Ch. de Keyser, *La Vierge Marie et l'Eucharistie. Essai théologique et ascétique*, Montréal 1949. — Alv. M. Rulla, *Nel paradiso Mariano. Dodici mesi consacrati a M.*, Brescia 1939-41, 3 voll. — A. Janssens, *Le Christ dans son humanité et la T. S. Vierge dans la hiérarchie surnaturelle*, in *Etudes carmélit. Ma joie terrestre où donc est-tu?*, Paris 1947, p. 290-94: la lode di M. deve rispettare i limiti del dogma. — H. E. Hengstenberg, *Die Marienverehrung in Geisteskampf unserer Tage*, Würzburg 1948; cf. la critica severa di A. Adam, *Neo-monophysitismus*, in *Theol. Quartalschr.* 129 (1949) 173-82, che nell'opera precedente trova affermazioni gravemente erodosse. — J. Daniélou, *La Vierge et le temps*, in *Dieu vivant* 10 (1948) 19-34: « la presenza di M. è un pegno e una promessa della prossima venuta dello Spirito ». — M. O' Carroll, *This age and Mary*, Westminster 1946. — J. Guitton, *Actualité de la Vierge Marie*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 19 (1949) 304-18 (M. e l'amore umano, M. e l'esistenza). — *La teologia mariana nella vita spirituale* (IV settimana di spiritualità promossa dall'univ. cattolica del S. Cuore di Milano, maggio 1948), Milano 1948. — B. M. Morineau, *Vrai dévotion à la Ste Vierge et esprit chrétien*, Paris 1936: elevazioni sulla mediazione di M. nelle manifestazioni della vita spirituale, secondo lo spirito del *Traité de la vrai dévotion à la Ste Vierge* di Grignion de Montfort (v.). — *S. Louis-M. de Montfort et sa spiritualité mariale*, numero speciale della rivista canadese *Marie*, sett.-ott. 1952. — R. Garrigou-Lagrange, *Mariologie. La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Lyon 1941. — R. P. Sineux, *La Vierge dans notre vie*, Paris, Ed. Spes. — S. M. Giraud, *La vita d'unione con M., Madre di Dio*, vers. di F. Carosso, Roma 1944. — G. M. Roschini, *Istruzioni mariane*, Roma 1945, la mariologia spiegata al popolo. — A. David, *Nos belles prières à N. Dame*, Paris 1945: preghiere liturgiche e private. — Adeodatus, *Vergine S. d'ogni grazia piena*, Sacile 1948. — A. F. Pecci,

Il sorriso della Madre, Rovigo 1949, meditazioni mariane. — R. Graber, *M. im Gottgeheimnis der Schöpfung*, Regensburg 1949: elevazioni simbolistiche e mistiche, un pò ricercate, ma suggestive. — Granger, *Avec Marie mère de Jésus*, Paris 1950: pie meditazioni sulla vita di M. — J. Spicht, *Ainsi vécut Marie*, Paris 1950. — L. M. Canziani, *Ogni giorno con M.*, Milano 1951. — A. Vermeersch, *Méditations sur la S. Vierge*, 2 voll. (I, feste; II, mesi mariani e sabati), Bruges 1953. — M. V. Bernadot, *La Madonna nella mia vita*, vers. it., Torino 1950 (sviluppo teolog. ascetico del pensiero di Grignion de Montfort: Gesù, sia per l'uomo che lo possiede, sia per tutto il mondo in generale, è il frutto e l'opera di M.) — P. Hitz, *M. und unser Heil*, Limburg-Lahn 1951: trattato di dogmatica mariana pastorale, dominato dall'assioma di S. Alfonso: « un figlio di M. non può perire » e dall'intenzione di mostrare che la devozione a M. non si oppone al cristocentrismo ma ne discende; cf. H. Mulders in *Ned. kath. Stemmen* 48 (1952) 371-80. — E. Neubert, *La regina dei militanti*, vers. ital., Alba 1951 (Maria, scuola di apostolato). — L. Canziani, *Maria SS. nella vita religiosa*, Venegono (Varese) 1951²: commento ascetico alle virtù della Madonna enumerate da S. Ambrogio (*De virgin.*). — G. M. Darban, *M. nella famiglia cristiana*, Rovigo 1953. — M. Winowska, *C'est l'heure des Saints*, Paris 1952: il posto della devozione mariana nell'ideale moderno della santità. — V. Capánaga, *La Madonna nella storia delle conversioni*, vers. di Fr. Recupero, Alba, Eliz. Paoline 1950.

VII. *Ordini e Congregazioni religiose.*

In grandissimo numero sono intitolati a M. ai suoi misteri, alle sue prerogative e si consacrano a coltivarne la devozione in sè e negli altri. Avranno una trattazione a parte sotto le rispettive voci o sotto i nomi dei fondatori. Qui si ricordano, fra quelli dedicati particolarmente a M:

A) I Carmelitani o Frati di S. Maria del Monte Carmelo (approv. nel 1226); i Mercedari (1218); i Servi di Maria (1233); i Chierici Regolari della Madre di Dio (1574); i Preti Missionari della Compagnia di Maria o Monfortani (1705); gli Oblati di Maria Immacolata (1816); gli Oblati di Maria Vergine (1815); la Società di Maria o Maristi (1822); la Società di Maria o Marianisti (1817); i Figli di Maria Immacolata o Pavoniani (1821-1847); gli Agostiniani dell'Assunzione o Assunzionisti (1845); i Figli della B. V. Immacolata di Luçon (1828); i Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria o Claretiani (1849); i Missionari dell'Immacolata di Lourdes (1848); i Canonici Regolari dell'Immacolata Concezione (1866); i Missionari di Nostra Signora della Salette (1852); i Sacerdoti di S. Maria di Tinchebray (1851); la Congregazione del Cuore Immacolato di Maria o Missionari di Scheut (1862); i Religiosi Terziari Cappuccini di Nostra Signora Addolorata (1889); i Figli di Maria Immacolata (1866); la Congregazione dei Chierici Regolari Mariani (1670); i Fratelli di Nostra Signora della Misericordia (1839); i Piccoli Fratelli di Maria o Maristi delle Scuole (1817); i Fratelli Ospitalieri Figli dell'Immacolata Concezione o Concezionisti (1857).... Parecchi di questi Istituti hanno anche il ramo femminile.

B) I principali Terzi Ordini, strettamente mariani sono il Terz'Ordine Carmelitano e il Terz'Ordine dei Servi di Maria.

C) Ricordiamo i titoli più significativi di M celebrati da Ordini e congregazioni religiose di diritto pontificio: — *Santa M.*, *M. Santissima*, *Vergine M.*, *S. Vergine*... (v. Religiosi VI, 12, 14, 18, 19, 53; — VII C 4, 5; D 1, 2, 5; F 6, 9, 13 [Famiglia di M.]; I; M 1, 2, 4; P 2: S 3, 7, 9, 20, 21 [della Casa di M.], 25, 38, 42, 51, 55, 57, 59, 63; T 4, 8; Mendicanti II G; — Istituti Relig. 5); — *Gesù e M.* (v. Religiosi VI, 25; VII A 2, S 6, 11, 20, 34, 42, 43; Gesù e Maria); — *M. e Giuseppe* (v. Religiosi VII D 1; F 3, 9; S 44, 54); — *Gesù, M., Giuseppe* (v. Sacra Famiglia; Gesù e Maria); — *M. Verg. Immacolata*, *Immacolata* (*Purissima*) *Concezione* (v. Religiosi VI 4, 13, 22, 29, 36, 42, 57, 63; VII A 3; C 6; D 3, 5; F 3, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15; I; M 3, 4, 5; O 3, 4; P 1, 4; R 2; S 4, 20, 25, 31, 34, 38, 42, 48, 58, 59, 63, 64; T 5, 7; Monaci II A 12; Istituti Religiosi, 6); — *Natività di M.* (v. Relig. VII S 28, T 7); — *Nome di M.* [e di Gesù] (v. Relig. VII S 13); — *Presentazione* (v. Relig. VII F 6; S 20, 29, 48); — *Annunciazione* [*Annunciata*] (v. Relig. VII R 2; S 4; T 4; Monaci II A 14); — *Visitazione* (v. Relig. VII O 2; S 60); — *Madre di Dio* (v. Relig. VII A 3; M 4; P 2; S 26; Ordini Relig. IV G, H); — *Addolorata* (v. Relig. VI 56; VII F 3, 9; M 1, 3; S 7, 17, 26, 32, 61, 62, 67; T 7); — *N. Signora dei dolori* (ivi VII F 10); — *N. Signora al* (o *del*) *Monte Calvario* (ivi VII B 1; F 9; S 47); — *Assunta* (v. Relig. VI 28; VII A 2; M 4; O 1; P 2; S 12, 63); — *Incoronata* (ivi VII P 4); — *Purità di M.* (ivi VII S 31) · — *Umiltà di M.* (ivi VII S 34); *Nostra Signora* (ivi VII C 6; F 9; P 4; S 36, 47); — *N. Signora della Provvidenza* (ivi VII B 1; F 11), *del S. Cuore di Gesù* (ivi VI 37; — VII F 10; S 41, 48; T 6), *degli Angeli* (ivi VII F 15; S 54, 59; T 8), *degli Apostoli* (ivi VII S 47); — *Ausiliatrice* (ivi VII A 1; F 9; S 1, 44, 60); — *Aiuto dei cristiani* (ivi VII F 12); — *Consolata*, *Consolatrice*, *N. Signora della Consolazione* (ivi VII S 44, 47, 63); — *N. Signora del Rifugio* (ivi VII S 7, 38, 47; T 5); — *Madre* (*Nostra Signora*) *del Buon* (*Perpetuo*, *Buono e Perpetuo*) *Soccorso* (ivi VII F 14; S 42, 47, 59), *della Carità* (ivi VII C 6; O 4; S 38, 47, 64), *della Misericordia* (ivi VII F 3, 10; S 19, 48; Istituti Relig., 4), *della Compassione* (Religiosi VII F 10); — *Divina Pastora* (ivi VII C 2; F 5, 13; T 5, 8); — *Riparatrice* (ivi VII S 7, 9, 68); — *del Carmelo* (ivi VII I; P 4; R 2; S 19; — Mendicanti II D 1); — *della Mercede* (Religiosi VII M 2, 6; R 2; S 19, 20, 48; T 2; — Mendicanti II F); — *della Pace* (Religiosi VII M 4); — *del Ritiro al Cenacolo* (ivi VII S 15); — *del S. Rosario* [*Perpetuo*] (ivi VII D 2, 3, 4, 5; M 5; S 19, 35, 38, 41, 48, 57; T 4, 6); — *del Suffragio* (ivi VII M 3); — *del Monte Oliveto* (Monaci II E); — *in Gerusalemme* (Mendicanti II L); — *delle Missioni* (Religiosi VII F 10); — *N. Signora d'Africa* (ivi VII M 5), — di *Colonza*, della *Délivrande*, di *Evron*, di *Grâce*; di *Jupille*, di *Leuca*, dell'*Orto*, della *Salette*, di *Sion*, ecc. (ivi VII I; F 10; S 20; D 4; C 1; F 5; F 9; VI 45; S 48, ecc.); — di *Guadalupe* (ivi VII A 1, F 9, S 17); — di *Lourdes* (v. Lourdes).

VIII. *Confraternite e Associazioni laiche.*

A) Le principali confraternite mariane sono: la confraternita del Rosario, dell'Addolorata, della

Madonna del Carmine, della Madonna delle Grazie, del Cuore Immacolato di Maria, di Maria Consolatrice, di Maria Regina dei Cuori, di Nostra Signora del S. Cuore, di N. Signora del SS. Sacramento, di N. Signora della Buona Morte, della Madre della Divina Provvidenza, delle Tre Ave Maria.

B) La principale Associazione mariana per le giovani è la **Pia Unione delle Figlie di Maria**, domandata dalla Madonna stessa nell'apparizione a S. Caterina Labouré nel 1830, e diffusa poi largamente in tutto il mondo.

Nella seconda delle tre apparizioni di M. alla Labouré (v.), M. disse tra altro essere suo desiderio che Aladel, lazzarista, direttore spirituale della suora, fondasse un'associazione ove potessero raccogliersi in modo particolare le fanciulle del povero popolo. « La Madonna, disse la Labouré al suo direttore, vuole che ella fondi una congregazione, di cui sarà superiore. Si tratta di una confraternita di *Figlie di M.* Molte grazie accorderà la Vergine SS. a lei e ad esse; la confraternita sarà arricchita d'indulgenze, e il mese di maggio verrà celebrato con gran pompa, poichè M. si diletta di queste feste, e in compenso versa dal cielo grazie copiose ». La congregazione fu istituita il 20 giugno 1847, quando Pio IX concedette a G. B. Etienne, superiore generale dei Preti della Missione ed ai suoi successori, la facoltà di erigerla nelle scuole femminili dirette dalle Figlie della Carità, sotto il titolo dell'Immacolata Concezione; e venne arricchita di tutte le indulgenze già concesse alla congregazione dei *Figli di M.*, stabilita a Roma per i giovani educati presso i Gesuiti.

Ebbe in seguito un complemento per opera di Alberto Paséri, canonico regolare Lateranese († 10-IV-1884) il quale, volendo darle più campo di quello che poteva avere nelle sole case delle Figlie della Carità, pensò di istituire nella sua parrocchia di S. Agnese fuori le mura di Roma, una *Pia Unione di Figlie di Maria e di S. Agnese*, che inaugurò il 23 gennaio 1864. Questa divenne il centro di unità di molte pie unioni di Figlie di M. esistenti in altre parrocchie senza vincolo alcuno di solidarietà e senza l'apostolica sanzione, ottenendo il 16 febbraio 1866 il titolo di *Primaria* con facoltà di comunicare le indulgenze, di cui fu arricchita, a tutte quelle pie unioni che si sarebbero modellate su di essa. Il Paséri nel 1867 pubblicava, coll'approvazione del card. Vicario, un nuovo *Manuale delle Figlie di Maria*, adatto a tutte le condizioni.

La *Congregazione* e l'*Unione delle Figlie di Maria* ebbero mirabile sviluppo in tutta la cristianità.

Pio XII dava ad esse come patrona, con S. Agnese, S. Maria Goretti (25-XI-1950: AAS 43 [1951] 588 s).

C) Le principali associazioni mariane per i giovani sono:

1) la **Legione di Maria** (v. Legione di M.); L. G. Guenens, *Teologia dell'apostolato della Leg. di M.*, Roma 1953;

2) la **Milizia dell'Immacolata**, fondata nel 1917 dal p. Massimiliano Kolbe (v.); G. Stano, in *Miscell. francesc.* 42 (1942) 175-203, Hess Beda, *De militia Mariae Immac.*, Roma 1942;

3) **Congregazioni mariane** maschili. v. Mariane Congr.

Delle altre innumerevoli associazioni di pietà mariana, ricordiamo le seguenti.

D) **La schiavitù mariana**. Cf. A. Mustens, *La souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthelemy de Los Rios O.E.S.A.*, Gand 1946. Bart. de Los Rios y Alarca degli Eremitani di S. Agostino († 1652), celebre oratore e pubblicista, a Bruxelles, dove risiedette per lungo tempo come predicatore di corte, fondò una confraternita di *Schiavi della Vergine* e diffuse nel Belgio questa forma nuova di devozione mariana che era sorta in Spagna alla fine del sec. XVI. — J. B. Comis, *Esclavitud mariana. Fr. J. de Los Angelos y su cofradia de esclavos y esclavos*, in *Verdad y vida* 4 (1946) 259-86. Nel 1612 il ven. Ant. de Alvarado O. S. B. aveva fondato a Valladolid una confraternita di *Schiavi del SS. Sacramento* e *Schiave della V. Maria esiliata*. Il p. Melchior de Cetina O. F. M. aveva pubblicato *Exortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios que... se le han ofrecida por esclavos* (Alcalá 1618); altre opere su questo tema apparvero in Spagna all'inizio del sec. XVII. Il Comis ci fa sapere che tale pratica era stata iniziata già nel 1595 dalla francescana Ines de S. Pablo del convento di S. Orsola di Alcalá de Henares; e che la prima costituzione della confraternita fu redatta nel 1608 dal noto mistico Giovanni degli Angeli, il quale nello stesso anno si fece iscrivere nel *Libro de la cofradia de la esclavitud* (iniziato nel 1595). — F. Fernandez, *De la esclavitud a la piedad filial*, in *Est mar.* 10 (1950) 33-60. — F. Andreu, *I Teatini e la schiavitù mariana*, in *Regnum Dei* 8 (1952) 4-20, con documenti. Il ven. Franc. Olimpio († 1639) istituì a Vico Equense (Napoli) una associazione di « Schiavi di M. », approvata (1615) dalla S. Sede.

E) **La Messa mariana**. Per iniziativa di Willibrordo Wilde dell'abbazia di Maredsous fu diretto al clero, alle comunità religiose, ai fedeli l'invito alla Messa mariana: iniziativa benedetta dal Papa, accolta da numerosi vescovi, prelati, associazioni religiose... Per il ritorno del mondo a Gesù nulla è più efficace della S. Messa. Nella applicazione alle anime dei frutti della Redenzione interviene la mediazione di M. È dunque non v'è opera più efficace per il ritorno del mondo a Gesù che celebrare e far celebrare delle Messe il cui frutto venga affidato alla Mediatrice d'ogni grazia. Nella *S. Messa mariana*, M. applica questi frutti secondo la sua intenzione, che è perfettamente conforme alla divina volontà salvifica.

Le finalità della Messa mariana è onorare la Madonna e ringraziare la SS. Trinità dei privilegi a lei compartiti, in particolare della sua Immacolata Concezione; in secondo luogo, affidare alla Madonna i frutti della S. Messa affinchè ne disponga secondo le sue intenzioni.

« L'onore della Madonna è supremo interesse del cuore di Gesù » (p. Faber): entra quindi tra le prime finalità della Redenzione. Da tale onore sale poi a Dio la gloria più grande che Dio riceva da creatura, perchè « Maria è l'eco di Dio », e se noi gridiamo « Maria », ella risponde « Dio » (Montfort). L'onore a M. è infine supremo interesse nostro: ella presso Dio « advocata petit, ancilla orat, mater imperat » (Pio VII) per noi.

F) **La Pia Pratica espiatoria mariana**. Una delle tante ispirate dal messaggio di Fatima (v.)

sorse a Venezia nel 1932 come emanazione delle Leghe parrocchiali contro le bestemmie, per impulso del prof. Luigi Picchini, primario dell'ospedale della città, che sottoponeva la sua proposta al card. La Fontaine. Questi la faceva conoscere all'episcopato e da Pio XI nel 1934 riceveva incoraggiamenti. Ben presto numerosi cardinali, nunzi, delegati apostolici e vescovi l'accolsero e la benedissero; un centinaio di superiori di ordini e istituti religiosi la raccomandarono, l'Azione Cattolica Ital. la inculcò ai propri iscritti, come le Congregazioni mariane, l'Apostolato della Preghiera, l'Associazione del Rosario perpetuo; molti santuari mariani (Pompei, Loreto, S. Maria Maggiore a Roma, Lourdes, Guadalupe, Mariazell, Notre Dame du Grand Pouvoir...) se l'appropriarono. Inoltre la S. Congr. di Propaganda, la Pont. Opera di S. Pietro Apostolo per il clero indigeno la raccomandarono alle missioni e ai seminari indigeni. Anche i patriarchi orientali di Antiochia, di Babilonia dei Caldei, di Cilicia degli Armeni e di Gerusalemme la caldeggiarono. Prima dell'ultima guerra, la Pia Pratica si era estesa alla quasi totalità delle diocesi italiane e in 37 nazioni estere. In una lettera al card. Piazza, Pio XII se ne compiacque vivamente (9-V-1941).

La guerra 1939-45 frenò la magnifica espansione. Ma il pio fondatore tenne viva la fiamma. Ripresi i collegamenti, ritrovò dappertutto il primitivo entusiasmo e nuove adesioni. Quasi centenario, volendo assicurare all'opera la perennità, espresse al card. Piazza il desiderio che la Pia Pratica fosse affidata a qualche ordine religioso. Fu scelto l'ordine dei Frati Minori. Il 2 febbraio 1947, il ministro generale p. Pacifico M. Perantoni aggregava l'opera all'Ordine stabilendone, per assecondare il desiderio del fondatore, la sede nel convento di S. Francesco della Vigna in Venezia.

La Pia Pratica, definita «il più bel fiore di maggio che si possa offrire alla Vergine», confortata e consolidata da sempre maggiori consensi, continua la sua crociata di pietà mariana, affinchè (come si esprimeva il fondatore) «in ogni luogo, presso tutti i popoli e nazioni, ovunque vi sono cattolici, ovunque è una chiesa, un altare, una croce, la Pia Pratica sia conosciuta, apprezzata ed attuata con amore, e costituisca una cara consuetudine, un bisogno, direi quasi, di partecipare ai dolori di M. manifestando al suo dolcissimo Cuore il vivo rincrescimento dell'animo nostro, ed offrendo sensi di amorosa devozione e preci di riparazione». — Bern. Barban, *Consoliamo il Cuore Immac. di M.*, Venezia 1952.

G) Affine alla precedente è la **Pia Opera della Riparazione mariana**, sorta a Rovigo nel 1895, approvata in modo generico (1904-1912) da S. Pio X (il quale concesse l'indulgenza plenaria «a tutti coloro che in qualsiasi sabato del mese, confessati e comunicati, faranno alcuni esercizi speciali di devozione ad onore di M. Immacolata, in ispirito di riparazione») e, con molta ampiezza, da Pio XI (17 luglio 1927).

Si narra che in Rovigo, il 1° maggio 1895 l'immagine dell'Addolorata copia del Murillo, venerata in S. Michele all'altare del Terz'Ordine dei Servi di M., andasse movendo pietosamente gli occhi, come notarono dapprima alcune bimbette e in seguito innumerevoli persone (v. la storia del fatto di mons. Schirollo, Rovigo 1910³), tra cui la piissima M. Inglese, allora trentenne, che se ne sentì spinta a dar inizio ad un'opera di riparazione mariana, come le sembrava che richiedesse la Vergine.

La povera sarta, pressochè illetterata, in un paio d'anni riuscì ad organizzare la Comunione mensile riparatrice in oltre 700 associazioni di Figlie di M. in Italia e all'estero. Compose anche un libriccino: *Quanto è buona M.*, che ebbe moltissime edizioni e ristampe. Progettava di suscitare una Congregazione religiosa che assicurasse la perpetuità dell'opera. Il suo Vescovo, Tomaso Boggiani (poi cardinale) suggerì di affidare l'opera a una Congregazione di Serve di M., sorta recentemente nella diocesi, la cui fondatrice, M. Elisa Andreoli, accettò la proposta. La Congregazione prese il nome di *Serve di M. Riparatrici* (1911). La Inglese vi entrò col nome di suor Maria Dolores (24 maggio 1912). Nel 1917 la Riparazione mariana veniva consacrata dalle apparizioni di Fatima.

Maria Dolores († 29 dic. 1928) fu la prima vicaria generale della Congregazione e per diverso tempo superiora della casa del noviziato. Nota fondamentale della sua spiritualità fu una devozione singolare alla Madonna, fatta di dedizione generosa all'ideale di riparare le offese che M. riceve dagli empi e da cattivi cristiani. Il suo motto: «Siate veramente devoti della Madonna e sperimenterete quanto è buona M.» svela il segreto di tutta l'attività di M. Dolores che in M. e per M. seppe raggiungere le vette della santità. Cf. L'*Osserv. Rom.* 27, I, 1954.

H) **La Crociata mariana per la fraternità cristiana**, opera di restaurazione cristiana della società disorientata di questo dopoguerra, sorta a Napoli per iniziativa dei Gesuiti, col favore di quel cardinale arcivescovo, in tre anni ebbe un sorprendente sviluppo, diventando uno dei centri mariani più attivi d'Italia. Più volte Pio XII se ne compiacque. Molti cardinali, la gran maggioranza degli ordinari d'Italia, dei superiori d'ordini e congregazioni religiose, prelati e sacerdoti dell'uno e dell'altro clero, vi si sono aggregati in qualità di *Missionari della Madonna* (le loro lettere di adesione sono pubblicate nell'organo della Crociata: *L'ora della Madonna*). Non meno numerose son le religiose, associate come *Missionarie della Madonna*. I più ragguardevoli rappresentanti del laicato cattolico vi prendono parte come *Cavalieri della Madonna*. Le sue *Dame ausiliarie* son reclutate tra l'aristocrazia napoletana e di tutta Italia.

La Crociata mariana s'inserisce nel movimento mariano mondiale, per la conquista del mondo a Gesù mediante M. I mezzi sono quelli che M. indicò nel messaggio di Fàtima: Rosario meditato, Comunione mensile, consacrazione al suo Cuore; e inoltre un multiforme apostolato attivo. Vuole anche ricondurre gli uomini alla vera fraternità cristiana (art. 5 del suo statuto), promossa specialmente col mettere le categorie sociali più elevate a contatto con le infime nella fattiva cooperazione all'apostolato sacerdotale e i ricchi al soccorso dei poveri col curare l'educazione e l'assistenza delle classi più umili (poveri, lavoratori delle campagne, delle fabbriche, delle officine, senza tetto, carcerati specialmente minorenni, ammalati, fanciulli abbandonati). L'apostolato specifico della Crociata è costituito dalle *Missioni mariane*, predicate, anche sulle piazze, secondo un metodo proprio. Dopo tre

anni di vita, la Crociata contava c. 500 missioni mariane al popolo, predicate per tutta l'Italia, oltre 1000 predicazioni del Rosario meditato nelle piazze, circa 200 predicazioni mariane specifiche per i fanciulli, altrettante negli ospedali e case di cura, nei ricoveri di povera gente, nelle carceri, negli stabilimenti operai, oltre 1000 consacrazioni al Cuore di M. da parte di diocesi, di città, di parrocchie, di istituti, di famiglie, di altri enti. L'apostolato della parola è coadiuvato dall'apostolato della stampa, con le riviste *L'Ora della Madonna*, *Rosario meditato* (a fortissima tiratura) immagini e volantini mariani d'ogni genere. Cf. *L'Osserv. Rom.* 23-XII-1950.

Si distingua da questa la *Crociata mariana* eretta in Prato, che, già proscritta dai vescovi di Toscana (1937), fu proibita dal S. Ufficio (8-III-1941, AAS 33 [1941] 69), anche in omaggio al decreto del S. Ufficio *De novis cultus seu devotionis formis non introducendis deque inolitis in re abusibus tollendis* (26-V-1937, AAS 1937, p. 304 s).

I) Innumerevoli enti civili e politici, dai gruppi professionali fino alle città e alle nazioni, da istituzioni locali fino alle internazionali, si misero in ogni tempo sotto il nome e la protezione di M. Anche recentemente la SS. Vergine venne proclamata patrona del Brasile sotto il titolo di *Apparecida* (16-VII-1930, AAS 1931, p. 7 s), dell'Argentina, dell'Uruguay e del Paraguay sotto il titolo *de Lujan* (8-IX-1930, AAS 1931, 150 s), delle isole Filippine (12-IX-1942, AAS 1942, 336 s). — v., per alcuni esempi, A. Garreau, *L'histoire mariale de la France*, Paris 1946; Naz. Perez, *Historia mariana de España*, Valladolid I (1942-44), II (1945)..., in 6 voll.; J. A. Sanchez Perez, *El culto mariano en España. Tradiciones, leyendas y noticias relativas a algunas imagenes de la SS. Virgen*, Madrid 1943; G. Roschini, A. Santelli, *La Madonna e l'Italia, La storia d'Italia alla luce della sua Castellana*, Roma 1954.

IX. *Scapolari Mariani.*

I principali sono quelli: del Carmine, dell'Addolorata, lo Scap. bianco dei Mercedari, lo Scap. ceruleo dell'Immacolata, quello della Vergine Aiuto degli Infermi, del Cuore Immacolato di Maria, della Madonna del Buon Consiglio, dei SS. Cuori di Gesù e Maria, ecc. v. Scapolare.

X. *Santuari Mariani.*

I principali sono trattati sotto le voci apposite e sotto Santuari (v.).

1) Molti di questi trassero origine da apparizioni o da intimi avvertimenti della Vergine, per lo più avvenuti in luoghi solitari; altri ebbero origine dal voto d'una persona o d'una comunità; altri infine dalla divozione d'una persona.

Parecchi Ordini e Congregazioni sorsero da S. m., come le confraternite dello Scapolare (1251), del Rosario (1212 a Tolosa), dell'Addolorata (1260 a Firenze), di M. Consolatrice (1495 a Bologna), dell'Annunciazione (1584 a Roma), di M. Ausiliatrice (1648 a Monaco), del Purissimo Cuore di M. (1836 a Parigi) ...

Alcuni S. m. furono l'occasione prima di molte feste, sia di carattere locale (come la festa di M. del Buon Consiglio al 26 aprile, originata da Genazzano e approvata da Pio VI nel 1777; quella dell'apparizione di M. e incoronazione della sua immagine sul sacro monte presso Görz, fissata alla terza domenica dopo Pentecoste da Benedetto XIV, 1748; quella della apparizione di Lourdes, Leone XIII, 7 giugno 1891 ...), sia di carattere generale (come quella della Madonna della Neve al 5 agosto, v. Liberiana basilica; quella della traslazione della S. Casa di Loreto al 10 dicembre, Innocenzo XII, 1699...), sia di carattere particolare (come quelle celebrate dalle soprannominate confraternite).

2) Spesso le immagini venerate in un santuario sono « *incoronate* » a celebrazione della regalità e della potenza taumaturgica di M. Cf. P. Bombelli, *Raccolta delle S. immagini della B. Vergine ornate della corona d'oro del capitolo di S. Pietro, con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine*, 4 voll., Roma 1792; Gius. Marchetti, *De' prodigi avvenuti in molte sacre immagini, specialmente di M. SS., secondo gli autentici processi compilati in Roma, con breve ragguaglio di altri simili prodigi comprovati nelle curie vescovili dello Stato pontificio*, Roma 1797, in francese Paris 1801. Per ciò che riguarda il rito osservato in tali incoronazioni, v. Moroni, *Dizionario*, XVII, 238.

L'uso di incoronare le immagini di M., continuazione ed evoluzione dell'uso antico di cingere con corone e nimbi le immagini sacre e di offrire ai santi doni preziosi, si afferma a partire dalla fine del sec. XVI soprattutto per opera di Gerol. Paolucci da Calboli O. M. Cap. († 1620), Fedele da S. Germano Vercellese O. M. Cap. († 1623), che promossero molte incoronazioni, e di Aless. Sforza Pallavicino conte di Borgonovo, che dispose delle sue sostanze per le incoronazioni di immagini mariane in Roma e in altri santuari.

All'incoronazione delle immagini o statue mariane (per gli altri santi non è consentita l'incoronazione) si può procedere o dal Papa personalmente (casi non rari in passato), oppure con autorizzazione del Papa data con breve apostolico o, del capitolo di S. Pietro (che gode in questa materia di antico privilegio), oppure soltanto con autorizzazione dell'Ordinario del luogo. — *Le couronnement des saintes images*, Lion 1900. — Ottavio da Alatri, *L'incor. delle immagini mariane. Istituzione, cerimoniale, catalogo*, in *L'Italia francesc.* 8 (1933) 159-89, 308-18, 415-31, 530-42, 651-65. — Donato da S. Giov. in Persicato, *P. Gerol. Paolucci da Calboli*, Forlì 1939, p. 23 ss.

3) Non v'è diocesi del mondo cattolico che non possegga almeno un santuario di M. Tra i principali d'Italia si ricordano: *in Piemonte*, la Madonna della Consolata a Torino, d'Oropa a nord di Biella, del Pilone presso Mondovì (fine del sec. XV); *in Liguria*, la Madonna di Camogli presso Genova (1518), della Misericordia presso Savona (1536); *in Lombardia* la Mad. delle Grazie presso Mantova (1399), presso S. Celso a Milano (1485), a Tirano in Valtellina, a Caravaggio (sec. XVI); *nel Veneto*, la Mad. di Chioggia, molto venerata dai marinai; *nell'Emilia*, la Mad. della Guardia presso Bologna (1160), del Fuoco nel duomo di Forlì (1428), la Mad. di Rimini; *nelle Marche*, Loreto; *in Toscana*, la Mad. delle Rocce (sec. XIV), di Montepulciano (1357), di Monte Nero presso Livorno, della Consolazione ad Arezzo (1795); *a Roma*, fra le più di 60 chiese dedicate alla M. sono da ricor-

dare: S. M. Maggiore (v. LIBERIANA basilica), S. M. in Trastevere che si dice edificata al tempo di Alessandro Severo nello stesso luogo (*terra meritoria*) ove alla nascita di Cristo sgorgò una sorgente d'olio; S. M del Perpetuo Soccorso, venerata prima nell'isola di Candia, poi dal 1499 nella chiesa di S. Matteo sull'Esquilino e, quando questa chiesa fu distrutta, in quella di S. Alfonso (1866); *nella provincia di Roma*, la Mad. del Divino Amore, la Mad. della Quercia presso Viterbo (1417), del Buon Consiglio a Genazzano (1467), di Galoro presso Ariccia (1621), di Monchiero (circa 1730); *nella Campania*, la Mad. del Carmelo a Napoli, detta, a causa del colore dell'immagine, S. M. della Bruna (dalla metà del secolo XII), la Mad. della Grotta o Avvocata dei peccatori presso La Cava (1702), del Rosario di Pompei; *in Sicilia*, la Mad. della Lettera a Messina (che si vuol far risalire ai tempi apostolici), S. M. della Vittoria a Palermo (1171), S. M della Candela a Trapani (1211), la Vergine del Miracolo a Siracusa (1500), la Mad. del Capo Orlando (1558); *nell'isoletta di Lampedusa* da tempi antichissimi è assai venerata la Mad dei marinai.

4) La storia dei S. m. costituì un genere letterario coltivato in ogni tempo. Generalmente scadentissimo dal punto di vista storico-critico, è pur sempre utile per il suo contenuto parenetico edificativo e per la sua ricchezza di informazioni sul folklore religioso mariano. Dobbiamo trascurare del tutto la enorme massa delle opere sui singoli S., per limitarci ad alcune di quelle generali: FERREOLUS LOCRIUS (Ferry de Locre), *Maria augusta virgo deipara, in VII libros distributa, sive historia, enarratio ac descriptio locorum, imaginum, templorum... divae Virgini dicatorum*, Arras 1608; FEDERICO FORNER, *Palma triumphalis miraculorum Ecclesiae catholicae et imprimis gloriosissimae Dei genitricis Virginis Mariae... libris V explicata*, Ingolst. 1621; F. ASTOLFI, *Storia universale delle immagini miracolose della glorios. Madre di Dio*, Venezia 1623; JODOCUS a Dudinck, *Mundus marianus; specificatio omnium mundi locorum, in quibus Virgo miraculose colitur*, Colonia 1644; LABERVILLE, *Hieroglyphica mariana, de sacris imaginibus*, Lovanio 1660; il p. GUGLIELMO GUMPENBERG S J. coll'aiuto di varii collaboratori pubblicò in 4 voll. a Monaco 1657-59, *Atlas marianus, quo S. Dei genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim historiarum centuriis explicantur*, che ebbe gran fortuna di edizioni, di rifacimenti, di complementi, di compendi, di versioni (vers. it. di A. Zanella, Verona 1839-47, 12 voll. con aggiunte); AGOSTINHO de Santa Maria, *Santuario mariano et historia das imagens milagrosas de N. Senhora*, 10 voll., Lisboa 1707-1723; A. RICCARDI, *Storia dei Santuarii più celebri di M. SS. sparsi nel mondo cristiano*, 4 voll., Milano 1840-1844; E. EGRON, *Le culte de la Ste Vierge dans toute la catholicité, principalement en France*, Paris 1842, tradotto in italiano da Masieri, Milano 1846; W. HERCHENBACH, *Die heiligen kathol. Gnaden- und Wallfahrtsorte*, Stuttg. 1834; H v. RUDNIKI, *Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde*, Paderb. 1891. Un riassunto della bibliografia mariana specialmente delle monografie sui Santuari si trova presso: E. M. OETTINGER, *Bibliographie biographique universelle*, Brux. 1854, p. 1084-1127 e 2150-2158; G. KOLB, *Wegweiser in die marianische Literatur*, Freib. 1888, p. 181 ss; M. TAVAGNUTTI, *Kath.-theol. Bücherkunde. III, Mariolog. Biographie*, Wien 1891, p. 58 ss. Per ciò che riguarda particolarmente l'Italia: G. B. DE ALBERTIS, *De apparitione SS. Virginis Misericordiae Saonae et de ejus miraculosis imaginibus in Italia libri IV*, Genova 1632; FLAM. CORNARO, *Venezia favorita di Maria. Relazione delle immagini miraculose di S. Maria conservate in Venezia*, Padova 1758-1761; DE MARCO, *Memorie istoriche delle immagini di Maria SS. che si venerano in Roma*, 4 voll., Roma 1795; *Hist. des images miraculeuses de Rome et des Etates de l'Église*, Paris 1850; PL. SAMPIERI, *Iconologia Messanese, ovvero historia delle immagini miraculose della B. V. Maria patrona de' Messanesi*, Messina 1644; OCTAV. CAJETANUS, *Origines ill. aedium SS. deiparae Mariae in Sicilia*, nell'opera *Vitae Sanctorum Siculorum*, II (Palermo 1657) 281 ss, tradotto in ital. da T. Tamburini, Palermo 1666; ST. ALBERTI, *Meraviglie di Dio in onore della sua SS. Madre riverita nelle sue celebri immagini in Sicilia*, Palermo 1718; A. SALVINI, *Santuari mariani d'Italia*, Alba 1910[3].

5) Specialissima venerazione per i S. m. hanno gli orientali, i quali, più fortemente degli occidentali, sentono l'attrattiva dei pellegrinaggi ai luoghi santi (la Mecca per i musulmani, Benares per gli indù, le pagode buddiste per i cinesi...). I cristiani si indirizzano verso i numerosissimi S. di M. disseminati in ogni regione. Celebri in India quelli di *Velanganni Mata* nel Tuticorin e di *Our Lady of Madisu* nell'isola di Ceylan, ai quali accorrono non solo cristiani ma anche indù, musulmani e bramini. In Cina santuario nazionale è quello di Tonglii (Hopei), ove si venera una immagine miracolosa che porta il titolo di *Nostra Signora della Cina*. I pellegrinaggi ufficiali sono stati aperti nel 1930 da mons. C. Costantini. Nel maggio del 1947 è stata incoronata con grande solennità la Vergine di Zo sè, vicino a Shanghai, alla presenza dell'internunzio mons. Riberi, di 20 vescovi e 60.000 cattolici.

In ogni angolo della terra fioriscono, gentili fiori dell'amore verso la madre di Gesù e madre nostra, i S. m., ove si compie il presentimento cantato un giorno trepidamente dal cuore dell'umile fanciulla ebrea: *Beatam me dicent omnes generationes*.

XI. *Maria nelle arti.*

Poichè M. é il punto d'incontro dell'umano col divino, compendio e consumazione di tutti gli ideali umani di verità, di bontà, di bellezza, era prevedibile che dovesse essere oggetto privilegiato dell'arte. Se alla storia umana fosse mancato questo prodigioso emblema sensibile dell'ideale, il tesoro dell'espressione artistica mondiale sarebbe impoverito di almeno tre quarti dei suoi più gloriosi esemplari. Anche da questo punto di vista M. è un poderoso fattore di civiltà. Si è osservato che pure l'ideale semplicemente umano della «donna» fu un formidabile suscitatore di arte. Ma non si dovrà concludere che M. entra in arte come ideale umano di «donna»; anzi, al contrario, sembra bene che la «donna» diventi tanto più oggetto d'arte quanto più realizza l'ideale divino di M.

A) **Iconografia.** Sono note le ragioni storico-teologiche per le quali il culto di M. non ebbe nei primi secoli della Chiesa, specialmente prima del conc. di Efeso, quell'esteriorità che assumerà più tardi. La raffigurazione della Vergine non compare nei primi monumenti cristiani, o apparisce in proporzioni minime.

a) Le prime immagini di M. si presentano nelle catacombe. È qui che i cristiani segnano, con un'arte ingenua, ma schietta e vivace, i primi passi della grande via che sarà percorsa nei secoli. La Madonna nei cimiteri cristiani è solitamente rappresentata col Bambino Gesù tra le braccia. È la divina maternità che, prima tra le prerogative della Vergine, raccoglie, con la fede e la reverenza del popolo cristiano, il primo tributo dell'arte. Sarà poi questo, nel decorso di ogni secolo, il tipo fondamentale della raffigurazione di M., a meno che momenti particolari della sua storia esigano altrimenti. Anche per questa ragione non si devono identificare con immagini della Vergine le figure muliebri in attitudine di preghiera che nelle catacombe si trovano con tanta frequenza.

Le tre più antiche figure di M. appaiono nel *cimitero di Priscilla*, che rimonta all'epoca apostolica. Di altissimo interesse è quella che fa parte del complesso decorativo tombale di un antichissimo loculo: la Madonna è a sinistra di un Buon Pastore lavorato in stucco, seduta, con in grembo il Bambino, e vicina a un personaggio segnato da una stella, nel quale gli archeologi sono incerti quale profeta individuare (Isaia o Michea o Balaam); a destra del Buon Pastore sono, in gruppo, un uomo, una donna e un fanciullo in atteggiamento di oranti. Lo stile pompeiano della decorazione (che è tutta simbolica), il fatto che la cappella è situata nella più antica regione del cimitero e che iscrizioni antichissime si sono rinvenute in sepolcri scavati posteriormente sotto il livello del loculo dove è la pittura, sono motivi che autorizzano gli studiosi a riportare la pittura stessa al principio del II sec. — Un'altra immagine di M. nello stesso cimitero si trova nella cappella greca, in un gruppo nel quale M. è rappresentata col Bambino Gesù adorato da due coppie di Magi che le stanno ai lati. — In una terza, anche questa di alto interesse, la Madonna è raffigurata ancora con Gesù sul grembo, in una scena dove è la figura di una orante e di un personaggio che indica M. a una vergine, cui porge nel tempo stesso un velo. La supposizione che le figure di M. in questi gruppi sieno invece raffigurazioni di anonimi personaggi di famiglia, non è fondata, sia perchè ciò non entra nelle abitudini artistiche di quei tempi, sia soprattutto per il complesso evidentemente cristiano-simbolico di quelle composizioni.

Un'altra scena dell'Epifania sulle pareti di un ambulacro fra due loculi del *cimitero di Domitilla*, e risalente al III sec., presenta la figura di M. velata, assisa in cattedra, col Bambino Gesù sulle ginocchia. Identica scena (con due soli Magi) nel *cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, dove la Madonna — forse come allusione alla sua integrità verginale — non è rappresentata col velo che distingueva le matrone e le vergini cristiane (spose dell'Agnello Immacolato), ma a testa scoperta. L'Epifania con la Vergine e tre Magi è ripetuta anche su un arcosolio del III sec. nel *cim. di Callisto*. Del sec. IV è ritenuta l'immagine di M. in figura di orante e col Divin Bambino, che appare nel *cim. maggiore di S. Agnese*. La divinità del Bambino è significata dal monogramma di Cristo tracciato su ambedue i lati dell'affresco. È il tipo che poi si moltiplicherà fino al medio evo e che entrerà trionfalmente nell'iconografia mariana bizantina. Bellissimo per conservazione e prezioso per significato è il dipinto del VI sec. che si trova nella storica cripta dei martiri Felice e Adautto nel *cim. di Commodilla*. La Vergine, in atteggiamento regale, è assisa su un trono gemmato. Il divin Figliuolo che le sta sulle ginocchia, stringe nelle mani un rotolo, ed è fiancheggiato dalle figure dei due martiri, il primo dei quali, Felice, presenta la defunta, che a sua volta, ricoperta da un velo, tiene tra le mani il volume della Legge. Splendido assieme per disegno e colorito, e prova di un'arte che inizia la sua liberazione dalle incerte forme primitive.

b) Ormai l'iconografia mariana è avviata ad entrare nell'aperta luce delle chiese che sorgono in Oriente e in Occidente; e la Madonna bizantina del VII sec. che, coll'iscrizione (in parte conservata) SCA DEI GENETRIX, sta nel *cim. di S. Valentino*, non è che uno dei comuni tipi bizantini, che ancora una volta ha trovato posto nella penombra catacombale. È pure da rilevarsi che non solo a quest'epoca, ma anche nei secoli precedenti non è infrequente la raffigurazione della Vergine accompagnata da iscrizioni che la identificano, alcune col solo suo nome (MARA-MARIA), altre anche col nome di Santi (AGNES-MARIA, PETRUS-MARIA-PAULUS...)

Pure le raffigurazioni orientali che nascono tra il IV e il V sec. riflettono fondamentalmente le linee delle immagini di M. che si trovano nei cimiteri cristiani di Roma. A capo di tutte, per il tipo fisso tradizionale e per l'importanza che venne in seguito loro annessa, stanno le *Madonne di San Luca*, eseguite sul calco di una immagine attribuita a S. Luca (v.). Il tipo proviene dall'orante delle catacombe accompagnata dal Bambino: volto ovale, occhi grandi e dolci, naso diritto, mento rotondo. Gli esemplari si moltiplicheranno in breve tempo e ognuno avrà fortuna. Altro tipo orientale è quello della *Panagia*. Col Bambino benedicente sulle ginocchia, la Vergine siede solenne in cattedra avvolta in una clamide e quasi sempre coronata. Risplende di mezzo alle absidi, solennemente e rigidamente. Esempi principali sono a Roma nelle chiese di S. Maria Antiqua, di S. Maria in Domnica, di S. Francesca Romana, di S. Clemente; nelle cattedrali di Parenzo, di Trieste, di Monreale, ecc. Questo tipo, anche in Oriente, persiste quasi fino al nascere dell'arte nuova: dal VI al X sec. Tipi costantinopolitani sono: l'*Odegetria* (patrona dei viandanti) e la *Nicopea* (portatrice di vittoria), che l'arte bizantina arricchirà dei suoi splendori decorativi (S. Apollinare Nuovo a Ravenna).

c) Anche nell'arte romanica, che pure abbandona il fasto bizantino, la figura di M. risente della stilizzazione orientale e conserva tratti di fissità mistica. Ma a poco a poco e per il culto che estendendosi nella cristianità si fa sempre più vivace e fervido, e per la più larga e diffusa conoscenza scritturale-teologica degli attributi di M., e per le molte cause che concorrono ad approfondire, con la cultura generale, quella specificamente religiosa, i tipi iconografici della Vergine si moltiplicano.

Gli artisti si sentono ispirati volta a volta o dalla visione complessiva della sua umano-divina maternità, o dalla pura bellezza della sua luce interiore, o dalle scene nelle quali M. entra — protagonista o col protagonista — nella storia evangelica e nella tradizione cristiana. E alle innumerevoli variazioni dei tipi fondamentali concorreranno in varia misura la profondità del sentimento religioso, l'intensità dell'estro artistico, le esigenze della scuola, le vicissitudini dei tempi.

Il tipo della *Madonna che allatta* il divin Figlio nasce nelle catacombe, poi si diffonde nel primo medioevo in Oriente, indi riappare in Italia, per riprodursi senza limiti sotto il pennello e lo scalpello di tutti gli artisti di tutte le scuole. Originario dell'Oriente è tardo a comparire in Italia, è quello di *M. col Bambino dormiente* tra le braccia. Antichissimo è il tipo di M. che, genuflessa, *adora il divin Figlio*. L'arte della prima Rinascenza indugerà tra questo e quello, ma l'uno e l'altro e anche qualche nuova più ardita invenzione, animerà di chiara bellezza.

d) Si può fissare al sec. XIII l'apparire nelle immagini di M. di quella fusione di natural grazia e di classica compostezza che apre la storia dell'arte moderna. Da Nicolò Pisano (pulpito di Pisa) a Giotto (Assisi, Padova), la Madonna, rappresentata al di fuori dei cieli di composizioni storiche, è opera a sè stante; gode della integrità e della pienezza concettiva del ritratto e lo supera per quel complesso di spirituale ricchezza che nell'atteggiamento, nella posa, nelle fattezze ogni artista aggiunge in più e fa rifulgere in diverso grado secondo il diverso temperamento. Ecco quindi, dopo la Madonna giottesca, quella di Luca della Robbia, e — certo non meno grande — quella di Donatello, immerse in un'atmosfera di realismo semplice e puro, o sfolgoranti di vicinissima umanità, o piene di religiosità mistica. È in opera il duplice elemento che trasforma l'arte di quei secoli: il naturalismo e lo spiritualismo. Quando quest'ultimo verrà velato dall'irrompente esuberanza del primo, rimpiangeremo la seducente silenziosità dei tipi iconografici precedenti ma bisognerà pure chinarsi dinanzi alle ineffabili creazioni dei Lippi, di Lorenzo di Credi, del Giambellino, di Raffaello, del Francia, del Bergognone, del Tiziano, del Correggio, dei Carracci, del Dolci e dei grandi maestri di tutte le scuole italiane, di tutte le scuole straniere, che riusciranno sempre a disvelare, tra le bellezze di una perfetta idealità umana, le misteriose e incancellabili luci della sovrumanità.

e) I secoli della Rinascenza e quelli della Controriforma non hanno l'arte arida. Essa verdeggia tuttora per l'abbondante linfa religiosa che vi scorre dentro, eredità naturale e preziosa dell'epoca precedente. Anche non alimentata, esiste e opera così da creare l'insolubile problema (tra i moltissimi altri) dell'irreligiosità del Perugino, per esempio, o della disordinata vita del Lippi e della trepida spiritualità o dell'acceso fervore delle loro Madonne. Bisognerà discendere ai secoli ultimi, nei quali il razionalismo, classico o romantico che sia, ragionato o istintivo, intaccherà e inaridirà le fonti della spiritualità, per contar le eccezioni in una produzione artistica da esso dominata e soggiogata, e per trovare anche nella iconografia mariana opere dinanzi alle quali sia ancora possibile pensare e pregare.

f) Non lo scritto evangelico, ma la tradizione cattolica ispira gli artisti nel rappresentare i due estremi « momenti » della vita della Vergine: la sua *Immacolata Concezione* e la sua *Assunzione* corporale al cielo. Per il primo ricorderemo tra gli Italiani le « Concezioni » del Tintoretto, del Sassoferrato, del Tiepolo; fra gli stranieri quelle di Rubens, del Ribera ma specialmente le « Concezioni » del Murillo che di questo soggetto si dimostrò fortemente preso e da esso intimamente ispirato.

g) L'altro « momento » della vita di M., la sua *Assunzione e Incoronazione*, riesce agli artisti più facile, anche perchè non totalmente avvolto nei veli di una verità nascosta spirituale, sottratta quindi a ogni possibilità di raffigurazione dal vero. Anche qui, naturalmente, la scena sfugge a ogni controllo umano, ma per la fantasia degli artisti, accesa dal fuoco della fede e illuminata dagli splendori dell'idea, l'immaginare la glorificazione della Vergine nei trionfi celesti era soprattutto questione di ispirazione. E dai primi secoli, lungo tutto il decorso del tempo, M. fu vista nella luce della sua gloria.

Un sarcofago del IV secolo (a Saragozza) ha una strana, unica raffigurazione: al centro è un personaggio femminile fra due maschili, (forse il consueto gruppo di Pietro e di Paolo); la donna fa con la sinistra il gesto della preghiera; la destra è afferrata dalla mano di Dio che scende dall'alto. Si rimane incerti se si tratti di M. assunta o della defunta seppellita nel sarcofago. Nel sec. VIII il *Liber Pontificalis* parla di parati sacri che portavano intessuta la storia dell'Assunzione: Adriano I donò alla basilica Liberiana una coperta d'altare che raffigurava l'« Assunzione della santa genitrice di Dio »: Leone III donò un paramento ricco di gemme e d'oro che recava la storia del transito di M. Simile offerta fu largita nel IX secolo da Benedetto III alla basilica transtiberina. Possiamo avere un'idea di tali parati da un frammento di stoffa dell'VIII secolo conservato nella metropolitana di Sens: entro cerchi è intessuto il trasferimento della Vergine in cielo; M. è portata su dagli angeli, mentre in basso vedonsi allineati gli apostoli acclamanti; due altri personaggi stanno prostrati; il gesto di M. è quello delle figure oranti. (La scena è ricalcata su quella dell'Ascensione del Signore, nella quale, peraltro, Gesù è contenuto nella mandorla luminosa, e non fa il gesto di preghiera).

Parve a qualcuno che laddove si vede la Madonna eretta in atto di orare, si debba scorgere un'allusione all'assunzione: nel racconto greco del pseudo Giovanni (VI secolo) è scritto che M. aveva domandato a Gesù di esaudire chiunque lo avesse pregato invocando il di lei patrocinio. Se si accetta questa interpretazione, potrebbe vedersi un accenno alla assunzione in una Madonna orante del IV–V secolo dipinta sulla volta di una tomba cristiano-egizia.

Il tipo della stoffa di Sens è anche in un avorio svizzero del X sec., dove la Madonna orante è fiancheggiata dagli angeli (avorio detto di Tutilone, abbazia di S. Gallo); una epigrafe lo designa come « ascensio sanctae Mariae ». Lo schema iconografico (come quello di Sens) è spiccatamente siro-palestinese.

In territorio bizantino si afferma un altro tipo

quello che raffigura la dormizione della Madonna; il Signore si approssima al cataletto dove giace M. e prende l'anima di lei, figurata qualche volta come un corpuscolo mummificato, tal'altra più raramente, come un busto in un'aureola. Attorno stanno gli apostoli. Dall'alto scendono gli angeli, che si apprestano (talvolta con le mani velate) a ricevere l'anima di M. Bellissimi esempi della «dormizione» troviamo nel XII e XIII sec. (basti citare, per l'Italia, il mosaico della Martorana a Palermo, eseguito da artefici bizantini in età normanna); ma il tipo comincia ad essere documentato nel sec. X.

Un complemento appare nel periodo romanico: la incoronazione della Vergine. Si incontra nella parte superiore della scena della «dormizione». M. siede sul trono accanto al Figlio: è in abiti regali, è coronata, ovvero riceve dal Figlio la corona. Questa iconografia (stimata di origine occidentale ed assai diffusa nella scultura medioevale francese) suggerisce splendide creazioni nei mosaici absidali romani dei sec. XII e XIII a S. Maria in Trastevere ed a S. Maria Maggiore. L'ispirazione di tale *Coronatio* può ravvisarsi in miniature del Cantico dei Cantici e forse nel Salmo XLIV 9, versetto ricordato nella festa dell'assunzione dal sinassario etiopico.

Il *Transito* o *Dormizione* di M. è, per vero dire, nell'iconografia mariana come una introduzione all'«assunzione». Il soggetto è il preferito dai bizantini che forse lo derivano da schemi più antichi apparsi nell'arte coptico-egizia. La scena si ripete con uniformità. La concezione ingenua non resisterà oltre il sec. XIII, e avrà i suoi ultimi riflessi nelle sculture che arricchiscono le cattedrali gotiche. Poi è l'assunzione di M., in anima e corpo, quella che prenderà il posto della «dormizione», bizantina, cioè un concetto più moderno del mistero e più rispondente agli elementi dottrinali di esso. Non mancano però esempi di assunzione vera e propria anche durante i secoli nei quali imperava il tipo antico della «dormizione», come nella cit. stoffa del tesoro di Sens del sec. VIII, e nell'avorio di S. Gallo. Talvolta si hanno innovazioni originali della scena tradizionale; in un rituale del sec. IX del duca di Devonshire, la Madonna è stesa sul letto, gli Apostoli e gli angeli le sono attorno, e in alto una mano (di Cristo) le porge una corona. In un capitello di N. S. di Clermont del sec. XI si vede Cristo che toglie il corpo di M. dal sarcofago, mentre in alto gli angeli spalancano le porte del cielo. Anche in Italia la tradizione bizantina della «dormizione» dura a lungo; Giotto ne è fra gli ultimi seguaci. In seguito la scena si sdoppia: in basso il sarcofago vuoto circondato dagli apostoli piangenti o contemplanti la Madonna, che in alto si aderge in un nimbo di luci e di angeli. Questo è il tipo che resterà nel Rinascimento e anche dopo, modificato solo nei dettagli a seconda della genialità dell'artista. Talvolta scomparirà il piano inferiore della scena, non rimanendo che il corpo di M. trasfigurato dalla gloria, o realisticamente rappresentato presso l'augusta Trinità, per essere incoronato tra gruppi di angeli, avvolto tra nubi iridescenti. Altre volte affiancheranno la Vergine figure di santi o di devoti, contaminando così, come avviene di frequente per le pitture sacre commesse agli artisti, il tipo fondamentale. Innumerevoli sono i capolavori, specialmente italiani, che rappresentano questo soggetto; fanno storia la pala del Tiziano ai Frari di Venezia, poema di colore e di splendore, un Mantegna agli Eremitani di Padova, una tavola di Masolino a Napoli, la tela (Incoronazione) di Raffaello nella pinacoteca Vaticana, quella di Guido a Monaco, altre di Annibale Caracci a Bologna, al Prado, a Dresda, del Tiepolo a Würzburg, ecc. Accanto ai quadri, anche gli affreschi sono numerosi assai, dato che il soggetto si prestava facilmente ad essere svolto in grandi proporzioni su pareti e cupole: il Correggio nella cupola del duomo di Parma, Filippino alla Minerva di Roma, il Mazzanti in S. Ignazio di Roma, il Tiepolo a Udine, ecc. Logicamente insieme alle raffigurazioni dell'Assunta bisogna catalogare tutte le opere che portano il titolo di *Incoronazione*, tema su cui si sono soffermati i più grandi maestri della pittura italiana e dei quali può essere esponente il Beato Angelico in quell'Incoronazione di Firenze che è una vera preghiera, tanta è la purezza di concezione del lavoro e tanto è l'incanto che ne emana.

Tra gli estremi capi della storia mariana, l'arte cristiana celebra la Madonna, riproducendola in tutti i momenti della sua vita, sia in quelli che nel Vangelo appaiono in modo concreto, sia in quelli che si devono necessariamente presumere. Queste scene presentano l'infinita varietà di composizione che nasce naturalmente dalla varietà delle scuole e dei tempi.

h) La *Natività di M.* è sulla colonna del ciborio di S. Marco a Venezia, del sec. VI. Maria bambina è in primo piano, curata da un'ancella, mentre altre donne stanno attorno a S. Anna adagiata sul letto. La scena si ripete per tutto il periodo primitivo, secondo i dettami della maniera bizantina, ed in seguito non muterà se non attraverso il nuovo concetto dell'arte moderna, per il quale la scena si ravviva di fresca umanità e di realistica evidenza: Orcagna, Lorenzetti a Firenze, Giotto a Padova, il Ghirlandaio in S. Maria Novella, Andrea del Sarto alla SS. Annunziata, Tintoretto a Leningrado, Murillo al Louvre.

i) La *Presentazione di M.:* La Madonna fanciulletta è ricevuta al tempio dal grande sacerdote. I genitori l'accompagnano. La scena è inquadrata solitamente nelle architetture (scalee, atrii, colonne) del Tempio (Tiziano).

l) Più vasta e sottoposta più facilmente alla genialità degli artisti, anche per la ragione dell'assoluta eccezionalità dell'avvenimento, è l'iconografia della *Annunciazione*. Personaggi necessari sono M. e l'Angelo. Ma spesse volte altri Angeli fanno da reverenti testimoni alla scena, sia in secondo piano, quasi evanescenti, sia in primo piano con aperta presenza. Talvolta in alto l'Eterno Padre benedice. Altre volte lo stesso Verbo è raffigurato bambino, in atto di discendere verso la Vergine. La Madonna è ritta in piedi, o inginocchiata sul pavimento, o piegata, devota, su un inginocchiatoio. Talvolta ha il libro tra le mani, o dinanzi agli occhi, posato su di un drappo, su un cuscino. L'Angelo a destra o a sinistra, in piedi o chino o in ginocchio, in mano tiene uno scettro, una palma, o un ramo d'ulivo. L'ambiente è l'interno di una casetta, o di una stanza disadorna, o di una sala fastosa, o l'esterno della casa, nell'atrio o in un florito giardino; qualche volta si offrono e giardino e casa, l'uno per l'annunziatore, l'altra per l'Annunziata. Un avorio del VI sec. a Ravenna,

il musaico di Pietro Cavallini in S. Maria in Trastevere, l'affresco di Giotto agli Scrovegni di Padova, le sculture di Donatello in S. Croce, la terracotta di Andrea della Robbia alla Verna, il dittico del Lippi in S Lorenzo a Firenze, la tela del Pinturicchio a Spello, il quadro di Leonardo al Louvre, di Tiziano a Venezia, di Orazio Gentileschi a Torino, il polittico dei Van Eyck a Gand, il maestro di Flemalle al Prado . . .

m) Per lo *Sposalizio di M. con S. Giuseppe* gli artisti seguono generalmente il raccouto degli apocrifi. M. porge il dito per ricevere l'anello da Giuseppe, che porta nella sinistra la verga florita; attorno, testimoni, altre figure di giovani, tra i quali uno spezza la verga rimasta brulla. Sullo sfondo, le architetture del Tempio. Raffaello alla pinacoteca di Brera a Milano, Bernardino Luini nel Santuario di Saronno, il Beato Angelico in S. Marco a Firenze . .

n) La *Visitazione alla cugina Elisabetta* rare volte ha per sfondo un interno; quasi sempre la scena — le due donne in atto di vicendevoli affettuose accoglienze — vien fatta svolgere sotto calmi cieli e tra le montagne che si profilano lontane. Tipico il paesaggio randido, tinto di zaffiro, che inquadra l'avvenimento nell'insuperato lavoro del Ghirlandaio al Louvre.

o) Anche per il *Natale di Cristo* la varietà è grandissima. La Vergine è in atto di adorazione del Bambino giacente sul suolo, o deposto nella mangiatoia, ritta, o assisa, o col Bambino sul seno, nell'interno di una grotta o di una stalla, o sulla soglia di essa. Altri personaggi o animali sono sempre presenti. Ricordiamo tra i più significativi *Presepi* quello del Correggio alla Brera di Milano, di Daniele Crespi al Castello Sforzesco, di Federico Barocci all'Ambrosiana, di Filippo Lippi al museo Federico di Berlino, e gli altri cui si accenna sotto la voce Natale (v.).

p) Fastoso invece è di solito l'ambiente dell'*Adorazione dei Magi*. M. tiene quasi sempre il Bambino sulle ginocchia o lo porge, e lo indica come l'unico cui debbano andare le adorazioni e le offerte. I tipi di questa scena, come di quella del Presepio, sono senza numero (v. Magi, illustrazioni).

q) Più rari i quadri rappresentanti il momento nel quale la Madonna salita al tempio per la *Purificazione*, presenta il Divin Figlio al sacerdote. Quasi sempre M. è raffigurata nell'atto di affidare Gesù alle braccia del vecchio profeta Simeone. Molte volte è presente anche la profetessa Anna. Si ricordi Bernardino Luini a Saronno.

r) Anche l'interno della *Sacra Famiglia a Nazareth* ha richiamato l'attenzione di grandi artisti. Michelangelo, nel tondo del Doni, raffigura i tre personaggi in un gruppo ideale di grande potenza. In questo soggetto idealismo e realismo si alternano nel presentare le figure che riflettono quaggiù la maestà e la santità della Triade divina. Molti hanno concesso assai alle esigenze del vero, sia nel rendere l'interno della casa di Nazareth (bottega di legnaiolo, di fabbro ferraio), sia nelle pose troppo umane del Fanciullo o della Madre (v. Giuseppe, Sacra Famiglia).

s) Tra le scene evangeliche che comportano la presenza di M., le *Nozze di Cana* sono fra tutte le prime ad accendere la genialità dei pittori antichi e moderni, dalle stilizzate figurazioni primitive (miniature, avori, bassorilievi) alle pompose composizioni della tarda Rinascenza.

t) La *Madonna Addolorata*, o nell'atto di ricevere l'addio del Figliuolo che abbandona la casa di Nazareth, o nel seguito che lo accompagna al Calvario, o ritta ai piedi della croce con lo sguardo fisso sul Crocifisso, o piangente, o abbracciata alla croce, o abbandonata tra le braccia di Giovanni sotto la croce, o col divin Figlio morto sulle ginocchia, o contemplante il gruppo di quelli che lo avvolgono nel sudario, o lo portano al sepolcro, avvolta in un velo di sconfinata ma calma mestizia, o percossa da acerbità tragica, a occhi asciutti e lontani, o annegati tra lacrime, è soggetto che muove il cuore di tutti i maestri e riempie tutta l'arte cristiana antica e moderna. Il diaspro intagliato di Gaza del III sec., l'avorio al Britannico di Londra del V sec., l'evangeliario di Rabula a S. Lorenzo di Firenze del VI sec., il Calvario catacombale di S. Valentino del VII sec., i documenti del tesoro di Monza dell'VIII sec., l'avorio di Rambona (Vaticano) del IX sec., stanno a capo di mille e mille tipi espressi dall'arte primitiva col bulino, con la penna, con lo scalpello, col pennello. Poi viene l'arte romanica, poi l'arte gotica: Giotto agli Scrovegni, Fra Angelico a San Marco, Michelangelo in Vaticano. E le Addolorate lacrimanti della scuola fiamminga, le spasimanti della scuola spagnola, le impietrite della scuola francese, le estasiate dei neoclassici, le compunte dei preraffaelliti, le svagate dei contemporanei. Troppo dolore nel mondo e troppo pianto, perchè la divina dolente non imprimesse nell'arte un segno tra i più profondi e parlanti.

u) Da ultimo bisogna notare di quanta ispirazione sieno state origine talune devozioni mariane, antiche e recenti, e quanti capolavori sieno stati creati nel raffigurare M. invocata sotto titoli speciali: *Rosario, Misericordia, Carmine*, ecc. Qualche volta possono confondersi con gli innumerevoli quadri chiamati anche *Sante Conversazioni* (la Madonna in compagnia di Santi), ma spesso la particolare prerogativa, sotto la quale M. viene invocata, emerge dagli elementi comuni, e individua la fede e la genialità dell'artista in momenti di tipica ispirazione.

v) Ma al di sopra di ogni lavoro ispirato agli artisti dalle scene evangeliche e storiche della vita di M., tutto il mondo è pieno di lei, raffigurata come, soprattutto e sempre, si presenta alla fede dei credenti e all'amore degli uomini: la *Madre di Gesù*. Il soggetto, M. col Bambino, è immutabile, eterno; l'ardenza del genio e l'impeto del cuore lo tratta e lo riplasma in infinite forme, avvolgendolo in una interminabile iridescenza di colore e di grazia. Non c'è pittore che non abbia recato il tributo del suo studio e del suo amore alla Madre di Gesù, e non c'è secolo, anche dei nostri ultimi, distratti e aridi, che non sia segnato nell'arte sua da questa luce sovrana.

Bibl. — Alcuni studi recenti. L. Bartoli, *Simbologia mariana*, guida per gli artisti, Rovigo 1949. — H. Ghéon-R. Zeller, *Marie mère de Dieu*, Paris 1939; vers. ingl., *Madonna in art*, London 1948. — L. Birchler-O. Karrer, *Die Madonna in der Kunst*, Zürich 1940. — J. Duhr, *Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétien*, in *Nouv. Rev. théol.* 68 (1946) 282-304. — E. H. Korevaar-Hesselink, *De Madonna voorstellingen in*

de beeldende kunst, Helmstedt s. a.: l'iconografia mariana nei secoli. — E. Sloots, *M. in document en monument*, ivi 1947 (con 500 riproduzioni). — Et. Sabbé, *Le culte marial et la genèse de la sculpture médiévale*, in *Rev. belge d'archéol. et d'hist. de l'art* 20 (1951) 101-25. — M. Belvianes, *The Virgin Mary through the eyes of the painters*, London 1951. — G. Schreiber, *St. Michael u. die Madonna. Geschwisterheilige in Frömmigkeit. Liturgie u. Kunst*, in *Zeitschr. f. Aszese u. Mystik* 17 (1942) 17-32: l'associazione del culto di M. con quello di S. Michele (v.), custode della purità di M. Secondo una leggenda, M., apparendo all'imperatore Ferdinando III, campione cattolico nella guerra dei Trent'anni, espresse il desiderio che i tre sabati consecutivi alla festa di S. Michele Arcang. fossero celebrati con speciale devozione, promettendo la sua protezione speciale, soprattutto in morte, a coloro che avessero ascoltato la sua domanda. L'accostamento delle due devozioni era già in atto nelle leggende medievali d'Occidente (specialmente nella *Legenda aurea*) e nell'arte bizantina (portale di un chiostro del Monte Athos, chiesa del Pantocrator a Costantinopoli, ecc.) e si consolidò dopo la istituzione del « sabato d'oro » (*goldene Samstage*) e la diffusione della relativa liturgia popolare.

M. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*, Grenoble 1933, 2 voll. — S. Kahn, J. Dupont, A. Marvaud, A. Chamson, *La Vierge dans l'art français*, Paris 1950, pitture, sculture, miniature. — P. M. Auzas, *Notre-Dame de Paris*, Grenoble 1949. — J. de Borchgrave d'Altena, *Les Madones anciennes conservées en Belgique (1025-1425)*, Bruxelles 1943. — M. Trens, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid 1947, amplissima galleria. — A. Matějček-J. Myslivec, *Le Madonne boeme gotiche dei tipi bizantini*, Praga 1946 (estratto da « Boll. d. Ist. stor. cecoslov. in Roma »). — *La Madonna nell'arte in Liguria*, dipinti e sculture dal sec. XIII al sec. XVIII, Bergamo 1952. — R. U. Montini, *Iconografia mariana di Roma*, Roma 1953.

H. Chirat, *La naissance et les trois premières années de la Vierge M. dans l'art byzantin*, in *Mémorial P. Chaine*, Lyon 1950, p. 81-113. — L. Rudrauf, *L'Annonciation. Etude d'un thème plastique et de ses variations en peinture et en sculpture*, Paris 1943. — P. Ladoué, *La scène de l'Annonciation vue par les peintres*, in *Gazette des beaux-arts* 39 (New-York et Paris 1952) 351-70. — W. Braunfels, *Die Verkundigung*, Düsseldorf 1949. — S. Rossi, *L'Assunzione di M. nella storia cristiana*, Napoli 1940. — G. Odoardi, *Elementi leggendari nell'iconografia ital. dell'Assunta*, in *Città di vita* 3 (1948) 423-33. — Liberato di Stolfi, *La morte e l'Ass. di M. nell'arte*, in *Studi mariani* (Congr. naz. mariano dei Fr. Min. d'Italia, Roma 29 apr. - 3 maggio 1947), Roma 1948, p. 163-93. — J. Hecht, *Die frühesten Darstellungen der Himmelfahrt Mariens*, in *Das Münster* 4 (1951) 1-12. — B. Nieto, *La Asunción en el arte*, Madrid 1950. — M. Trens, *La Asunción de M. en el arte español*, in *Est. eccles.* luglio-sett. 1951, p. 93-99; cf. *L'Osserv. Rom.* 9-XI-1950. — J. Duhr, *La « dormition » de Marie dans l'art chrétien*, in *Nouv. Rev. théol.* 72 (1950) 134-57: l'iconografia della dormizione dipende soprattutto dal « discorso » di Giov. da Tessalonica; l'arte bizantina rappresenta la Vergine morta e insieme vittoriosa della morte, mentre l'arte occidentale rappresenta in modo più realistico la Vergine moriente. — Id., *L'évolution iconographique de l'Assomption*, ivi 68 (1946) 671-82. — L. Vasquez de Parga, *La dormición de la Virgen en la catedral de Pamplona*, in *El principe Viana* 7 (1946) 243-58: alla Leggenda aurea e a un racconto più antico (cod. di Silos, sec. XI, edito da Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum*, Parigi 1912, p. 786 ss) gli artisti medievali attinsero i temi della dormizione di M., che trovano l'espressione più varia più completa e suggestiva sulla porta del chiostro della cattedrale di Pamplona. — D. Bruckley, *The miraculous picture of the Mother of perpetual succour*, Cork 1948 (storia della nota Madonna bizantina, ora nella chiesa di S. Alfonso a Roma). — P. Perdrizet, *La Vierge de la Miséricorde. Etude d'un thème iconographique*, Paris 1908.

B) Letteratura. Sotto questo paragrafo notiamo soltanto alcuni tipi letterari medievali, creati per onorare « la beata e dolce M. che ci ha donato il fiore del dolce Gesù » (S. Caterina da Siena).

a) *Vite di M.* Siccome il Vangelo dà intorno alla vita di M. ed alla fanciullezza di Gesù scarse indicazioni, l'amorosa devozione dei fedeli sentì ben presto il bisogno di riempir questo vuoto con pie invenzioni. Così nacquero i Vangeli apocrifi (v. Apocrifi IV A) sulla parentela di Gesù (protovangelo di Giacomo, transito di M., storia di Giuseppe carpentiere) e sulla infanzia di Gesù (Vangelo di Tommaso, Vangelo arabo dell'infanzia) e le Apocalissi apocrife (v. Apocrifi IV D 5), che diedero luogo a infiniti rimaneggiamenti e penetrarono nelle *Vite* medievali di M. — Cf. *Bibl. Hag. Lat.*, n. 5384-55. Si sa, ad es., che Roswitha (v.) ci lasciò in esametri latini una *Historia nativitatis laudabilisque conversationis intacte Dei genitricis* (PL 137, 1065-80), *quam scriptam reperi sub nomine Sancti Jacobi fratris Domini*, aggiunge l'autrice: il che significa che la trasse dal protov. di Giacomo o dal pseudo-Matteo. Nel sec. XII sorse nell'Istria o nel Friuli la lunga *Vita B. Mariae Virginis et Salvatoris metrica* o *rhythmica*, che si trova in molti mss. O. Schade, col titolo: *Narrationes de vita et conversatione beatae Mariae Virginis et de pueritia et adulescentia Salvatoris* (Halis Sax. 1870), pubblicò una raccolta di parecchie di queste leggende latine, conservate in un manoscritto del 1300 a Giessen; seguono numerosi rifacimenti di queste invenzioni in quasi tutte le lingue volgari d'Europa. — Reinsch, *Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria... in der röm. und germanischen Literatur*, Halle 1879.

La storia letteraria di queste *Vite* è straordinariamente ricca e non è stata fatta. Ancor più vasta è la presenza di M. nei vari generi, soprattutto nella poesia, di tutte le letterature cristiane. Indichiamo soltanto qualche studio particolare recente: J. Leal, *La imagen corporal de la SS. Virgen en la literatura antigua cristiana*, in *Est. eccles.* 25 (1951) 475-508. — C. Calvillo, *Il ciclo mariale nelle laudi popolari umbre del sec. XIII-XIV*, in *Marianum* 8 (1946) 68-109. — Th. Wolpers, *Gesch. der englischen Marienlyrik im Mittelalter*, in *Anglia* 69 (1950) 3-88. — F. Capuzzello, *Maria V. Assunta in cielo. Il pensiero di Dante nella Div. Commedia*, Lecce 1950. — *Vergine madre figlia del tuo figlio. Raccolta delle più belle pagine scritte sulla Madonna*, Roma 1952. — L. Pazzaglia, *La mariologia dei poeti. La Madonna nella poesia italiana. Il trionfo dell'Assunzione*, Torino 1951: una settantina di autori italiani che cantano le glorie di M., in particolare la sua Assunzione. Pochi nel duecento (Giacomino da Verona, Bonvesin, Iacopone, ecc.) e nel trecento (Dante, Bianco da Siena, ecc.), aumentano nel quattrocento, allorchè ebbero inizio (con Gasperino Borro, servita) varie biografie di M. e nel cinque-

cento, allorchè i nostri poeti incominciarono ad ispirarsi alle feste liturgiche della Chiesa o ai misteri del Rosario (Razzi, Ancarano, Buffalina, Gambrini, Montefuscoli, ecc.). Nel seicento, il secolo del Rosario e, ancor più, nel settecento, il secolo più fecondo di cantori italiani dell'Assunta, i nostri poeti gareggiano coi teologi nel trovare le ragioni che giustificano l'Assunzione, rivestendole di immagini vivaci, suggestive. Nell'ottocento la parabola discende e la lacuna che viene a formarsi non può dirsi affatto colmata dagli inni del Cantù e dell'Arici. Nel novecento, il movimento assunzionistico e la definizione dogmatica ha suscitato una promettente ripresa nella poesia mariana. — Id., *La poesia mariale di Marcello Filosseno O.S.M. (1450-1520)*, in *Marianum* 10 (1948) 179-190. — Id., *La Madonna nella letteratura moderna italiana*, ivi 4 (1942) 199-211, 248-68 (Carducci, Pascoli, Fogazzaro, D'Annunzio) — Id., *Poesia dell'Immacolata*, Torino 1954. — B. Matteucci, *M. nella letteratura contemporanea*, in *Vita e pens.* 31 (1948) 178-84. — V. Rivas, *Poesia española asuncionista*, in *Est. eccles.*, luglio-sett. 1951, p. 51-72. — *L'Assunzione e la poesia polacca*, in *L'Osserv. Rom.*, 11-I-1951.

b) Un altro genere medievale, molto diffuso nelle letterature europee, è costituito dalle cosiddette *Lamentazioni di M.*: composizioni letterarie che hanno per oggetto i dolori della Vergine, specialmente ai piedi della croce. Dapprima erano monologhi lirici posti in bocca a M.; poi si svilupparono in dialoghi fra M., Gesù, Maddalena e Giovanni e altri personaggi (da tutte queste composizioni si staccano lo *Stabat Mater* di Jacopone da Todi [v.], il *Dialogus de passione*, PL 159, 271-90, fra S. Anselmo e la Vergine). L'origine di questi lamenti posti in bocca a M. è forse da ricercare in una composizione in prosa attribuita ora a S. Agostino, ora a S. Anselmo, ora a S. Bernardo: *Incipit compassio beatae Mariae circa crucem, sicut ab ipsa revelatum fuit beato Augustino* (v. *Bulletin de la société des anciens textes français*, Paris 1875, I, 61). In tale genere sorsero anche molte Sequenze (v.) latine, come quella del sec. XII che comincia: *Planctus ante nescia* (v. Kehrein, *Lat. Sequenzen des Mittelalters*, Mainz 1873, n. 224). I lamenti di M. nelle lingue volgari (italiano, provenzale, spagnuolo, francese antico, tedesco, ceco....) sono dapprima semplici traduzioni di quelli in latino (ne ricordiamo una italiana, pubblicata da Zambrini, *Opere volgari dei sec. XII e XIII*, Firenze 1837). Ulteriori sviluppi sono le Laude (v.) e gli Oratorii (v.).

c) Straordinaria fortuna ebbe nella letteratura medievale il genere dei *Miracoli di M.*, preceduto dalle raccolte latine di *Exempla*, che a lor volta traevano il materiale da varie compilazioni: *Vitae Patrum*, *Liber miraculorum* di Gregorio di Tours (v.), *Dialoghi* di S. Gregorio M. (v.), *De corpore et sanguine Domini* di Pascasio Radberto (v.), vari scritti di S. Pier Damiani (v.), S. Anselmo (v.), Sigeberto di Gembloux (v.), Guiberto di Nogent (v.), Onorio d'Autun (v.), Pietro di Cluny (v.), Elinando (v.), Pietro di Tarantasia (v. Quétif-Echard, I, 190), *Dialogus magnus visionum atque miraculorum* (c. 1223) di Cesare di Heisterbach (v.) in 12 libri, *Sermones vulgares* di Giacomo da Vitry (v.), *Speculum historiale* di Vincenzo da Beauvais (v.), *Promptuarium exemplorum* di Martino da Troppau (v.), *Alphabetum narrationum* del domenicano Arnaldo... Più che come leggende si presentano come storie vere di interventi prodigiosi di M. le raccolte di Ermanno monaco di Laon (*De miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, 961 ss) e di Ugo Farsit (*Miracula S. Mariae Suessionensis*, PL 179, 1777 ss). Meravigliose innumerevoli leggende di « miracoli » della Vergine, in latino e in volgare, in prosa e in versi, spesso drammatizzate per le Rappresentazioni sacre (v.) delle confraternite, si diffusero tra il popolo innamorato di M., specialmente nei centri monastici, lungo le strade dei pellegrinaggi, nelle località di fiere.

Le prime raccolte di questo immenso materiale sorsero in Francia, come generalmente si crede. Le più importanti sono: quella di Gualtiero di Coinci (v.), *Miracles de Notre Dame* (ed. Poquet, Paris 1857), in c. 30.000 versi, derivante in massima parte dalla raccolta latina di Ugo Farsit (sec. XII); e quella intitolata *Jean le marchant. Le livre des miracles de N. Dame de Chartres*, del sec. XIII, in versi (ed. Duplessis, Paris 1855). Molte di queste leggende in francese antico furono ridotte a dramma per essere rappresentate (ed. G. Paris-U. Robert, *Miracles de Notre Dame par personnages*, Paris 1876 ss; Monmerqué-Michel, *Théâtre français au moyen-âge*, Paris 1839). Non si possono seguire gli sviluppi di queste compilazioni, che ebbero una prodigiosa diffusione nell'Europa dei sec. XIV-XV, tradotte per lo più dal latino nelle lingue volgari (lingua d'oïl, provenzale, castigliano, tedesco, inglese, irlandese, italiano...), variissimamente rimaneggiate, adattate alle tradizioni e leggende locali, arricchite con miracoli messi in rapporto col culto delle reliquie locali, coi santuari, monasteri, pellegrinaggi, con gli avvenimenti storici.

Notiamo soltanto che esse penetrarono anche in Oriente. Tradotte dal francese in arabo e dall'arabo in abissino, passando attraverso la Siria, la Palestina, l'Egitto, una di queste raccolte divenne (c. 1441) un libro canonico della Chiesa etiopica monofisita grazie al negus Zare' a Yā'quob (1434-68) che combattè strenuamente gli eretici stefaniti avversi al culto mariano. Di tale testo Enr. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di M.* [Ta'amra Māryām] *e le sue fonti nelle letterature del medioevo latino*, Roma 1943, ci fornisce generalmente il testo etiopico con versione italiana e, quando è il caso, anche il testo arabo, francese, latino, tenendo conto delle numerosissime redazioni diverse, accompagnando il testo con ampio commentario erudito; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 41 (1946) 310 s. Le miniature della raccolta sono studiate da U. Monneret de Villard, *La Madonna di S. Maria Magg. e l'illustrazione dei miracoli di M. in Abissinia*, in *Annali Lateran.* 11 (1947) 1-90 (il tipo miniaturale della Vergine che tiene in braccio il Bambino si diffuse in Etiopia solo nella seconda metà del sec. XVI per influsso dello scriptorium di Gondar. Il tipo, rimasto sempre identico, riproduce la Vergine, cosiddetta di S. Luca, di S. Maria Maggiore in Roma, che i missionari gesuiti fecero conoscere ai miniaturisti abissini [e perchè non potrebbe essere stata copiata direttamente da qualche abissino soggiornante a Roma?]).

Tra le raccolte italiane di miracoli ricordiamo: — *Il libro dei 50 Miracoli della Vergine*, edito (da

un codice trecentesco in dialetto veneto della Bibliot. Naz. di Parigi) ed. illustrato a cura di Ezio Levi, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua 1917; — *I miracoli della gloriosa Vergine M.*, detto anche *Libro del Cavaliere* perchè il primo dei 74 « miracoli » narra di un cavaliere che per la sua divozione a M. fu scampato dalle insidie del demonio: raccolta che ebbe gran voga tra la fine del sec. XVI e gli inizi del sec. XVII (Milano 1469 e Vicenza 1475, a cura di Filippo di Lavagna; Vicenza 1476, a cura di J. di Reno, e moltissime altre edizioni in altri luoghi; nuova ediz., Milano, Frat. Treves 1929, a cura di P. Misciattelli, ristampa dell'ediz. Venezia 1524 curata da Ioa. Tacuino da Trino); — *Miracoli della gloriosa Vergine Maria*, di Duccio di Gano da Pisa, 186 racconti ancora inediti (testo migliore nel cod. Vat. Barber. lat. 4032), alcuni in forma secca, schematica, altri in forma piena, vivace, ricca di colore; — Ivo Paltrinieri identificò un *Liber miraculorum B. M. Virginis* in un ms. della Bibliot. univers. di Bologna (cod. 1794 del sec. XIV), già segnalato dal Fanti e dal Poncelet. A costoro parve che il volume contenesse soltanto il leggendario dei Santi di fra Bartolomeo da Trento. In realtà il codice dal foglio 70 al 108 contiene il *volumen ad laudem Matris Dei* dello stesso Bartolomeo, opera della quale finora non si aveva alcuna conoscenza. La raccolta, di ben 218 racconti, se è affine nello spirito alle numerose dell'epoca, è caratteristica per la impronta personale dell'autore, per il numero rilevante degli episodi, per le fonti a cui ha attinto l'agiografo, ma specialmente per i molti episodi che compaiono qui per la prima volta. — *Bibl. Hag. Latina* n. 5356–5414. — A. Poncelet, *Index miraculorum B. M. Virginis quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, in *Analecta Bolland.* 21 (1902) 241–350, con una lista di incipit. — J. Nothomb, *La légende de N. Dame*, miracoli medievali tradotti e annotati, Bruxelles-Paris (Museum lessianum, 14). — M. V. Gripkey, *Mary legends in italian mss. in the major libraries. Groups I–III*, in *Mediaeval studies* 14 (1952) 9–47: rassegna analitica. — B. Griesser, *Ein Himmeroder « Liber miraculorum » u. seine Beziehungen zu Caesarius v. Heisterbach*, in *Archiv. f. mittelrhein. Kirchengesch.*

d) A indicare il contenuto di questi ***leggendari mariani*** basti qualche esempio tratto dalle più antiche narrazioni.

Della leggenda di Teofilo sarebbe autore Eutichiano, chierico di Adana in Cilicia, il quale verso il 538 sarebbe stato in intime relazioni col Teofilo di cui si parla. Teofilo era vicedomino (οἰκόνομος) della Chiesa vescovile, e tanto amato dal popolo che alla morte del vescovo fu eletto a succedergli. Egli per umiltà rifiutò. Il nuovo vescovo, eletto in sua vece, ingannato da alcuni calunniatori di Teofilo, lo depose dall'ufficio di vicedomino. Allora Teofilo, adirato, ricorse per mezzo d'un ebreo all'aiuto del demonio. Questi in una tenebrosa notte gli fece firmare un documento nel quale Teofilo si dichiarava suo servo e rinnegava Gesù e M. Il giorno seguente il vescovo restituì Teofilo nel suo ufficio coi massimi onori: da allora Teofilo ebbe tutti i beni che il principe delle tenebre può concedere. Ma una predica intorno alla misericordia di Dio fece tanta impressione su Teofilo, ch'egli si pentì e si diede a far penitenza, pregando incessantemente per 14 giorni e 14 notti la Vergine M. E M., mossa a pietà, ottenne che Gesù perdonasse a Teofilo e costringesse il diavolo a restituirgli la scrittura firmata. Il demonio la collocò sul petto a Teofilo addormentato in chiesa. Pieno di gioia Teofilo pubblicò il suo delitto e la bontà di M. a lui apparsa tre volte, abbruciò il diabolico documento, e 3 giorni dopo morì santamente. Questo racconto fu tradotto in latino dal diacono Paolo di Napoli, al tempo di Carlo il Calvo o di Carlo il Grosso: Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 4, p. 483–87. La storia ebbe poi rifacimenti in latino (ivi, p. 487–91, poemetto attribuito a Marbodo), nelle lingue volgari d'Europa, in greco, nelle lingue orientali, compendi e citazioni senza numero (cf. ivi, p. 486–88).

Un'altra famosa leggenda narra come a Costantinopoli un fanciullo ebreo, entrato nella scuola cristiana, andò nella chiesa cogli altri fanciulli. Quivi la bella immagine della Vergine attrasse i suoi sguardi, ed egli vi pose molta attenzione ripulendola dalle ragnatele. Nel dì di Pasqua ricevette egli pure con gli altri fanciulli la S. Comunione. Avendo egli ingenuamente narrato a casa qual prelibato cibo avesse mangiato, suscitò fra gli ebrei tanto sdegno, che il padre fu costretto a gettare il fanciullo in un forno acceso. Intervenne M. che spense il fuoco, preservò il fanciullo da ogni male e lo ammonì di farsi battezzare. La madre ritrovò il figlio sano e salvo nel forno. Lo volle abbracciare, ma il fanciullo si rifiutò di uscire, finchè non fosse venuto il vescovo dei cristiani. Questi venne col clero e col popolo: tutti constatarono il miracolo. Il vescovo trasportò il fanciullo in chiesa, lo battezzò e lo tenne sotto la sua protezione. Parecchi altri ebrei si convertirono allora al cristianesimo. Questa narrazione proviene dalla storia di Evagrio Scolastico (IV, 36, PG 86–II, 2769), donde la trasse Gregorio di Tours (*De gloria mart.* I, 10, PL 71, 714 s), si diffuse quindi ampiamente in tutto l'Occidente in varie redazioni.

Una più recente leggenda si riattacca al nome di S. Bono o Bonito, vescovo di Clermont-Ferrand sul principio del sec. VIII. Questi trovandosi nella notte avanti l'Assunzione inginocchiato davanti al suo altare, il coro si riempì di Angeli e di Santi, che accompagnavano la Vergine e la interrogavano chi dovesse celebrare le sacre funzioni della festa imminente. M. indicò Bono come il più degno, e, benchè egli cercasse di sottrarsi, fu preso da due Angeli e vestito dei sacri paramenti. La celestiale assemblea prese parte alla funzione. Terminata la festa, la Vergine gli donò come ricordo i paramenti ch'egli aveva indossato, che rimasero a lungo nella chiesa di Clermont come prova del miracolo. Il successore di Bono si credette degno della stessa grazia, e quindi volle anch'egli passar la notte di vigilia in chiesa. Ma cadde tosto in profondo sonno, e al mattino svegliandosi si trovò nel suo letto. Comprese allora la differenza che correva tra lui e Bono, e si diede quindi con zelo a imitare le virtù del suo antecessore. Questa leggenda non si trova nelle più antiche narrazioni della vita del Santo, ma sì nello *Speculum historiale* (VII, 97) di Vincenzo di Beauvais, come pure in un componimento poetico latino scritto poco dopo il 1119 riferito in Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 15, p. 1077, e in altre raccolte.

È troppo facile sorprendere nei racconti di miracoli errori di storia, di geografia (e anche, ta-

lora, di dommatica). Chi insistesse sulla critica a questi errori sarebbe di cattivo gusto, e forse sbaglierebbe il bersaglio poichè è ben probabile (e spesso esplicitamente dichiarato) che l'agiografo non intendeva fare opera di storia o di scienza (v. LEGGENDA VII).

Oltre il valore artistico (che anche oggi esercita una irresistibile suggestione religiosa nel lettore), il valore parenetico (come di parabola), e il valore storico-culturale di questi miracoli (che ispirarono poeti, pittori, musicisti), non sfugga il loro altissimo valore di testimonianza storico-dommatica della fede amorosa del popolo cristiano nei privilegi di M. e specialmente nella sua qualità di « Madre di misericordia », *Mater omnium* (concetto che l'iconografia per parte sua rappresenta col simbolo tanto frequente del « manto » aperto sopra i fedeli). Se un'anima è oppressa dal peso della tentazione o del peccato, M. interviene per salvarla e redimerla. Se, al momento della morte, la bilancia del bene e del male chiama a contesa angeli e demoni, M. non abbandona in mano del nemico i suoi devoti, dovesse pur mandare dal cielo lo stesso Gabriele a decidere la sorte. E anche nelle angoscie della vita terrena la dolcissima Madre è pronta a confortare i suoi fedeli.

Qualche esempio scelto qua e là basti a far sentire l'affettuosa consuetudine familiare dell'anima medievale con M., che fu la signora della spiritualità di quei secoli.

« Una donna diceva continovamente ogni dì l'*Ave Maria* con grande divotione. Questa, portando desinare al marito al campo, lasciò uno suo fanciullo ch'ella aveva nella culla a dormire in casa, e si' lo benedisse e acomandollo alla Vergine Maria. E mentre ch'ella andava, el fuoco s'apprese nella casa in modo che tutta l'arse. E poi, tornando la donna a casa, si' la trovò arsa tutta. Di che la donna del danno temporale non le gravava niente a rispetto del figliuolo, e di lui molto si contristava, e l'*Ave Maria* cominciò a radoppiare a riverenza della gloriosa Vergine Maria nella quale aveva tutta la sua speranza. Ma mentre ch'ella piangendo cercava del figliuolo, pensando se morto ella il potesse ritrovare, ed ella il trovò vivo che s'andava giucando per lo fuoco ».

Un monaco amanuense mentre « alluminava » nei colori più belli il nome di M., andava meditando i misteri ricordati da quel nome santo, e con i pennelli, amorevolmente, ne carezzava la espressione grafica. Un altro monaco, già cavaliere, era tanto duro d'intelletto da non riuscire ad imparare « se non questi due nomi: *Ave Maria*. I quali due nomi tenne a mente tanto acesamente e tanto disiderosamente che andando, stando lavorando, e la notte risedendosi, sempre con grande affetto diceva *Ave Maria* ». E l'amore a M., dopo morte, gli fiorisce dalla bocca e, più, dal cuore, in un giglio splendido che reca sui petali, in lettere d'oro: *Ave Maria*. E « in zo fo cognoscudho — ke pur quant el poéva col cor e co la boca — *Ave Maria* diseva », commenta Bonvesin da la Riva.

M. richiama le anime distratte. Una monaca diceva ogni giorno 150 *Ave Maria* ma, « dicevale più ratto che non si convenia ». La Vergine le appare per ammonirla di recitare la preghiera con più devozione, specialmente le parole « Dominus tecum » che a lei rinnovano la gioia provata nell'annuncio della maternità divina. E se l'omaggio è offerto con cuore impuro, il richiamo è più forte. « Uno giovane il quale era pessimo d'ogni reità.... aveva in sè tanto di bene che ogni dì salutava la Vergine Maria della salute che le fece l'agnolo Gabriello, e niuno altro bene faceva ». Per redimere il peccatore, M. fa che il giovane si trovi in visione in un luogo deserto, assalito dalla fame. Una donna bellissima gli offre una vivanda squisita in un vaso fradicio. Egli la rifiuta, dichiarandosi pronto a morire di fame piuttosto che prender cibo da un tal recipiente. Allora la donna: « Io sono la Madre di Dio, quella che tu saluti ogni dì, e dicoti che tu sei assomigliato a questo presente che io ti reco. Tu mi fai onore di salutarmi ogni dì col saluto che mi fece l'agnolo Gabriello; il presente è bello in sè, ma tu ch'el presenti se' vasello pieno di peccato e se' abominevole e puti a tutta la corte di paradiso. E però, se vuogli ch'el tuo saluto vaglia, fa che tu ti confessi e sii netto, sì che quello che tu mi doni sia da prendere ».

Ma quando la preghiera sgorga da un cuore ben disposto, quali intimità e tenerezze tra M. e il fedele! « Fu una nobile donna e ricca.... la quale disiderava molto di vedere la gloriosa Vergine Maria col suo Figliuolo in collo sì come ella lo teneva quando era piccolino. E fece fare questa donna una chiesa a riverenza della gloriosa Vergine Maria, e ogni dì andava a questa chiesa... E stando a questo modo, ecco che per la porta della chiesa entrò una bellixima donna e molto splendida con un suo figliuolo in collo, e quando fu dinanzi all'altare pose giuso questo suo figliuolo ed ella anche stava in oratione. E veggendo questa donna che adorava, andare questo fanciullo per la chiesa, per grandissimo piacere lo prese e dimandollo di cui fosse figliuolo. Ed egli disse: di Maria. Ed ella lo dimandò di quale Maria, pensando costei che fosse figliuolo di qualcuna del paese. Poi lo dimandò se egli sapeva l'*Ave Maria* ed egli disse di sì. Ora diss'ella: Or dilla! e il fanciullo stava cheto. Di che la donna cominciò ella, quasi come se ella gli volesse insegnare e diceva: *Ave Maria*, e il fanciullo diceva: *Ave Maria;* ed ella disse: *gratia plena*, e 'l fanciullo così rispondea. E quando la donna venne a dire: *benedictus fructus ventris*, allora rispuose lo fanciullo: Io sono esso! E detto questo egli sparì colla sua gloriosa madre Vergine Maria, e quella donna rimase piena d'ogni odore e di grande allegrezza.... ». Per esprimere queste intimità tra M. e i suoi devoti, l'agiografo non arretra neanche dinanzi alle stranezze, come quando fa che M. appaia a un canonico infermo e lo guarisca stillandogli sulle labbra del latte suo prezioso (*Il libro del cavaliere*, mirac. 73, ediz. Misciattelli, p. 217). In altra circostanza (raccolta di Duccio di Gano), M. si lascia perfino portar via il suo Figliuolo da una mamma, vedova, cui gente nemica ha fatto prigione l'unico figlio. Son giorni e giorni che prega M. di renderglielo. Una mattina va alla statua della Vergine e, toltole dalle braccia il Bambino ed involtolo in « uno panno bianchissimo », lo serra in una cassa dicendo: « Tanto ti terrò che io averò lo mio! ». E ottiene finalmente ciò che vuole: « ... la notte la gloriosa Vergine Maria andò alla prigione dov'era questo giovane e chiamollo per nome e disse: Vattene a casa tua e di a tua madre che mi rimandi oramai el Figliuolo mio ».

Spesse volte M. strappa al demonio le anime che, cadendo nel più profondo dell'abiezione, si sono

vendute a lui. Nella raccolta inedita scoperta dal Paltrinieri si narra un fatto riferito da S. Pietro di Verona: « A Roma vicino a S. Paolo è la chiesa di S. Maria detta « alla Torre », alla quale giunsero alcuni frati dell'Ordine dei Frati Minori. Si fermarono nella casa del custode e videro un tale che, ridacchiando, diceva che il suo dio era migliore del loro. Cercando il motivo di tali parole, si avvidero che costui era custode di bufali e che, gravato molto dalla custodia di essi, si era dato al diavolo, affinchè il diavolo lo aiutasse. E così egli poteva starsene in ozio, mentre il diavolo gli custodiva i bufali. Al racconto e alle bestemmie di costui, i frati cominciarono a dolersi di così gran delitto e impudenza e ricorrendo all'aiuto di Gesù Cristo e della sua Madre, entrarono nella chiesa di S. Paolo, chiedendo che colui il quale di un persecutore aveva fatto un apostolo, convertisse pure questo grande peccatore. Poco dopo uno di essi, fra Giovanni da Firenze, ritornando presso il custode, lo trovò che piangendo diceva: « Perchè pregate per me? ecco che il mio padrone sta sulla porta e mi minaccia di morte ». Comprendendo il frate che le preghiere già erano salite a Dio, esorta gli altri a non venir meno nel pregare. Egli stesso ritorna alla casa di Dio e invita il custode a confessarsi. Che c'è di difficile per Maria? Il pastore si confessa e prende l'abito dei Frati Minori; ma, affinchè nell'aldilà non gli fosse riservato il castigo, il diavolo gli appariva, visibile solo a lui, e sotto gli occhi di tutti, ora lo prendeva per i capelli, ora per le braccia, ora per i piedi e lo gettava lontano, anche quando i fratelli, accorsi alle grida di lui, lo tenevano fortemente stretto. E così quasi per due anni tormentò il poveretto. Finalmente per i meriti di Maria ottenne misericordia. Questo mi narrò vicino a Roma fra Pietro da Verona dell'Ordine dei Frati Predicatori, uomo santo e degno di fede ».

È significativo che, specialmente nella raccolta di Duccio di Gano, siano inseriti anche miracoli eucaristici, dove l'intervento di M. è soltanto sottinteso: la madre e la custode di Gesù doveva apparire all'agiografo anche come madre e custode di Gesù eucaristico, oltrechè come madre e custode del corpo mistico di Cristo (cf. G. Cavallini, *La Madonna custode del SS. Sacramento in un codice inedito del Trecento*, in *L' Osserv. Rom.* 23-VI-1949). Ci piace riportare uno dei miracoli eucaristici più graziosi (presente, con varianti, anche in altre raccolte): « Fue uno lavoratore lo quale fu ingannato da una vedova incantatrice, la quale gli aveva detto che, se egli avesse un'ostia sacrata e mettessela in uno vaso, e questo vaso con questa ostia mettesse in uno bugno di lape [api], tutte le lape de' vicini verebbono a' bugni suoi ed avrebbe tanto mele che in poco tempo sarebbe ricco. Di che questo lavoratore fece vista di comunicarsi la mattina della Pasqua alla chiesa della gloriosa Vergine Maria e, preso lo corpo di Cristo di mano del prete, se lo tenne in bocca e misselo in uno vaso, e questo vaso con questa ostia misse in uno bugno di mele, come di sopra dicemo. Ora, quando venne lo tempo di dover trarre lo mele, lo lavoratore aperse lo bugno del quale uscì uno terribile puzo. E poi maravigliosa cosa seguita, la quale non fu più mai udita! Chè, iscoprendo egli lo vaso, ovvero l'ostia, tanto splendore e odore uscì del vaso, che tutto quello luogo maravigliosamente risplendeva ed odoriva. E guardando drento vidde la gloriosa Vergine Maria che teneva il suo piccolo figliuolo Jesu Cristo in braccio, e stava ritta nel vaso. Veggendo questo lo lavoratore tutto spaventato corse alla chiesa e narrò al prete tutte le predette cose e 'l prete, come savio, mandò a vedere se erano vere queste cose e, trovato essere vere, sonò le campane e ragunò tutto il popolo. E, ragunato tutto il popolo, si si parò di tutti gli paramenti della messa e tolse la croce e 'l tribile [turibolo] de lo 'ncenso, dicendo salmi e orationi, e andò a' luogo delle lape dove lo lavoratore lo menò. E guardò lo prete nel vaso e vedendo le maraviglie di messer Domenedio, inginocchiandosi con grandi sospiri prese quella cosa con grandissima riverenzia. E tornato con essa a la chiesa e posto in su l'altare, lo prete disse tutto l'ufficio lo quale egli aveva detto lo die ch'egli aveva dato l'ostia al lavoratore, cioè la messa della Pasqua. E dicendo el prete quella orazione che è a laio a quella che si divide l'ostia, immantanente quella preziosa ostia, cioè quello fanciullo che teneva in braccio la gloriosa Vergine Maria, visibilmente tornò ostia la quale aveva forma di pane. E la gloriosa Vergine Maria sparì. Vedendo el prete e 'l popolo tutte queste cose, glorificarono Iddio e la gloriosa Vergine Maria. Amen ».

XII. *Ordini cavallereschi.*

Tra i molti intitolati a M. si ricordano:

1) *O. della S. Casa di Loreto*, con la *Croce Lauretana*. v. Loreto.

2) *O. di N. Signora dei Tedeschi*. v. Teutonico Ordine.

3) *O. della Madonna della Concezione*, istituito in Portogallo (6-II-1818) da re Giovanni VI in omaggio alla Madonna della Concezione di Villaviciosa. Al centro dell'insegna — stella a nove punte smaltata di bianco a righe d'oro, con nove stelline smaltate di bianco collocate tra le punte — vi sono le cifre del saluto angelico in oro lucido, fasciate in giro con le parole: *Padroeira de Reino* (patrona del regno) in smalto azzurro chiaro.

Non sono più conferiti ma se ne può legalmente fregiare chi ne è insignito.

4) *O. supremo della SS. Annunziata*. Amedeo VI conte di Savoia (« Conte verde ») nel 1362 istituiva il *Gran collare di Savoia* (probabilmente per onorare i 15 misteri del Rosario: 15 erano i capitoli dello statuto, 15 le messe quotidiane, 15 i cappellani, 15 i cavalieri), riformato (1518) dal duca Carlo III il Buono che aggiornò lo statuto e aumentò di 5 il numero dei cavalieri (in omaggio alle 5 piaghe di Gesù?). La chiesa dell'O. (dove si tenevano i capitoli e dove erano seppelliti i cavalieri) fu dapprima la certosa di Pierre-Chatel nel Bugey, poi, passato il Bugey alla Francia (1601), venne sostituita da Carlo Emanuele I (3-XII-1607) con la chiesa dei Camaldolesi sui colli di Torino, indi con la certosa di Collegno (Carlo Alberto, 15-III-1840) e infine con la chiesa del palazzo reale a Torino (Vittorio Emanuele II, 1869). Nel 1869 Vittorio Emanuele II, aboliti alcuni privilegi, estese la concessione del Collare anche a coloro che, pur senza dignità ecclesiastiche e titoli nobiliari, avessero reso segnalati servigi civili o militari al sovrano o allo Stato. Mantenne il numero di 20 cavalieri, ma in esso non volle compresi il sovrano, i

Luca Hasegawa (giapponese). La Madonna delle missioni.
(Museo missionario del Laterano).

Angela Trindade (India). La glorificazione di Maria.

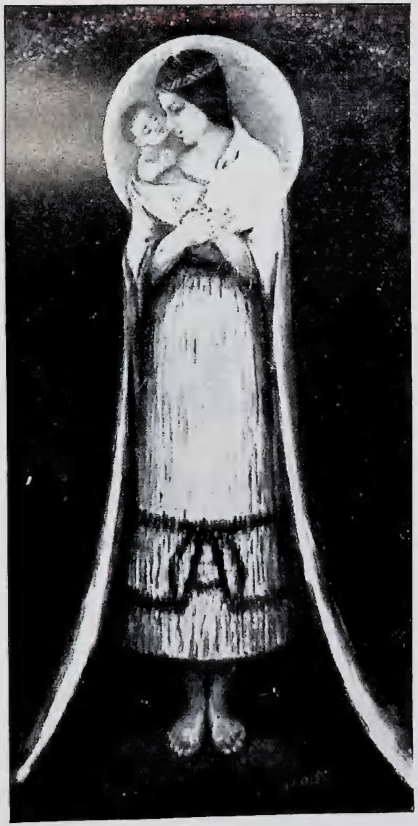
Lo-Hung-Nien (Cina).

Severimuthu. Immacolata (Coimbatore, India).
V. anche Indocina.

Chen Peng (Cina).

Scuola cinese istituita dai Gesuiti nel sec. XVII.

Antica statua proveniente dall'India (Isola di Reunion).



N. Signora dei Maori (Nuova Zelanda).

Fr. Wesley. Ecce ancilla Domini (India).

Suor Solanji. Maria mediatrice di grazie (India).

Arte etiopica. Madonna in trono. La Vergine dà il latte, con figure di sovrani etiopici.

1

2

3

4

5

6

Arte etiopica: 1) Maria riceve da Gesù il « patto di misericordia » per la salvezza delle anime; 2) Assunzione e gloria di Maria; 3) Maria, inginocchiata sulla tomba del Salvatore impetra il detto patto e lo riceve; 4) Maria risana un suo devoto che dopo un peccato si era troncata la mano; 5) Maria libera due anime dai demoni; 6) Maria entra in cielo.

D. F. V.

Statuetta di legno del Dahomey.

Statuetta di origine congolese.

Madonna del Congo Belga

Madonna orante, in avorio, del Punjab.

S. M. del Rosario, in avorio (Bombay).

Madonna col Bambino, in avorio (India).

Scultura della Costa d'Avorio (Africa).

Scultura della diocesi di Ondo-Nigeria (Africa).

Garcia Llamas (Filippino). Madonna filippina.

N. Signora di Guadalupe.
Musaico messicano di paglia.

Arte indocinese. Presepio.
Scultura in avorio.

Seng Mo Thong Go. Mater dolorosa (Corea).

Chang Woosung. Madonna con i martiri coreani.
Particolare di un trittico (Corea).

principi del sangue, gli ecclesiastici, gli stranieri. Il sovrano ne era di diritto gran Maestro. I Collari (i cavalieri) erano considerati *cugini* del re, con dignità di Grand'Ufficiale dello Stato e titolo di Eccellenza; anche le loro mogli (Collaresse) avevano trattamento di Eccellenza e posto distinto a corte. I Collari per decr. 19-IV-1868 avevano a corte e nelle funzioni pubbliche la precedenza su tutte le cariche di Stato (tranne i Cardinali di S. R. Chiesa che sono equiparati a principi di sangue).

I cavalieri, nelle grandi solennità o per convocazione del sovrano, tenevano capitolo o cappella per eleggere i nuovi cavalieri o per deliberare sulle questioni proposte dal cancelliere su ordine del sovrano. L'insegna — la Vergine Annunziata collocata fra tre nodi d'amore disseminati di rose — è appesa al collo con una catena d'oro intrecciata a nodi con smalti azzurri. Sul collare si legge FERT (variamente interpretato: Fortitudo Eius Rhodum Tenuit; oppure, Frappez, Entrez, Rompez Tout; le quali interpretazioni in verità non trovano alcuna giustificazione plausibile). Dopo il 1860 i cavalieri portano pure, sul petto a sinistra, una placca a raggi coll'immagine dell'Annunciazione. Con la morte del cavaliere le insegne venivano restituite al sovrano.

5) *O. di N. Signora di Montesa.* Coi beni già posseduti dai Templari fu fondato a Montesa (1316) da Giacomo II d'Aragona per la difesa della frontiera meridionale di Valenza contro i mori. Papa Giovanni XXII lo approvò (bolla 10-VII- 1317). Fu inaugurato nel palazzo reale di Barcellona il 22-VII-1319. Ebbe il castello e la città di Montesa, donde prese il nome. Fu affiliato all'O. di Calatrava (v.), indi ai Cistercensi, infine (1400) all'O. di S. Giorgio (fondato nel 1373). Il primo Maestro fu fr. Guillermo de Eril (1319) e l'ultimo fu fr. Luis Galceran de Borja (1545-92), sotto il quale tutte le possessioni dell'O. furono incorporate nei beni della corona con bolla di Sisto V (15-III-1587). L'O. rese grandi servigi ai re di Aragona nella lotta contro i mori. Dopochè fu soppresso (1587), si conservò come O. puramente nobiliare, con classe unica di cavalieri. L'insegna è una losanga d'oro bordata di rosso, caricata da una croce piena in rosso, sormontata da un trofeo di armi. — A. L. Javerre Mur, *Privilegios reales de la Orden de Montesa en la edad media,* Madrid, Arch. hist. nacional. — C. Sarthou Carreres, *El castillo de Montesa en su pasado y en su presente,* in *Bol. soc. espan. excursiones* 55 (1951) 63-72.

Sono caduti in disuso:

6) *O. di N. Signora di Guadalupa,* fondato nel Messico dall'imperatore Iturbido, rinnovato l'11-XI-1853 dal presidente Ant. Lope di S. Anna, riformato nel 1865 dall'imperatore Massimiliano. Ricompensava i meriti civili.

L'insegna era una croce smaltata in rosso, bianco, verde, portante al centro l'immagine di N. Sig. di Guadalupa, sormontata dall'aquila messicana.

7) *O. di S. M. gloriosa.* v. Frati gaudenti.

8) *O. della Concezione,* istituito a Mantova (1625) per nobili da un gruppo di nobili (fra cui il duca Ferdinando), approvato nello stesso anno da Urbano VIII, che lo pose sotto la Regola francescana e sotto la protezione di S. Michele arcang. e S. Basilio. I cavalieri professavano castità, povertà, obbedienza ed erano impegnati alla difesa della religione. L'insegna era una croce d'oro smaltata in azzurro, portante al centro l'immagine della Concezione e ai fianchi il cordone di S. Francesco e la figura di S. Michele. — U. Rubbi, *Ordini cavallereschi,* Roma 1948, passim.

MARIA Vergine (*Collegi* di). Mentre si consolida in Roma l'Oratorio di S. Filippo Neri (v.) e si diffondono gli Esercizi spirituali di S. Ignazio di Loyola (v.), fiorisce in varie città d'Italia un'altra forma analoga: i *Collegi di M. V.* per opera di un altro grande riformatore religioso del Rinascimento (v.): Lorenzo Davidico (v.). Nell'opuscolo: *Il vittorioso trionfo di M. V. contra luterani con alcuni notabili passi utili a' cattolici et veri christiani* (Firenze 1550) egli s'indirizza « alli ferventi collegii et servi di Gesù Cristo sotto il titolo di M. V. », a cui fissa le regole di vita. Il fine dei sodalizi è di esercitare i fratelli « in la via delle reali virtù » con la guerra ai mali abiti e con la fedeltà a pratiche religiose assunte non già per voto bensì « per amore et gentilezza, con animo libero et volontario » (c. 70 B). Fra esse è attribuita grande importanza al mutuo ragionare di cose spirituali: fatto il ringraziamento alla S. Comunione, i fratelli, sedendo ciascuno al suo luogo, dovevano intrattenersi per un'ora in colloquio spirituale, ad es. sulla dignità ed efficacia santificatrice della S. Eucaristia. Tornavano poi a casa per la colazione e per la cura delle cose familiari. Nel pomeriggio si raccoglievano di nuovo nell'oratorio e, recitato il vespro della B. Vergine, stabilivano il programma della settimana veniente (ad es. « di visitare infermi, di fare qualche elemosina a' bisognosi, di albergare peregrini e di aiutare col consiglio qualche errante, di fare qualche pace, di speronare li negligenti e di promuovere el divin culto », c. 72), indi si riprendeva « il capitolo, ciò è particolar ragionamento di qualche cosa necessaria al spiritual profitto, removendo le cose curiose, inutili e impertinenti. Ma sempre si premetta et postponga la oratione, la quale è il vero specchio dell'anima. Ivi non ragioni se non chi interroga et è interrogato, et sempre con modestia, humiltà et riverentia, deferendosi l'uno a l'altro. Si tratti di qualche virtù per intrinsecarsi l'amor di quella, facendo prima una profonda elevatione di mente. Si può anche trattare di qualche vitio in generale, come sarebbe della superbia, ciò è che cosa la sia, che venenosi effetti la faccia nell'anima et quali siano li opportuni remedii contra di quella. In essi colloqui si può trattare del modo si ha da tenere per aiutar alcuno delli fratelli, quale se vedesse per tepidità allentar il passo in la via di Dio: se gli faccia, con la charità, conoscere in che cosa esso manca, quali possino essere le cause di sua relassatione e l'iminente pericolo di tornare a dreto; et sopratutto con umiltà se li faccia tale elemosina spirituale » (c. 72 s).

I collegi di M. V. non erano aperti a tutti, bensì soltanto a una aristocrazia spirituale, a coloro che, dopo « lunga esperienza » risultassero « di larga volontà, di naturale capacità et atti a captivar il proprio intelletto et a ceder più presto alli altri che a creder a se stessi; perchè in tali collegi non convengono gli huomini di proprio parere, contentiosi, duri di testa, pertinaci in quello che quadra al suo cervello, persuasivi et pieni di contradditioni » (c. 75); infatti « sappiano che tanto faranno passo nella via di Dio, quanto saranno innamorati di Dio, devoti di M. V., veri humili, costanti in la propria croce, spogliati d'ogni affetto inordinato, fideli et subietti a Dio e alla Chiesa santa, amatori de' po-

veri, liberali in dar elemosine, ben disproprietati di se stessi e in tutto conformi al voler divino » (c. 81 B).

Non è certo ma è ben probabile che della provvidenziale istituzione il Davidico fosse l'autore, come ne fu l'ordinatore e il propagatore. Dall'opuscolo cit. si raccoglie che il Davidico compilò gli statuti, che egli soleva fondar collegi nelle città dove predicava e che parecchi collegi già esistevano al gennaio 1550. Cf. P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I (Roma-Milano 1910) 261-65.

MARIA (personaggi del Nuovo Test.). Oltre la Vergine SS., ben 5 donne compaiono nel Nuovo Test. col nome di M.:

1) M., *moglie di Cleofa*, che molti ritengono essere stata la sorella della Madonna (Giov XIX 25). È certamente identica alla *madre di Giacomo il Minore* e *di Giuseppe* (Mt XXVII 56; Mc XV 40);

2) M., *madre di Giovanni*, soprannominato Marco (Atti XII 12);

3) Una *cristiana di Roma*, a cui S. Paolo manda un saluto speciale con questa nobile lode: « salutate M. che ha lavorato molto in mezzo a voi » (Rom XVI 6);

4) M. *di Betania*, sorella di Marta (v.) e di Lazzaro il risuscitato (v.); cf. Giov XI 1 ss, XII 1-8; v. anche Mt XXVI 6-13 e Mc XIV 3-9; Lc X 38-42;

5) M. *di Magdala*, fa parte del gruppo di donne della Galilea che seguivano Gesù per assisterlo nelle sue necessità materiali (Mt XXVII 55 s; Mc XV 40). v. Maddalena. Luca (XIII 2), confermato da Marco (XVI 9), la descrive come colei « da cui erano usciti sette demoni », il che non significa necessariamente ch'ella fosse stata grande peccatrice, ma semplicemente che era stata vittima di una forte ossessione diabolica, possibile anche senza sua colpa.

In ben altra luce essa appare sul Calvario, dove coraggiosamente assiste alla morte di Gesù accanto a Maria SS. (Giov XIX 25), e dopo la risurrezione, quando Gesù, con atto di particolare predilezione, le concede una delle sue prime apparizioni.

A proposito delle due ultime M. è celebre la questione se esse siano *distinte* o non piuttosto *una sola persona storica*.

a) Sia M. Maddalena che M. di Betania presenterebbero infatti, secondo alcuni, dei tratti di somiglianza con la anonima peccatrice di cui parla Lc VII 36-50. In questo brano di Luca la frase: « una donna che era peccatrice nella città », sarebbe da accostare all'altra di Lc VIII 2 (cf. Mc XVI 9) in cui la Maddalena vien detta colei « da cui erano usciti sette demoni », mentre, d'altra parte, la scena in cui compare la peccatrice rassomiglia sorprendentemente alla scena descritta da Giov XII 1-8 (cf. Mt XXVI 6-13; Mc XIV 3-9), dove compare M. di Betania.

b) Se i tentativi di identificare la peccatrice con la Maddalena sono infondati (l'ossessione diabolica non è necessariamente legata ad uno stato di peccato; soprattutto, non si comprende perchè Lc la dovrebbe nominare apertamente in VIII 2 e non in VII 36 ss), più degne di attenzione sono le somiglianze tra il racconto dell'unzione di Betania e quello dell'anonima peccatrice. Per l'unzione di Betania ci sono le testimonianze di Mt, Mc e Giov. Mt e Mc sono così simili che solo qualche sostenitore di una meccanicistica dottrina dell'ispirazione ha potuto pensare non esservi raccontato lo stesso fatto. Si è a Betania e, pare, due giorni prima della Passione. Una donna innominata penetra nella sala dove Gesù siede a pranzo, presso Simone il lebbroso. Ella reca un alabastro, o fiala di olio profumato che versa sulla testa di Gesù. Alcuni (secondo Mc), o i discepoli (secondo (Mt), si indignano: quello è uno spreco poichè il ricavato di quel profumo avrebbe permesso larghe elemosine a vantaggio dei poveri. Gesù prende le difese della donna: ella ha unto il suo corpo anticipando l'unzione che egli riceverà il giorno della sua sepoltura; quella di lei è perciò una « buona opera », superiore a qualsiasi « elomosina » (cf. J. Jeremias, in *Zeitschrift fur die neutestam. Wissenschaft*, 1936, p. 75 s).

In Giov la donna è M. di Betania; Marta serve il banchetto e Lazzaro è tra i convitati. La scena non si svolge dunque nella casa di Lazzaro, ma pur sempre a Betania, sei giorni avanti la Pasqua. M. porta una libbra di profumi, unge i piedi di Gesù e li asciuga coi suoi capelli. Giuda si indigna, ma Gesù dà ragione a Maria con una frase oscura che ricorda molto quella di Mt e Mc nella scena precedente.

c) Tre differenze si notano dunque nel racconto di Mt e Mc confrontato con quello di Giov: 1) la donna di Mt e Mc unge la testa, mentre M. di Giov unge i piedi; 2) da una parte si è a due giorni (Mt, Mc), dall'altra a 6 giorni (Giov) dalla Pasqua; 3) i discepoli (secondo Mt, Mc) o Giuda (sec. Giov) si sdegnano. Eppure si vede bene che si tratta della stessa scena, svoltasi a Betania, poco tempo prima della Passione. Si può facilmente supporre che Giov corregga i dati un po' vaghi dei due sinottici. Non v'è nessuna ragione di vedervi due episodi diversi.

Lc VII 36-50 è invece tutto differente. Sembra di essere in Galilea e nel bel mezzo della predicazione di Gesù. Questo è a tavola, presso Simone il fariseo, quando una donna, nota peccatrice della città, si presenta con un alabastro d'olio profumato, si getta ai piedi di Gesù, li bagna delle sue lagrime, li asciuga coi suoi capelli, li unge di profumo. Il fariseo si scandalizza interiormente della eccessiva condiscendenza di Gesù e non trova altra spiegazione che la buona fede di Gesù. Il quale con una breve parabola, e paragonando lo slancio generoso della peccatrice all'atteggiamento non più che corretto del suo ospite, dà ragione alla donna e la rimanda perdonata. Le differenze saltano agli occhi. Soprattutto, il filo del racconto è diverso: qui tutto converge verso un insegnamento sul perdono dei peccati, mentre in Mt e Mc (Giov) si insiste sulla superiorità della buona opera della donna in rispetto alla semplice elemosina; qui lo scandalo è provocato da una suscettibilità farisaica, là dal presunto spreco. Tuttavia anche qui c'è una donna che entra nella casa di un Simone, con un vaso di profumi; ella lo versa su Gesù; e Gesù la elogia smontando le accuse di altri. Si tratta forse della stessa donna che Mt e Mc nascondono delicatamente sotto il velo dell'anonimato per la cattiva riputazione di peccatrice che qui Lc le attribuisce e di cui invece Giov, scrivendo molto più tardi, rivela l'identità con M. di Betania? Così pensa qualcuno.

Ma quando si passa alla precisa armonizzazione

dei racconti si incontrano difficoltà. Alcuni elementi di Lc sono comuni con Mt, Mc (Simone, l'alabastro), altri con Giov (l'unzione dei piedi, l'asciugamento coi capelli), altri restano assolutamente inconciliabili sia con gli uni che con l'altro.

d) A nostro parere, i due racconti sono da tenere nettamente distinti ed una spiegazione delle accidentali somiglianze è da cercarsi in una loro vicendevole contaminazione avvenuta durante il periodo della tradizione orale, il cui influsso sulle narrazioni evangeliche è ora sostanzialmente provato dalla Formgeschichte (v.). Pur non accettando le soluzioni estreme di questa (per Weiss e Bultmann il racconto lucano sarebbe una combinazione tra una parabola sul perdono dei peccati e l'unzione di Betania), non vediamo serie difficoltà a supporre che siano esistite all'inizio due narrazioni di due diversi episodi (la scena di Betania e la scena della peccatrice), influenzatesi poi reciprocamente a causa della loro reale somiglianza. Mt e Mc rappresenterebbero la prima tradizione; la seconda sarebbe conservata in Lc, ma già contaminata dalla prima (il nome Simone appare solo al v. 40 quando si sarebbe dovuto aspettare al v. 36; la menzione dell'alabastro appare quasi secondaria nella scena, dove si parla specialmente di lagrime di pentimento; al v. 46 c'è persino l'accenno ad una unzione della testa). Giov poi riprenderebbe la prima tradizione, nella quale, tuttavia, si sono introdotti alcuni elementi della seconda: ecco perchè l'unzione si sposta sui piedi e perchè vengono nominati i capelli.

Ad ogni modo sembra ben da mantenere la distinzione tra M di Betania e la peccatrice.

È verso questa soluzione che si orienta sempre più la critica recente. Solo una parte della critica acattolica si pronuncia per l'identità delle « tre Marie ». E si noti il curioso invertimento delle posizioni: ai principii dell'evo moderno era tacciato di temerarietà chi sosteneva la loro distinzione. Anteriormente la tradizione patristica era stata discorde.

Bibl. — Commentari ai brani evangelici citati. — Lagrange, *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?*, in *Rev. bibl.* 9 (1912) 504-32. — U. Holzmeister, *Die Magdalenenfrage in der christlichen Ueberlieferung*, in *Zeitschrift für kath. Theol.* 46 (1922) 402-22, 556-84. — Id., *S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et Maria sorore Lazari?*, in *Verbum Domini* 16 (1936) 193-9. — A. Lemonnyer, *L'onction de Béthanie*, in *Recherches de science relig.* 81 (1928) 105-17. — G. Mezzacasa, *De tribus et unica Magdalena*, in *Perfice munus* 3 (1928) 434-8. — G. Ricciotti, *Il cantiere di Hiram*, Torino 1936, p. 197-204.

MARIA degli Angeli, B. (1661-1717), nacque (nome di battesimo: *Marianna*) a Torino da Donato *Fontanella di Santena*, conte di Baldissero. Nel 1676 entrò nel monastero delle Carmelitane Scalze di S. Cristina in Torino, nel quale divenne maestra delle novizie e superiora. Attraverso molte dolorose prove raggiunse un elevato grado di vita mistica, favorita da doni straordinari (visioni, profezie, miracoli...). Amò la sua città, alla quale giovò, con preghiere, nell'assedio del 1706, e molto fece perchè venisse posta sotto lo speciale patrocinio di S. Giuseppe con istituirne solenne festa. Fu beatificata nel 1865.

Ne composero la *Vita* il contemporaneo p. Elia di S. Teresa (*La diletta del Crocifisso*, Torino 1729), p. Anselmo di S. Luigi, *Vita* (Roma 1865, tradotta in francese, Paris 1867 e tedesco, Wien 1866), Sernin M. di S. Andrea, *Vie et opuscules spirituels* (Bruxelles 1868²). Suoi manoscritti, anche autobiografici, son conservati nell'archivio dell'Ordine in Roma. Festa 16 dicembre. — *Acta processus beatific.*, Roma 1848-65. — Benedetto di S. Teresa, *La B. M. degli A.*, Milano 1934.

MARIA di Betania, S., sorella di Marta (v.) e di Lazzaro (v.). v. anche Maddalena; Maria (personaggi del N. T.).

MARIA di Cassoboli. La recensione cosiddetta lunga delle lettere di S. Ignazio martire (v.) contiene anche 6 lettere apocrife, la prima delle quali è di una certa M. di C. Costei prega il Santo di mandare in Anazabarda, quale vescovo, l'amico suo Mario, e nella chiesa di Cassòboli un prete detto Eulogio. Non badasse alla giovinezza loro, ma alla loro virtù. Con la Scrittura ella prova che la giovinezza non è un ostacolo nè al presbiterato, nè all'episcopato. Nella risposta che viene attribuita a S. Ignazio, questi si arrende all'argomentazione di M.

Si può credere che fu la penuria dei candidati capaci di coprire le cariche della Chiesa, che provocò la compilazione di quel documento. L'autore della lettera sembra pure l'autore delle altre lettere apocrife e l'interpolatore delle lettere autentiche di Ignazio; doveva essere un apollinarista convinto, giacchè nega esplicitamente il Salvatore aver avuto un'anima umana. Funck identifica il falsario col compilatore delle *Costituzioni Apostoliche*. — PG 5, 873-80 e (risposta del Santo) 881-88.

MARIA *de* Cervelló, S. (c. 1230-1290), detta anche *de Socós* cioè « del Soccorso » per le molte grazie e miracoli dovuti alla sua intercessione, nacque a Barcellona da nobile famiglia e visse santamente in casa, declinando ogni proposta di nozze. Nel 1260, dopo la morte del padre, prese parte a una comunità di pie donne e verso il 1265 assunse con loro l'abito dell'Ordine di S. Maria della Mercede. Ebbe vita mistica ed esercitò assai la carità, specialmente verso i naufraghi; per questo in Catalogna è molto venerata e invocata contro i pericoli del mare. Il suo culto fu approvato il 9-II-1692 e la sua menzione fu inserita nel Martirologio Rom. da Benedetto XIII (8-XI-1729): cf. *Analecta Bolland.* 58 (1940) 88. Festa 25 settembre. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 407. — Acta SS. *Sept.* VII (Parisiis et Romae 1867) *die* 25, p. 152-171. — Stefano de Corbera, *Vida y echos maravillosos de D.ª M. Cervellon, llamada M. Socos*, Barcellona 1629, piena di favole. — F. D. Gazulla, *Vida*, ivi 1909. — E. Vacas Galindo, *S. Raimundo de Peñafort*, Roma 1919, p. 155-218. — G. Vasquez Nuñez, *Manual de historia de la Orden de N. S. de la Merced*, I (Toledo 1931) 97-100.

MARIA di Cleofa. v. Maria, *personaggi biblici*; Cleofa; Fratelli di Gesù.

MARIA del Divin Cuore. v. Droste zu Vischering M.

MARIA di Gesù: — 1) v. Agreda.

2) Antonietta Fage. v. Assunzione (*Congregazioni della A.*), III, e Pernet Stef. Nata a Parigi (7-XI-1824), fu educata dalla madre (che era stata abbandonata dal marito) e, morta la madre, tredicenne fu accolta da una pia famiglia.

Fanciullezza infelice, ma fiorita di tutte le virtù cristiane. Delle giovani operaie, che lavoravano negli stabilimenti delle Binet e di Mesnard, fu madre amorevole e illuminata guida. Inscritta al Terzordine domenicano (col nome di *Caterina*), si propose di imitare in tutto la grande vergine senese. Il padre assunzionista Stef. Pernet (v.) la trovò preparata (1864) per aiutarlo nella fondazione delle Piccole Suore dell'Assunzione (v.). La trasse dall'officina Mesnard e l'affidò, per la formazione religiosa, alla madre Eugenia di Gesù, fondatrice delle religiose dell'Assunzione, e alla madre Francesca Eugenia di Malbosc, maestra delle novizie. Nel 1866 la Fage, assunto il nome di *Maria di Gesù*, emetteva i voti privati. L'istituto, fondato a Parigi con l'approvazione del card. arcivesc. Guibert e del vescovo coadiutore Beniam. Richard, crebbe e si propagò. Nel 1897 ebbe il decreto di lode e nel 1901 l'approvazione definitiva della S. Sede. Di esso diceva S. Giovanni Bosco nel 1883 che era opera di Dio e avrebbe fatto grandi cose nella Chiesa. Della fondatrice, m. a Parigi il 18-IX-1883, sempre obbediente al p. Pernet, esempio di ogni virtù alle sue figlie, costante in ogni genere di avversità, ardente di zelo pur tra le afflizioni di cagionevole salute, fu introdotta la causa a Roma (27-III-1935), dopo l'esito positivo dei processi diocesani (1921-22): AAS 27 (1935) 379-82.

Delle Piccole Suore dell'Assunzione è considerata confondatrice la Madre **Maria del S. Sacramento** (1853-1922), sulla quale v. J. B. Erian, *Mère M. du St. Sacrement*, Paris 1947.

3) **Emilia d'Oultremont**, ved. *d'Hooghvorst*, fondatrice dell'Istituto di Maria Riparatrice. v. Oultremont (Em. d'O.).

4) **Leandra di Muzio Fraticelli** da Sarteano, clarissa, venerabile (1609-1649), abbadessa del monastero della Madonna dei Monti in Roma. — v. Dom. Bandini, *Note biografiche*, con appendice di documenti e lettere, in *Bullett. senese di storia patria* 48 (1941) 19-44.

5) **Giuseppina du Bourg**, vener. (1788-1862), n. a Rochemontés (presso Tolosa) da cospicua famiglia, era stata consacrata dalla madre alla Vergine prima che nascesse. La Rivoluzione le uccise il padre (1793) e le confiscò i beni. Settenne, fu affidata alle suore di S. Mauro. Rientrata in casa, perfezionò la sua istruzione, specialmente nella musica, mentre cresceva nella vita di pietà e di penitenza. Presa dall'ideale religioso, passò tre mesi fra le suore della Visitazione, indi entrò nel monastero della B. Vergine Maria a Tolosa, dove fu preposta all'istruzione delle fanciulle. A 20 anni si consacrò a Dio col voto di perpetua castità. Amante di maggiore austerità, entrò fra le suore di S. Alessio (1812), assumendo il nome di *M. di Gesù*. Emessi i voti (luglio 1815), si consacrò per 5 anni alla cura degli infermi. Le ansietà di spirito, aggravate dal dolore per la morte dello zio Du Bourg vescovo di Limoges, la precipitarono in grave prostrazione, per cui il successore dello zio la inviò a Evaux affinchè ricuperasse la salute. Quivi, col consiglio dello stesso vescovo, venne preparando un nuovo istituto, che sorse nel 1833 a Limoges. Si associò la pia vedova Maria Lacoste e le sue due figlie (che a Brives dirigevano un collegio di ragazze e un altro meditavano di fondare a Terrason) e, consenzienti i vescovi di Périgord e Limoges, con esse si trasferì a Evaux (ottobre 1833). Per la nuova famiglia delle *suore del Divin Salvatore e della SS. Vergine* (dette dal volgo *suore blu*) redasse le costituzioni e le regole, approvate dal vescovo di Périgord (25-II-1834) e di Limoges (1-XII-1849). Fine speciale della Congregazione era il promuovere la conoscenza, l'amore e l'imitazione di Gesù e di Maria, curare l'istruzione religiosa di fanciulli e fanciulle, assistere i poveri e i malati negli ospedali, nei ricoveri e a domicilio. Rapidamente sorsero case a La Souterraine (Limoges, casa madre), Orcéval (Clermont), Lauzum (Agen), Bergérac (Périgord)... M. fu eletta superiora generale. Nel 1841 fu nominato superiore generale Dissundes Begesat vicario generale di Limoges, che diede all'istituto grande incremento. Come ramo minore, sotto la stessa gerarchia e le stesse regole ma con compiti proprii, fan parte della Congregazione le cosiddette *Sœurs des campagnes*, religiose dedicate all'istruzione dei contadini poveri, che, per impulso del vescovo di Limoges, aprirono la loro prima casa a Thial.

Si deve a M. di G. anche l'opera della Comunione quotidiana con lo scopo di riparare le offese fatte a Dio, di fomentare la pietà verso l'Eucaristia, la SS. Vergine, gli Angeli e Arcangeli. La squisita spiritualità della fondatrice traspare dall'opuscolo di preghiere da lei composte e raccolte (1862) ad uso della sua Congregazione.

Morta a La Souterraine (26-IX-1862), per la crescente fama della sua santità furono condotti i processi diocesani. La sua causa fu introdotta a Roma il 21-XI-1920: AAS 13 (1921) 19-23. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congr. dei Religiosi, Roma 1942[2], p. 54) la Congregazione contava 288 religiose (di cui 15 novizie) in 27 case (e 2 di noviziato). — v. biografia di J. Bersange, Lyon 1892[2].

6) **Deluil-Martiny** (v.)

7) **Lopez de Riva Maria**, carmelitana scalza, vener. (1560-1640), n. a Tartanedo (Guadalajara), m. a Toledo, ove, accolta dalla stessa S. Teresa (1577), aveva condotto santa vita in religione. Fu sei volte maestra delle novizie (dal 1583) e tre volte (dal 1591) priora nel monastero di S. Giuseppe. Nel 1585 seguì la madre Anna degli Angeli a La Cuerva per fondarvi un monastero, di cui fu per alcun tempo vicepriora. Nel mondo, affidata agli zii e ai nonni quando la madre si fu risposata, aveva patito gravi ansietà circa la vocazione. Anche nel chiostro fu tormentata da tentazioni: le ispirazioni celesti e i consigli di S. Teresa l'aiutarono a trionfarne. Fu più angelo che donna, favorita da straordinari doni mistici (visioni e rivelazioni, profezia, scrutazione dei cuori, penetrazione delle S. Scritture). La sua causa fu introdotta a Roma il 10-XII-1926: AAS 19 (1927) 102-105. — *Articulos para la causa de la beatific. de la sierva de Dios M. de Jesús*, Toledo 1914. — Gioacnino della S. Famiglia, *La sierva de Dios M. de J.*, ivi 1919. — Evaristo della Vergine, *Biografia de la m. M. de J.*, ivi 1926. — Silverio di S. Teresa, *Historia del Carmen Desc. en España*, IX (Burgos 1940) 779-823.

MARIA di Gesù *del* Buon Pastore. v. Siedliska (*de*) Francesca.

MARIA di Gesù Crocifisso, carmel. scalza, vener. (1846-1878), n. ad Abel (Nazareth) da Giorgio *Baouardy* e Maria Cahynt, ultima di 13 figli, m. a Betlemme. Rimasta orfana dei genitori e affidata a Maria e Giuseppe, fu allevata e cristianamente

educata da uno zio. A 8 anni dall'impaziente amore per Gesù fu trascinata alla mensa eucaristica, che per la tenera età le era ancora preclusa; in seguito a questo fatto, il confessore le concesse di comunicarsi ogni sabato. A 13 anni rifiutò le nozze che lo zio le aveva destinate, resistendo alle preghiere e alle minacce dello zio, e, per sottrarsi a ogni pericolo, fuggendo nella casa di una zia (dove era ricoverato il fratello Paolo). Un musulmano, avendo tentato invano di strapparla alla fede cattolica, con una scimitarra le tagliò la gola e, avvoltala in uno straccio, la buttò dalla finestra. Scampata prodigiosamente, si pose a servizio in una casa di Beyrut, indi presso la pia signora Nadjar a Marsiglia. Con l'aiuto di costei potè entrare fra le suore di S. Giuseppe dell'Apparizione, dove, nel compimento dei più umili servigi, fu specchio di virtù religiose. Dopo il postulato, fu dimessa, forse perchè fu trovata più incline alla vita contemplativa che alla vita attiva. Ne uscì anche la maestra dei novizi, suor Veronica, la quale indusse la sua ex alunna ad abbracciare la Regola carmelitana. Fu accolta nel Carmelo di Pau (1867), ove si condusse esemplarmente vincendo terribili assalti del demonio che giunse fino a seviziarla orribilmente nel corpo. Quando il vicario apostolico di Mangalore in India, Maria Efrem (v.), chiese al convento di Pau alcune monache da portare nella sua missione per fondarvi un Carmelo femminile, M. fu scelta con altre 5 compagne (1870).

Nella casa di Mangalore M., dopo il noviziato, fece la professione solenne il 21-XI-1871. Ma ben presto cadde nella disistima dei superiori e delle suore perchè si rifiutava di rivelare alla priora della casa le sue estasi e visioni se l'obbedienza non ve la costringesse. Fu rimandata in patria (in procinto di partire predisse la morte improvvisa del vicario apostolico e il passaggio della missione alla Compagnia di Gesù). Umile e confusa, rientrò nel convento di Pau.

Quattro anni dopo, con alcune compagne fu inviata a Betlemme per erigervi un Carmelo. Vi si segnalò per virtù e operosità. Un incidente occorsole il 22-VIII-1878 accelerò la sua fine (26-VIII-187).

Ne scrisse la vita il cappellano del Carmelo di Betlemme Den. Buzy, Paris 1922. Dopo i processi locali, la sua causa fu introdotta a Roma il 18-V-1927: AAS 19 (1927) 254-58.

MARIA *van* **Hout(e)**. v. M. di Oostervijk.

MARIA dell'**Incarnazione**: — 1) Barbara Avrillot, ved. **Acarie** (*madame Acarie*). v. Acarie. Alla bibliogr. aggiungi: Bruno de Jésus Marie, *La belle Acarie*, *Bienh. Marie de l'Incarnation*, Paris s. a. [1942], con sovrabbondante bibliogr.; in append., *Les vrais exercices* composti dalla Beata (secondo l'ediz. di Parigi 1623²).

2) **M. Guyart**, orsolina, vener. (1599-1672), n. a Tours, m. a Québec. Favorita ancor bambina da grazie mistiche (nel 1607 ebbe il primo sogno profetico), aspirava alla vita religiosa contemplativa, ma, per assecondare il padre, a 17 anni (1617) sposò Claudio Martin, industriale della seta, da cui ebbe il figlio Claudio (che sarà poi un santo benedettino di S. Mauro). Rimasta vedova a 19 anni (ottobre 1619), rifiutò seconde nozze. Visse sola, poi presso il padre, attendendo alla contemplazione e insieme al lavoro, specialmente al ricamo.

Il 24-III-1620 avvenne la sua «conversione». Fin dall'infanzia alternava la preghiera con le ricreazioni: semplici «enfances et puérilités» (Jamet, II, p. 162), che M. stessa ben sapeva non essere peccato; eppure lo Spirito di Dio le faceva sentire che erano difetti, ostacoli alla totale consacrazione a Dio. Il conflitto si prolungò per un anno (1619-20): «lungo un anno io concludevo che non era necessario confessare quei giochi infantili, e così io ritardavo le sue [di Dio] più grandi misericordie, fino a che gli piacque rapirmi d'un colpo» (ivi, p. 163). Fu una fulgurazione che la colse sulla strada verso Tours: vide «tutta se stessa immersa nel sangue», che era il sangue del Figlio di Dio, le si presentarono, nell'insieme e nei particolari, tutti i difetti, i peccati e le imperfezioni che aveva commesso da quando era al mondo, provò orrore, spavento, dolore straziante e insieme dolcissimo trasporto amoroso verso il Salvatore. Si confessò con abbondanza di lacrime e ad alta voce. Ritornò cambiata in un'altra creatura (ivi, p. 182 ss). Da allora la sua vita fu tutta un progredire rapido, nella via mistica.

Nel 1621 o 1622 si stabilì presso il cognato Paul Buisson, che gestiva una grande impresa di trasporti. S'applicò dapprima alla cucina; poi, rivelandosi un suo straordinario talento per gli affari, le fu affidata la direzione dell'impresa. Eppure l'intensa attività esteriore profana, coronata da splendidi successi, coesisteva in lei con un'intensa vita interiore, fatta di continua unione con Dio, di eroiche mortificazioni, di altissime contemplazioni, che a 28 anni culminava con il matrimonio spirituale. «Tutte queste faccende non mi distoglievano da Dio; che anzi mi sentivo consolidata in lui, poichè tutto era fatto per la carità, non già per il mio profitto particolare. Talvolta mi trovavo così sovraccarica di affari che non sapevo donde cominciare. Allora mi rivolgevo al mio solito rifugio dicendogli: «Amore mio, non ce la faccio con tutte queste cose! Fatele voi per me...». Così affidandomi alla sua bontà, tutto mi era facile. Lo carezzavo, pur lavorando, ed ero tanto tranquilla come se mi fossi trovata nella più remota solitudine» (ivi, I, p. 162 s). Non mancano esempi di grandi mistiche che furono anche donne di azione nel campo religioso; ma, se non erriamo, è oltremodo raro il caso di una estatica che dirige, e quanto avvedutamente!, una grossa azienda commerciale. Il singolare caso prova — contro coloro che dinanzi ai fenomeni mistici non resistono alla tentazione di postulare squilibri psichici — che M. era dotata di perfetta sanità mentale, se pure di tempra eccezionale, fatta di solidissimo buon senso, di acuta intelligenza e presenza di spirito, di ferma volontà, di coraggioso adattamento alla circostanza, di poderosa capacità di ascensione. Che pur tra gli affari assorbenti M. coltivi la contemplazione, sarà segno non già di dissociazione psichica, bensì, da una parte, del favore di Dio, e, dall'altra, dell'«armoniosa conciliazione della contemplazione e dell'azione in una vita perfettamente unificata», che M. aveva allora raggiunta (Penido, p. 179, 189).

Le esigenze dell'amore totale chiamavano M. al chiostro. Ma come lasciare il piccolo Claudio? Dopo tre anni di esitazione, consigliata da persone illuminate e dal suo arcivescovo, entrò fra le Orsoline di Tours (25-I-1631), resistendo, col cuore infranto ma con tenacissima volontà, alle lacrime del figlio, alle opposizioni del padre, della sorella

e del cognato. Si fece umile, docile, come una novizia, ella che poteva essere la maestra e la guida del convento. Dopo 2 anni di aridità e di prove, che le vennero dal figlio e dal direttore spirituale, fece la professione. Ben presto, in seguito a un sogno (ottava di Natale (1634), si sentì divorata dallo zelo missionario.

Nel sec. XVII, andare in missione, per una donna, tanto più per una religiosa, tanto più nel terribile Canadà, era una chimera, se non pure una stravaganza. M. discusse il progetto col direttore di spirito. Non ne ignorava le difficoltà: era « in apparenza contro ogni ragione umana » (JAMET, III, p. 55; cf. p. 84). « La partecipazione delle religiose all'attività missionaria... ai tempi di M. dell'I. era un fatto inaudito nella Chiesa. La clausura era ancora la legge universale delle religiose: mai nessuna di esse l'aveva varcata per recarsi in terra straniera » (ivi, III, p. 48, n. 3); del resto, il Canadà, la Nouvelle France, scrive M. « ci era rappresentato come un luogo d'orrore; ci si diceva che era il sobborgo dell'inferno » (ivi, III, p. 195). Nullameno, stabiliti rapporti con missionari del Canadà, con Gesuiti in procinto di partire, con mad. de la Peltrie, che sarà sua preziosa collaboratrice, il 4-V-1639 M. salpava da Dieppe, guidando verso il Canadà le prime missionarie francesi.

Dopo 3 mesi di viaggio, tra pericoli di corsari, tempeste e scogli, privazioni di ogni genere, l'1-VIII-1639 giunse a Québec. È incredibile quant'ella fece e soffrì in quel paese allora selvaggio, in mezzo a difficoltà terribili: privazioni fino alla miseria, idiomi barbari (ne apprese 4 al punto di poter compilare dei dizionari), clima, incendi, terremoti, epidemie, mancanza di comunicazioni, ribellioni e guerre irochesi, contraddizioni di ogni genere, malintesi colle stesse compagne e per giunta 8 anni di tenebre interiori. Eppure riuscì a impiantare opere che durano tuttora. Per la educazione delle fanciulle irochesi, con mad. de La Peltrie fondò il « Séminaire » di S. Giuseppe. Per le sue suore fondò un convento, e lo ricostruì dopo l'incendio del 1650. Si acquistò un prestigio unico nella Nouvelle France come educatrice dei selvaggi e dei figli dei coloni, come guida degli indigeni, come consigliera dei capi e dei commercianti, come promotrice di civiltà cristiana e come santa.

Morta M. (30-IV-1672), le Orsoline di Québec scrivevano alle Orsoline di Francia: « Pour tout dire en un mot, un docte et savant personnage qui a eu longtemps la conduite de son âme disait qu'elle pouvait bien être appellée une *seconde sainte Thérèse* ou plutôt la *Thérèse du Canada* ». Quel « personnage » dovette essere il p. Girol. LALEMANT (v.), superiore dei Gesuiti di Québec, che dal 1653 al 1672 tenne la direzione spirituale di M. (La paternità del giudizio applicato a M.: « seconda S. Teresa », « Teresa dei nostri giorni, del Nuovo Mondo », generalmente, a torto, fu attribuita a Bossuet: cf. F. X. GRONDIN, in *Bullet. des rech. hist.* 1938, p. 302-09).

Pochi anni dopo la morte, il figlio Claudio ne scrisse la vita e ne pubblicò le opere (Paris 1677-84), che destarono grande interesse. « Tutto vi è ammirabile », scriveva Bossuet a suor Cornuau. In seguito M. cadde in oblio, fino a che H. BREMOND (VI, 3-176) la segnalò alla attenzione non solo degli specialisti ma anche del pubblico come una delle più grandi mistiche della Chiesa e ce ne diede forse il più bello studio (benchè in molti punti discutibile) della sua opera. Dom Albert JAMET, con acribia e intelligenza, rinnovò l'edizione di Dom Claude Martin con nuova biografia: *Marie de l'Incarnation. Ecrits spirituels et historiques*, Paris-Québec 1929-39, 4 voll.: I (1929), scritti di Tours del periodo 1625-38 (relazione del 1633, lettere di coscienza, note spirituali, riflessioni sul Cantico dei Cantici, relazioni d'orazione); II (1930), relazione del 1654 scritta a Québec destinata al figlio; III-IV (1935-1939), corrispondenza. Lo stesso autore, utilizzando gli scritti di M., aveva compilato una specie di autobiografia della venerabile (*Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris 1932).

Tra le autobiografie mistiche, quella di M. « raggiunge un massimo di obiettività che non fu mai sorpassato, raramente uguagliato » (JAMET, II, p. 137). Ella non ha preoccupazioni dottrinali: non insegna, come S. Teresa, ma soltanto si descrive, e si descrive non già per il pubblico, bensì per i suoi intimi.

Anzichè la classica divisione tripartita della vita spirituale (purgativa, illuminativa, unitiva), ella propone la divisione in 13 « stati di orazione ». Sorprende in lei « la continuità perfetta, la purezza unica di questa curva mistica » (PENIDO, p. 197). Non parte dal peccato, come Angela da Foligno, nè dalla tiepidezza, come Teresa d'Avila: « dal battesimo alla morte è la splendida continuità d'uno stesso slancio, un getto ininterrotto di grazia che la sospinge innanzi » (ivi), senza urti, senza arresti, senza ritorni, senza riprese, un'ascensione rettilinea verso le cime supreme, traduzione progressiva in vita vissuta del « sì » pronunciato nel primo sogno profetico del 1607. « Fin dalla mia infanzia, la divina maestà volle mettere nella mia anima le disposizioni atte a farne il suo tempio e il ricettacolo dei suoi misericordiosi favori. Avevo circa 7 anni quando una notte, nel sonno, mi parve di essere nel cortile di una scuola campestre con alcune mie compagne... Levando gli occhi al cielo, lo vidi aperto e N. S. Gesù Cristo, che, in forma umana, veniva a me per l'aria. Vedendolo, gridai alla mia compagna: « Ah! ecco N. Signore! Egli viene a me! ». Mi pareva che egli avesse scelto me, piuttosto che la mia compagna, perchè essa aveva commesso una imperfezione, pur essendo una buona figliola. Ma egli aveva un segreto che io non conoscevo. Mentre la sovradorabile maestà s'avvicinava a me, il mio cuore si sentì tutto incendiato dal suo amore. Cominciai a tendere le braccia per abbracciarlo. Ed egli, il più bello di tutti i figli degli uomini, con un viso pieno di dolcezza e di fascino indicibile, abbracciandomi e baciandomi amorosamente, mi disse: « Vuoi tu essere mia? ». « Sì », risposi. Allora, udito il mio consenso, noi lo vedemmo risalire al cielo » (JAMET, II, p. 160 s). Questo sogno orienta tutta la vita di M.: convinta di essere *scelta* dall'amore privilegiato di Dio, si lancia alla *perfetta unione col Verbo Incarnato*, mediante il *dono totale di sè*. La sua vita mistica fu una continua *deoversione* (secondo il felice neologismo del psicanalista ROB. H. THOULESS, *An introduction to the psychology*, Cambridge 1928², p. 237 s, più appropriato ai fatti mistici che non siano le categorie di intra- o di estraversione), un « dialogo continuo come tra due amici molto intimi » (non già il semplice soliloquio del filosofo

che forse conosce Dio ma a cui Dio rimane un grande silenzioso), di carattere essenzialmente *affettivo*, una « scienza sperimentale d'amore » (ivi, II 238), una perenne respirazione amorosa di Dio, (« respir doux et amoureux qui ne finit point », ivi, II, p. 459): possesso di Dio e insieme continua *aspirazione* e tendenza al possesso più perfetto, poichè l'infinità di Dio è tale da essere sempre un *segreto* anche alla più profonda « scienza sperimentale d'amore ».

Introdotta la causa di M. nel 1877, il 10 luglio 1911 fu riconosciuta l'eroicità delle sue virtù: AAS 3 (1911) 392-94.

Bibl. — *La ven. M. dell'I.*, a cura di una orsolina, vers. dal franc., Torino, S.E.I. [1931]. — G. Renaudin, *Une grande mystique française. Marie de l'Incarnation*, Paris 1935. — H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après les expériences mystiques de M. de l'I.*, Lyon 1936. — M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris 1936², p. 177-244. — L. Veuthey, *L'ascension de M. de l'I. et de Maria Bonavent. Fink*, in *Miscell. franc.* 37 (1937) 20-37. — J. Klein, *L'itinéraire mystique de la vén. mère M. de l'I.*, Paris 1938. — P. Dudon, *M. de l'I. et St. Alphonse Rodriguez*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* 20 (1939) 369-87. — Suor Marie-Emmanuel, *M. de l'I. d'après ses lettres*, Quebec, Les Ursulines (Ed. de l'univ. de Ottawa) 1946: « in M. dell'I. si celebrò la mistica, ma non si ammirò abbastanza la donna ». E l'autrice descrive M. secondo la natura, M. secondo la grazia, la filotea, l'orsolina, la donna di cuore, la donna d'azione, la corrispondente. (Sono lasciati in ombra i disaccordi, i malintesi di M. con le persone vicine, che pure avrebbero illuminato la sua figura di « donna », ad es. i malintesi con le sue stesse compagne: « le persone più sante e con le quali aveva più intimi contatti erano quelle donde traevo le maggiori occasioni di sofferenza », *Relaz. del 1654*, Jamet, III, p. 376 ss; cf. lettera del 27-IX-1644, ivi, III, p. 406-408. Le asprezze di questo carattere virile si andarono smussando a forza di preghiera, di amore, di virtù, sicchè, dopo la morte della venerabile, Margherita di S. Atanasio poteva scrivere: « La sua semplicità era ammirevole... e aveva questo vantaggio che la rendeva estremamente gradita e amabile specialmente negli ultimi anni della sua santa vita », Jamet, *Témoignage* cit., p. 334).

MARIA di Modena. v. M. Beatrice d'Este.

MARIA di Nivelles. v. M. di Oignies.

MARIA di Oignies, B. (c. 1177-1213), n. a Nivelles nel Brabante, ebbe fin dall'adolescenza profondo sentimento religioso. Andata sposa a 14 anni a un giovane virtuoso, visse con lui nella penitenza e nel servizio dei lebbrosi. Da Willambroux, dove accorrevano i pellegrini a visitarla attratti dalla sua santità, ella si ritirò come beghina nel villaggio di Oignies presso Liegi, dove s'accentuò il carattere ascetico mistico della sua vita.

È una delle più eminenti figure del movimento femminile di pietà verificatosi nei Paesi Bassi nel sec. XIII in connessione coll'efflorescenza cistercense; fin da bambina M. venerò i Cistercensi fino a seguirli furtivamente là dove essi passavano e fino a porre i suoi piedi nelle orme da essi lasciate; S. Bernardo premiò la sua fedele con una visione.

Nel 1609 avvenne la ricognizione delle sue reliquie che furon poste sull'altare della chiesa di Oignies. Festa 23 giugno.

Bibl. — Acta SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 23, p. 630-684, con la *Vita* composta prima del 1216 dal card. Giacomo di Vitry, il quale, secondo Tommaso di Cantimpré, interruppe gli studi di teologia a Parigi per venire a conoscere M., si fece canonico regolare nel priorato di Oignies e per più anni visse nell'intimità spirituale della Beata; vedila anche in Surio, *De probatis SS. hist.*, III (Coloniae Agripp. 1572) 741-778. — Th. Raylé, *Vie de St. M. de Nivelles, dite d'Oignies*, Nivelles 1893: vi ha particolare interesse la storia delle reliquie dopo la Rivoluzione francese. — H. Nimal, *Vies de quelques-unes de nos grandes Saintes au pays de Liège*, Liége 1898. — F. Baix, *Un double témoignage de Jacques de Vitry sur Ste M. d'O.*, in *Namurcum* 25 (1950) 8-10: in un « exemplum » tratto dal *Sermo de sacram. altaris*, oltrechè in un passo della *Vita*, il biografo testimonia la conoscenza miracolosa che M. aveva della presenza eucaristica. — R. Hanon de Louvet, *L'origine nivelloise de l'institution béguinale*, in *Annales de la Soc. archéol. et folklorique de Nivelles et du Brabant wallon* 17 (1952) 1-77: in questa origine M. non è in causa poichè ella non è nè una reclusa in senso stretto nè una beghina; ma al tempo di M. per opera del suo direttore Guido di Nivelles (+ 1227) il movimento beghinale, esistente nella città già alla fine del sec. XII, ricevette vigoroso impulso.

MARIA di Oostervijk presso 's Hertogenbosch nel Brabante (*M. van Hout, de ligno, Lignana*), mistica (c.-1470-1547), m. a Colonia. Rinunciando agli agi che poteva offrirle la cospicua famiglia, si consacrò fin da giovinetta alla vita ascetica mistica nel beghinaggio di Oostervijk. I suoi libri (*Vera via alla perfezione evangelica*, con appendice di *lettere* spirituali, 1531, e *Il paradiso delle anime amanti*, 1532, ambedue a cura del certosino G. Kalckbrenner), dove si condensano con spiccata sensibilità speculativa e si organizzano in sistema cristocentrico le varie ispirazioni mistiche medievali della Renania e dei Paesi Bassi, esercitarono potente influsso sui mistici posteriori delle regioni finitime e primamente sui due gioielli della spiritualità neerlandese: *Del tempio dell' anima nostra*, 1543, spessissimo riedito anche in altre lingue, e *La perla evangelica*, 1535, composti secondo la dottrina e lo spirito di M. da una amica di lei. — O. Möllmann, in *Zeitschr. f. Aszese u. Mystik* 2 (1927) 319-33. — Studi di vari autori in *Ons geestelijk Erf* (Thielt 1927) 278-93, 370-95; (1928) 52-76, 189-213, 304-41; ivi, p. 361-92; (1929) 60-70; (1932) 250-60.

MARIA della Pace, B., delle Francescane Missionarie di Maria, al sec. *Marianna Giuliani* di Bolsena (dioc. di Orvieto), martire in Cina, a 25 anni, nella persecuzione dei « Boxers » (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900), con Greg. Grassi (v.) e altri compagni, coi quali fu beatificata. — v. *Bibl.* sotto Jen-Kutun.

MARIA della Passione: — 1) **Elena Chappotin**, fondatrice delle *Francescane Missionarie di Maria* (1839-1904), n. a Nancy, m. a Sanremo. Dovette superare terribili prove, specialmente domestiche, per potersi consacrare all'ideale religioso (fra le suore di Maria Riparatrice a Tolosa nel 1865). Nel 1866 già partiva missionaria per l'India dove, superiora a Tuticorin e poi provinciale della missione di Madura, si prodigò eroicamente e con splendidi frutti nelle molteplici opere dell'apostolato missionario.

Richiamata a Roma, nell'Epifania 1877, con la

benedizione di Pio IX fondò le *Francescane Missionarie di Maria* che « si dedicheranno all'espiazione e all'apostolato, offrendosi vittime a Dio per la Chiesa e per le anime, e stabilendosi, secondo i desideri della S. Sede, nelle missioni estere, anche le più pericolose e più lontane », « piccolo drappello di Maria, la sua falange missionaria », impegnate a realizzare il triplice carattere proprio della vocazione di Maria SS.: « *missionaria*, *vittima*, *adoratrice* ».

Allo zelo del nuovo istituto con meravigliosa rapidità si aprirono i continenti: l'Africa (1885), l'Asia (1886: Ceylan, Cina), il Nuovo Mondo (1892), l'Australia, l'Oceania, mentre in molti paesi d'Europa si aprivano case per la preparazione religiosa di nuove missionarie: quando la fondatrice morì (1904), l'istituto contava c. 3000 religiose in 86 case, metà in Europa e metà in missione (in seguito le religiose saliranno a c. 9000 e le case di missione si moltiplicheranno circa 10 volte, mentre le case in Europa si moltiplicheranno poco più di 2 volte). Nel 1882 l'istituto veniva annesso al Terzordine francescano. Leone XIII nel 1896 dava l'approvazione definitiva delle costituzioni redatte dalla fondatrice. In quell'occasione M. d. P., pur continuando a governare fino alla morte la sua opera, proclamava Maria Immacolata « la vera superiora generale dell'istituto ».

« Il posto dell'istituto è con Maria ai piedi della croce... Una vergine missionaria deve essere sempre una vergine martire ». E non gli mancò l'onore del martirio cruento; nel 1900 a Tai-yuan-fu cadevano 7 religiose (beatificate il 24-XI-1946: v. Maria della Pace, Maria Adolfina, ecc.; bibl. sotto Jen-Kutun). La missione distrutta fu ben presto ricostituita con altre 7 religiose (fra queste, suor Maria Assunta Pallotta, v.). — *M. della P.*, a cura delle Francesc. Miss. di Maria, vers. it. dal francese, Roma 1916. — F. Drac, *M. della P.*, vers. ital., ivi 1938². — M. B. Hyoguet, *Un alma grande, una gran obra. La m. rev. M. Maria de la Pasión*, vers. dal franc., Barcellona 1942. — G. Goyau, *Une fondatrice d'institut missionnaire*, Paris 1949. — *L'Osserv. Rom.*, 6-I-1952.

2) **M. Gracia Tarallo.** v. Tarallo.

MARIA, S., martire a **Primnessus.** v. Ariadne.

MARIA della **Provvidenza:** — 1) **Smet** (*de*) **Eug. M. Jos.** (v.).

2) Per la omonima, **Laura Sabès** (1841–1911), fondatrice (1868, casa gener. a Grenoble) delle *Soeurs Dominicaines missionnaires de Notre-Dame de la Délivrande*, v. V. Hostacky, *Le lis de la Martinique: Mère M. de la Prov.*, Grenoble, Monast. de N. Dame de la Délivrande 1949. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congreg. dei Religiosi, Roma 1942², p. 50) l'istituto contava 196 religiose (di cui 30 novizie) in 21 case (2 di noviziato).

MARIA, Sante, vergini, martiri a **Roma:** — 1) Una M. schiava, ricordata all'1 nov., se esistette, sembra identica ad Ariadne (v.): la *Passio* di M. (*Bibl. Hag. Lat.* 5422-25) non è che la versione, mutato il nome e taciuto il luogo del martirio, della Passio di Ariadne (*Bibl. Hag. Gr.*² 165). — Acta SS. *Nov.* I (Par. 1887) *die* 1, p. 194-207. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 588. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 489. — P. Franchi de' Cavalieri, in *Studi e testi* VI (1901) 92.

2) Una M., festeggiata il 9 nov., appartenne al gruppo dei cosiddetti « martiri greci ». — Acta SS. *Nov.* IV (Brux. 1925) *die* 9, p. 90-99. — v. Ippolito, C (Santi omonimi).

MARIA del Sacro Cuore di Gesù (*Raffaella Francesca del SS. Rosario Rudesinda Porras y Ayllon*), serva di Dio (1850-1925), n. a Pedro-Abad (Cordova) da nobile famiglia, decima di 13 figli. Rimasta orfana di padre a 5 anni, sotto la guida della madre tanto avanzò nella pietà che a 7 anni — caso allora rarissimo — fu ammessa alla prima Comunione e a 15 anni fece voto di castità. Perduta anche la madre (1869), si consacrò interamente alle opere di carità verso Dio e verso il prossimo. Con la sorella Dolores collaborò alla erezione in Cordova di una casa delle suore di Maria Riparatrice, nella quale ella stessa fu accolta. Quando queste suore si allontanarono da Cordova (1875), la Porras ebbe l'incarico di governare una nuova famiglia religiosa che, poco dopo, essendosene fondata una casa a Madrid, per consiglio dell'arciv. di Toledo (da cui allora dipendeva Madrid), fu chiamata delle *Suore Riparatrici del SS. Cuore di Gesù*. Nel 1877 la serva di Dio faceva la professione temporanea. La S. Sede dando il decreto di lode nel 1886, impose il nome di *Ancelle* (*Esclavas*) *del SS. Cuore di Gesù*; nel 1887 dava l'approvazione definitiva In quest'anno la Porras veniva eletta superiora generale dell'istituto e nel 1888 emetteva la professione solenne. Dopo 5 anni di governo, depose ogni carica per giovare alla concordia dell'istituto e, quasi dimenticata, visse per 32 anni, quasi sempre a Roma, nella pietà, nella mortificazione, nella sopportazione umile ed eroica di atroci sofferenze materiali e morali, fino a quando un terribile morbo la condusse a morte (6-I-1925).

Compiuti i processi diocesani (1936-38), la sua causa fu introdotta a Roma (22-XI-1939): AAS 32 (1940) 122-24. Fu beatificata il 18-V-1952: AAS 44 (1952) 456-60; cf. ivi p. 473-77 il discorso di Pio XII per la beatificazione.

La Congregazione, nata per promuovere il trionfo del S. Cuore di Gesù, prosperò rapidamente. La *Statistica* della S. Congregaz. dei Religiosi (Roma 1942²) dava: 290 religiose (di cui 11 novizie) in 19 case (1 di noviziato): casa generalizia a Cordova.

Bibl. — E. Roig y Pascual, *La Madre M. del Sagr. Corazón de Jesús*, Barcellona 1940². — J. M. S. de Tejada, *La M. Rafaela M. del S. Cor. de J.*, in *El mensajero del Cor. de Jes.* 87 (1942) 480-86, 548-58, 613-20, 675-82. . . . — F. Gamba Massaguer, *Epifania, o vida de la M. Rafaela M. del S. Cor., fundadora de las Esclavas del S. Cor.*, Barcellona 1945. — M. I. Cabitza, *La serva di Dio Raff. M. del S. Cuore di Gesù*, Roma 1945. — L. Castano, *La B. Raff. M. del S. Cuore di Gesù*, Roma 1952.

MARIA di Sales *Chappuis.* v. sotto, M. Franc. di Sales.

MARIA di S. Eufrasia. v. Pelletier Rosa Virg.

MARIA di S. Giusto. v. Moreau Anna.

MARIA di S. Natalia. v. Kerguin Giov. Maria.

MARIA di S. Teresa, carmelitana (1623-1677), n. ad Hazebrouck (Francia settentr.), m. a Malines, mistica, reclusa. Il suo direttore spirituale, Michele di S. Agostino, ne fece la biografia e ne pubblicò il diario (Gant 1683–84, 4 voll.), oltremodo interessante per la squisita descrizione degli stati mi-

stici, specialmente della « notte oscura ». Cf. *Vie spirituelle. Suppl.*, févr. 1928, p. 201-41 (L. Van den Bossche, *Maria a S. Teresia*), déc. 1928, p. 105-20 e janv. 1929, p. 169-201 (*Extraits d'autobiographie*), févr. 1929, p. 242-54 (*Après les purifications de l'esprit*).

MARIA di Valenciennes. v. Fratelli del libero spirito; Homines intelligentiae.

MARIA *des* Vallées (1590-1656), n. a St-Sauveur-Lendelin (Coutances), da povera famiglia, crebbe nella pietà e nella sofferenza. A 19 anni cominciò ad essere tormentata da turbe nervose che l'accompagnarono fino a morte. Si pensò a sortilegi; e tre volte fu esorcizzata, invano. Fu cumulata di straordinari doni mistici. Chi la diceva visionaria e peggio, chi la venerava come « veggente », « la santa di Coutances ».

Tra gli ammiratori ebbe S. Giovanni Eudes, cui diede consigli e conforti e cui dettò alcune sue visioni. Offrì le sue indicibili pene per la conversione dei peccatori. L'orrore del peccato la indusse a rinunciare completamente alla propria volontà per seguire soltanto le ispirazioni interiori che le si presentavano come celesti; per questo proposito giunse perfino a rinunciare per oltre 30 anni alla S. Comunione. Soffrì in spirito i tormenti dell'inferno (1616-18) e fu ammessa a partecipare alla Passione di Gesù (1621-33).

Benchè fosse sprovvista d'istruzione, le sue visioni contengono meravigliose profondità teologiche. — Bremond, III, 602-29. — J. L. Adam, *Le mysticisme à la Renaissance ou Marie des Vallées*, Paris 1894². — É. Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de M. d. V.*, Paris 1926. — *Revue d'ascét. et de mystique* 3 (1922) 90 s, 8 (1927) 138-56.

MARIA della **Visitazione.** v. Illuminati di Spagna.

MARIA Adolfina, al secolo *Anna Dierk*, B., delle Francescane Missionarie di Maria, nativa di Ossendrecht (dioc. di Breda), decapitata per la fede dai « Boxers » in Cina (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900), con Greg. Grassi (v.) e altri compagni. S'era data alla vita religiosa proprio per « il desiderio di soffrire per Nostro Signore ». — *Bibl.* a Jen-Kutun (v.).

MARIA Amandina. v. Jeuris Paola.

MARIA Angelica *di Gesù*, del Carmelo di Pontoise (1893-1919), al secolo *Yvonne Bisiaux*. Figlia unica, idolatrata dai genitori, fin da giovinetta dotata di grazie straordinarie di orazione, vedendosi contrastata dalla madre la vocazione religiosa, esprimeva nella musica la sua anima traboccante d'amor di Dio (« une chose que je n'ai jamais pu comprendre, c'est comment l'on pouvait faire de la musique sans être saint et l'aimer sans vouloir le devenir », scriverà nella sua autobiografia, sotto cit., p. 124). Quando a 20 anni entrò nel Carmelo, la famiglia la perseguitò con lettere ora supplicanti, ora minacciose e alla fine col terribile silenzio della riprovazione. Nel martirio del cuore quell'anima luminosa compì l'ascesa verso la santità (sognava di diventare la terza beata del Carmelo di Pontoise), con la purificazione e l'annientamento di sè (« n'être rien afin qu'Il soit tout ») e con la perfetta unione di sè a Dio. Questa *Montée d'une âme d'oraison* ci è descritta dal p. Paolo della Croce e ancor meglio dalle lettere spirituali e dalla autobiografia compilata da M. A. per ordine dei superiori, pubblicate dalle Carmelitane di Pontoise in *Flamme de joie. Marie Angélique de Jésus du Carmel de Pontoise*, Carmel d. Pont. 1949, con introduzione biografica.

MARIA Antonia *di S. Giuseppe.* v. Paz y Figueroa.

MARIA Bartolomea *Bagnesi.* v. Bagnesi M. B.

MARIA Beatrice *d'Este.* v. Este.

MARIA Bernardetta *Soubirous.* v. Soubirous.

MARIA Bonneau. v. Miramion.

MARIA Caterina *di S. Rosa da Viterbo.* v. Troiani Costanza.

MARIA la **Cattolica** (1516-1558), figlia di Enrico VIII d'Inghilterra (v.), n. a Greenwich, ricevette dalla madre Caterina d'Aragona una accurata educazione. Le sue belle qualità di animo e d'ingegno la resero beniamina della corte e della nazione. Ebbe non poco a soffrire per le persecuzioni di Anna Bolena e di Enrico VIII contro sua madre. Dovette ritirarsi a vita pressochè privata. I vani tentativi del fratellastro Edoardo per indurla ad accettare la religione anglicana, furono per lei cagione di nuove persecuzioni. Nel 1553, malgrado le manovre del duca di Northumberland e di Giovanna Grey, fu proclamata regina tra il giubilo della popolazione. Benchè i nobili fossero contrari, sposò Filippo, principe ereditario di Spagna. In Inghilterra allora cominciò la reazione cattolica. Il card. Pole (v.), mandato appositamente in Inghilterra, potè nel novembre 1554 assolvere la nazione da tutte le censure pontificie. Il partito protestante non risparmiò di diffondere i più feroci e calunniosi libelli contro la regina e contro i cattolici; ma gli autori, quando fu possibile, furono presi e condannati come eretici; fra essi fu il Cranmer (v.), giustiziato nel marzo 1556. La guerra con la Francia, le inimicizie con la Scozia, l'irrequietezza della nobiltà, il malcontento del popolo oppresso dalle tasse, la lunga separazione dal marito ardentemente amato, il dolore di non poter dare un erede al trono... amareggiarono grandemente gli ultimi anni della regina. Morì piamente il 17 novembre 1558. Forse il suo errore maggiore fu il matrimonio con Filippo, che le inimicò la Francia ed anche Paolo IV, nonchè i lord inglesi. Era di nobilissimo carattere, e non meritò affatto il sopranome di « sanguinaria » datole dai protestanti. — A. Zimmermann, *M. die Katholische*, Freib. i. Br. 1890. — J. M. Stone, *M. the furst queen of England*, London 1901. — Pastor, *Storia dei Papi*, VI, v. indice. — H. F. M. Prescott, *A spanish Tudor. The life of bloody Mary*, New-York 1940 (pp. XIII, 562). — M. von Bunsen, *M. Tudor*, Berlin 1941. — F. Llanos de Torriglia, *M. I d'Inglaterra, La sanguinaria? Reina de España*, Madrid 1946. — J. D. Mackie, *The earlier Tudors (1485-1558)* Oxford 1952. — R. M. Rayner, *England in Tudor a. Stuart times*, London 1952².

MARIA Celina *della Presentazione*, al secolo *Giovanna Germana Castang*, clarissa (1878-1897), n. a Nojals (Périgord) da Germ. *Castang* e M. Lafage. Nella intensa vita di pietà, nell'assidua cura della famiglia, nella scuola delle suore di S. Giuseppe di Nojals, nella sopportazione della sua minorazione fisica (in seguito a un bagno in un ruscello, era stata colpita da paralisi alla gamba, per cui restò claudicante), nella cristiana tolleranza delle traversie familiari (per cui la famiglia si

trasferì in campagna, indi a Bordeaux) e della morte dei suoi cari (due fratelli, la madre), venne maturandosi la sua vocazione religiosa. Fu accolta fino a 17 anni dalle suore di Nazareth di Bordeaux, ma per il suo difetto fisico non potè abbracciare la vita religiosa. Fu accettata invece dalle Clarisse di Bordeaux (12-VI-1896). Dopo appena 5 giorni dalla vestizione (21-XI-1896), fu colta da grave morbo, che la costrinse a letto e, dopo 6 mesi di sofferenze sopportate in perfetta unione d'amore con Dio, la portò a morte. A 19 anni aveva compiuto il capolavoro della sua santità, tessuto coi colori dell'umile viola, del candido giglio, della rosa purpurea, come un giorno si era proposta.

La sua causa, dopo i processi di Bordeaux e Périgord, fu introdotta a Roma il 18-VI-1930: AAS 22 (1930) 417-20.

MARIA Chiara. v. Nanetti Clelia.

MARIA Clotilde di *Francia*, regina di *Sardegna*, Ven. (1759-1802), nacque nella reggia di Versailles da Luigi, delfino di Francia, figlio di Luigi XV, sorella di Luigi XVI. Nel 1775 sposò Carlo Emanuele IV, allora principe di Piemonte, poi (16-X-1796) re di Sardegna. Ebbe a soffrire l'eccidio della sua famiglia sotto la Rivoluzione, la fuga in Sardegna (dic. 1798) dinanzi all'invasione francese, la vita randagia per varie città d'Italia (Cagliari, Firenze, Roma, Napoli), la malattia del marito. Tutto sopportò virtuosamente.

Morì in Napoli il 13 marzo, in concetto di santità. Nel 1808 venne introdotta la causa di beatificazione e il 13-IX-1843 dichiarata venerabile. Tra le deposizioni dei testi è quella dello stesso Carlo Emanuele IV, che è quasi una compiuta biografia, ed è contenuta nel I dei tre voll. dei processi stampati in Roma (1807-8). Le *Lettere* furono pubblicate a Parigi nel 1876 da G. A. H. de Reiset. Il suo sposo, abdicato al trono, entrò nella Compagnia di Gesù e morì in Roma il 6-X-1811.

Di M. si ammirò soprattutto la fortezza nelle avversità, l'attaccamento alla S. Sede, la pietà, in particolare la devozione al S. Cuore, in cui onore fondò a Torino una confraternita. — Enc. It., XXII, 310. — C. Manunta Bruno, *Una regina ed il confessore*, Firenze 1935, opera tendenziosa, che sfrutta lettere inedite della regina al suo confessore, padre G. B. Senes gesuita, e altri documenti e diarii inediti per mettere in cattiva luce Maria C. e Carlo Emanuele. Al riguardo v. E. Rosa, *La ven. M. C. e Carlo Em. IV di Savoia*, in *Civiltà Catt.*, 1936-IV, p. 278-288. — Comte, *Lettres inédites de Marie-Antoinette et de Marie-Clotilde de France*, Paris 1876; *Eloge historique de la servante de Dieu Marie-Clotilde, reine de Sardaigne, traduit sur les mémoires italiens publiés à Turin en 1704*, Paris 1805; *Eloge historique de Marie-Clotilde-Adelaïde-Xavier de France, reine de Sardaigne, avec des notes et des pièces médites*, Paris 1814.

MARIA Clotilde di *Savoia*. v. Savoia.

MARIA Cristina *di Napoli*, o *di Savoia*, regina delle due Sicilie, ven. v. Savoia.

MARIA Cristina *della Croce* (1585-1650), n. a Milano, m. a Pavia (deposta nella chiesa di S. Croce), terziaria francescana (dal 1605), mistica, condusse vita penitente, favorita di visioni, estasi (specialmente dopo la S. Comunione), e fu ammessa a partecipare ai dolori della Passione di Cristo. — B. Mazzara, *Leggendario francescano*, 3ª ed. a cura di Pietr'Antonio di Venezia, II, p. 451 ss.

MARIA Crocifissa *di Gesù*, al secolo *Faustina Costantini*, passionista (1713-1787), n. e m. a Corneto (Tarquinia). Ventenne entrò fra le Benedettine di S. Lucia in Tarquinia. Nel 1771, per volere di Clemente XIV, fu trasferita come superiora — la prima, considerata come confondatrice — nel monastero delle Passioniste della città, fondato da S. Paolo della Croce (v.), che nel 1738, quando ella viveva ancora tra le Benedettine, era stato suo direttore spirituale (cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, II, Roma 1924, p. 288-331). Fu dotata di doni mistici. Nella sua spiritualità spicca l'amore al Crocifisso e l'espiazione per i peccati dell'umanità. — Luca di S. Giuseppe, *Madre M. C. di G.*, Civitavecchia 1878. — Gioachino, *Espiazione! Saggio biografico della serva di Dio m. M. C. di G.*, Paliano (Frosinone) 1949

MARIA Dolorosa, B. († c. 1290), vergine e martire nel Brabante, presso Bruxelles. Secondo la tradizione fu sepolta e trafitta con un palo da un lussurioso che non aveva potuto averla al suo beneplacito.

È deposta nella cappella sorta a Woluve-St.-Lambert, dove anche si organizzò una confraternita detta di *S. Maria Dolorosa*. Interessante è un documento del 1363 dove si concedono indulgenze ai pellegrini che visitano il sepolcro della Beata. Festa 18 giugno. — Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 18, p. 613-650.

Per un'altra M. D. (*Inglese Maria*), v. Maria SS. VIII G.

MARIA Domenica *Mazzarello*, S. v. Mazzarello.

MARIA Efrem *del S. Cuore di Gesù*, al secolo *Luciano Garrelon*, carmel. scalzo (1827-1873), n. a Casteljaloux (Lot-et-Garonne), m. a Mangalore in India. Dopo l'ordinazione sacerdotale (1850), professò (17-V-1855) tra i Carmelitani. Dal 1860 è missionario nella missione di Mangalore (Mahé, Calicut, Cannanore, provicario e poi [24-VII-1868] vicario apostolico di Quilon col titolo vescovile di Nemesi *in partibus*), della quale, dopo aver partecipato al conc. Vaticano, fu nominato (3-VII-1870) vicario apostolico. Tra le molteplici feconde iniziative del suo ardente zelo missionario si ricordano la fondazione di numerose scuole, di un seminario per il clero indigeno, del The apostolic Carmel of Mangalore (Terziarie carmelitane) per l'educazione delle fanciulle. — Ambrogio di S. Teresa, *De praesulibus missionis mangalorensis*, in *Analecta Ord. Carm. Disc.* 29 (1947) 94-100.

MARIA Egiziaca, S., detta la *Peccatrice*. Secondo la leggenda, nacque nell'Egitto settentrionale. A 12 anni fuggì di casa e recatasi in Alessandria si abbandonò a una vita di libertinaggio per 17 anni. Unitasi ai pellegrini, che in Gerusalemme celebrarono la festa della esaltazione della Croce, qui, sulla soglia della basilica, si sentì impedita da una forza misteriosa; avendo invocato la Madonna e promesso penitenza dei suoi peccati, potè finalmente entrare nel tempio. In seguito si ritirò nel deserto oltre il Giordano, dove, tormentata per lunghi anni dalle tentazioni, conquistò poi una pace profonda nell'unione con Dio. Il prete Zosimo, che ne scriverà la *Vita*, venne a lei nel deserto e la comunicò: l'anno dopo, tornato, la trovò morta: ella aveva scritto il suo nome sulla sabbia; si narra che alcuni leoni le scavarono la fossa.

Storicamente la sua cronologia rimane incerta:

per lo più è assegnata al sec. V, ma altri tendono a preferire il sec.VI. L'esistenza stessa della Santa è messa in dubbio; ma è tramandata in Palestina la memoria d'una M. che visse in solitudine e morì in concetto di santità. Nell'arte, M. E. è rappresentata con i pani, un leone, e tutta avvolta e ricoperta da lunga capigliatura, come si vede nel quadro di Piero del Pollaiolo nella chiesa di Staggia presso Siena (riprodotto in E. Ricci, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, p. 436).

La Santa è considerata protettrice delle peccatrici pentite. Festa 1 aprile presso i Greci, 2 aprile presso i Latini.

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 122, con indicazione delle biografie greche, latine, orientali — Acta SS. *April.* I (Ven. 1737) *die* 2, p. 67-90, con gli *Acta* tradotti in latino dal testo greco di S. Sofronio di Gerusalemme (*Vita S. M. Aeg.* PG 87, III, 3697-3725) e una parafrasi metrica d' Ildeberto vescovo di Le Mans (v. anche in PL 171, 1321-1340). Sembra che il racconto tradotto ormai in parecchie lingue si debba a un certo S. Sofronio, che si sarebbe giovato di precedenti testi agiografici, come la *Vita di Paolo di Tebe*, oppure di quelli di Cirillo di Scitopoli (particolarmente della *Vita di S. Ciriaco*) e del *Prato spirituale* di Giovanni Mosco. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die 1 April.*, col. 577-580. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* V (Friburgo in Br. 1932) 38 s. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X, col. 2128-2136, con ricca bibliografia. — Enc. It., XXII, 294. — *Analecta Bolland.* XIV (1895) 207; XX (1901) 323 s; LIV (1936) 431: dalla vita di S. M. E. sarebbe stato trasportato a quella di Maria Maddalena il racconto della fase di penitenza. — M. Wietzorek, *Die Legenden der Thais und der M. Aegypt. in den romanischen Literaturen vornehmlich des Mittelalters*, Longerich 1939.

MARIA Ermellina, B., delle Francescane Missionarie di Maria, al sec. *Maria Irma Grivot*, nativa di Beaune (dioc. di Digione), martire della fede in Cina durante la persecuzione dei « Boxers », decapitata a Tai-yuan-fu il 9 luglio 1900 con Greg. Grassi (v.) e altri compagni, coi quali fu beatificata. Era superiora della missione: i particolari prosaici della computistoria curvavano per lunghe giornate la sua fronte sugli austeri registri, ma soltanto apparentemente isterilivano lo zelo apostolico che la divorava (Pio XII, discorso del 27-XI-1946; AAS XIV [1947] 310). — *Bibl.* sotto Jen-Kutun. — M. T. de Blarer, *La bienh. Marie-Hermine de Jésus et ses compagnes*, Vanves 1947.

MARIA Eugenia di *Gesù*. v. Assunzione (*Congregaz*), II; Milleret de Brou Anna Eug.

MARIA Francesca delle *Cinque piaghe di Gesù*, S., terziaria francescana (1715-1791), al secolo *Anna M. Nicoletta Gallo*, n. e m. a Napoli. Prevenuta dalla grazia, si diede, ancora fanciullina, alla meditazione della Passione del Signore e a grandi penitenze. Contro il costume d'allora, venne ammessa appena settenne alla S. Comunione. A 16 anni (1731) dopo aver sofferto fiere ostilità dei familiari, entrò nel Terz' ordine fuggendo il matrimonio già combinato dal padre. Fu favorita di straordinari fenomeni mistici: soffrì, specialmente nei giorni di venerdì, i dolori della Passione di Cristo, ed ebbe il privilegio delle stimmate; predisse l'arresto di Pio VI e le prove della S. Chiesa. Malattie d'ogni genere, persecuzioni (anche dei parenti) incomprensioni (anche dei suoi direttori spirituali), aridità e desolazioni posero la corona al suo mistico martirio. La sua spiritualità si segnala per una intensa pietà verso la Passione di Cristo e l'Eucaristia, e per la carità verso i poveri e gli infermi.

Venne beatificata il 12 novembre 1843 e canonizzata da Pio IX il 29 giugno 1867. Festa 6 ottobre. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 438. — Atti dei processi in *Acta O.F.M.*, 1916, 110 ss. — Peruzzi, *Santi francescani*, p. 259-262. — *Aureola serafica*, IV (Quaracchi 1900) 18 ss. — *Vita* scritta da B. Laviosa, che conobbe la Santa, Pisa 1805, ediz. Roma 1866.

MARIA Francesca di Sales *Chappuis*, vener. (1793-1895), superiora alla Visitazione di Troyes, ove morì. La sua lunga vita fu una continua contemplazione amorosa delle meraviglie compiute da Gesù nella glorificazione del Padre, nella redenzione, nella santificazione degli uomini. Da questa intima unione con Dio fu alimentata quella bontà vastissima e saggia che tanto la caratterizzò, specialmente nella direzione delle sue religiose, da meritarle il titolo di « Bonne mère ». — *Fleurs du tombeau de la Vén. Mère M. de S. Ch. Sa vie et ses bienfaits*, Paris 1936.

MARIA Francesca *dello Spirito S.*, principessa *Eleonora d'Este*, dal 3-V-1674 carmel. scalza a Modena (1643-1722), n. e m. a Modena. Aveva rifiutato le nozze con Giacomo II d'Inghilterra per entrare nel Carmelo di Modena, di cui fu più volte priora, mostrando preclare doti di intelligenza, di fermezza, di prudenza e dando insigne esempio di tutte le virtù religiose, come rileva l'*Elogio funebre* del p. Ambrogio dell'Assunta, Modena 1722. Il 4-III-1729 si iniziarono i processi informativi per la sua beatificazione. — Federico di S. Antonio, *Vita della serva di Dio M. F.*, Milano 1754.

MARIA Gabriella, trappista (1914-1939) giovane sarda a 21 anni si rinchiude nella trappa di Grottaferrata (Roma) e si offre a Dio vittima per l'unione dei fratelli separati dalla Chiesa cattolica. In 25 anni, passati nel suo villaggio sardo, nella trappa, in un ospedale e di nuovo nel monastero, sviluppò uno splendido fiore di spiritualità semplice ed umile ma insieme profonda e forte che richiama quella di S. Teresa del B. Gesù: « Dio è buono; fare perfettamente la volontà di lui; offrirsi alla sua volontà per l'unione dei fratelli separati ». — *Dalla Trappa per l'unità della chiesa. Suor M. G.*, presentazione di Ig. Giordani, Brescia 1940: ricordi, appunti di consorelle, lettere di M. G.; si riporta pure la corrispondenza epistolare fra la trappa di Grottaferrata e l'abbazia di Nashdom (a 40 km. ovest da Londra), i cui monaci, anglicani per fede e benedettini per professione religiosa, aspirano all'unione con Roma. — M. G. Doré, *Suor M. G.*, Brescia 1946[6].

MARIA Giuseppa *Rossello*. v. Rossello.

MARIA Luisa. v. Maurizi Giacinta.

MARIA Maddalena: — 1) v. Maddalena.

2) **M. M. dell'Incarnazione**, al sec. *Caterina Sordini* (1770-1824), fondatrice dell'*ordine delle Adoratrici perpetue* o *Sacramentine* (v. Adorazione III, 5). — *Vita della serva di Dio, madre M. M. dell'I.*, Milano 1938.

3) **M. M. Martinengo**. v. Martinengo.

4) **M. M. de' Pazzi, Santa** (1566-1607), n. a Firenze dai nobili Camillo *Geri de' Pazzi*, e

Maria di Lorenzo Buondelmonti. Chiamata al battesimo *Caterina*, fin dai primi anni fu molto devota, particolarmente dell'Eucaristia. Nel 1582 entrò nel monastero delle Carmelitane e due anni dopo fece la sua professione, iniziando una vita del tutto straordinaria per estasi, rivelazioni e ardore missionario. Non scrisse nulla; ma, per ordine dei suoi confessori, confidò con narrazione diffusa e particolareggiata la ricchissima sua vita interiore, tutta assorbita nel soprannaturale. Da principio le visioni furono di natura prevalentemente immaginativa, poi divennero più intellettuali ed astratte, ossia « riflessive », come furon dette. Caratteristica della sua spiritualità è la infocata adesione al Cristo doloroso, sustanziata di aneliti amorosi e compiangenti, tradotti, praticamente, in una generosa accettazione d'ogni sorta di prove, fisiche e morali, e in una possente, urgente richiesta della riforma religiosa. Ecco perchè, come già Caterina da Siena, ella non teme di scrivere lettere al papa Sisto V, ai cardinali della Curia e ad altre insigni personalità, benchè poi non venissero spedite se non quelle ai famigliari ed alcune dirette a S. Caterina de' Ricci. Certo la Nostra è tra le più grandi estatiche della storia della Chiesa e tra le Sante più salutarmente suggestive: un'ardente ansia d'espiazione ella comunica alle anime col grido sublime ed eroico: *patire e non morire*. Gli artisti la rappresentano con l'anello, il cuore inflammato e la corona di spine; tra gli altri Lodovico Gimignani ne ha dipinto le storie della vita nella chiesa di S. Maria di Montesanto in Roma.

Dichiarata beata già nel 1626, fu poi canonizzata nel 1669. Festa 29 (nell'Ordine 25) maggio.

Bibl. — Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 25, p. 643-817 con le *Vite* composte da V. Puccini (Venezia 1675), e da V. Cepari (Roma 1669; riedita da E. Venturi, Prato 1884). — *Vita e ratti*, 2 voll., Lucca 1716 (a cura di Venturini). — *Vita ed estasi di S. M. M. de' P.*, 3 voll., Firenze 1893 (a cura del card. Bausa). — *S. M. M. de' Pazzi. Estasi e Lettere*, a cura di M. Vaussard, Firenze 1924. — M. Vaussard, *St. Marie M. de Pazzi*, Paris 1925 (in francese, Paris, Edit. du Seuil 1946). — Enc. It., XXII, 312. — *Santa M. M. de' P.*, Firenze 1942: l'autrice, una carmelitana, attinge alle deposizioni del processo di beatificazione e ai libri originali dell'archivio del monastero di Firenze. — A. Portaluppi, *Dottrine spirituali*, Alba 1943, p. 191-194. — P. Pourrat, *La spiritualité chrét.*, III (Paris 1944) 349 ss, 368 ss. — Gesualda dello Sp. S., *S. M. M. dé P., la Santa di Firenze*, Roma, Ediz. paoline.

5) **M. M. Postel.** v. Postel.

6) **M. M.** *della* **SS. Trinità.** v. Martin Madd.

MARIA Michela *del SS. Sacramento*, Santa (1809-1865), al secolo *M. Dolores Michela Desmaisières Lopez de Dicastillo*, n. a Madrid dalla nobile famiglia dei conti di Jorbalan. Rimasta orfana di madre, fu guidata dalla virtuosa Ignazia Rico de Gande e fece voto di castità. Nell'anno 1845, in visita a un ricovero per le donne abbandonate, concepì il progetto d'una casa di preservazione per le ragazze pericolanti e di rieducazione per le perdute. Nel medesimo anno potè realizzarlo, prima in forma provvisoria, poi stabile. Il primo ospizio lo chiamò della *Madonna dei sette dolori*, e vi profuse, stanti le difficoltà anche finanziarie, tutti i suoi averi. Per dar consistenza e perseveranza alla istituzione, fondò una nuova Congregazione di religiose dette *Ancelle del SS. Sacram. e della Carità* (Señoras Adoratrices), di cui nel 1859 fu eletta superiora generale e che nel 1866 fu approvata dalla S. Sede. Oltre alle solite virtù dei fondatori, come la fiducia nella Provvidenza, M. M. si distinse per straordinaria devozione alla SS. Eucaristia, tanto che fu detta *Madre Sacramento*, e volle che le sue religiose portassero sul petto il distintivo d'un ostensorio. Morì a Valenza, dove s'era recata ad assistere le sue suore contagiate dalla peste. L'Istituto, ancora lei vivente, si era già diffuso nella Spagna a Saragozza, a Valenza, a Barcellona, a Burgos e in altre città; oggi è diffuso in Europa e in America. (Nel 1942 si contavano 1139 religiose, di cui 66 novizie, in 57 case e 6 di noviziato: *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi. Roma 1942², p. 59). Fu beatificata nel 1925 e canonizzata nel 1934. Festa 24 agosto. — AAS 35 1902-1903) 164-166, 170-233, 292-320, 427-466; nuova serie 17 (1925) 292-296; 26 (1934) 29-31; 65-67, 160-61 (beatificazione), 161-64 (omelia di Pio XI); 40 (1948) 129 (inserzione nel Martirologio). — V. de la Fuente, *Las Adoratrices. Noticias acerca de las origines*, Madrid 1884. — Th. J. Camara, *Vida de la ven. Madre Sacramento*, ivi 1908, 2 voll. — Romano di S. Teresa, *La B. M. M. del SS. S.*, Roma 1925, 1934. — E. Barraquer y Cerero, *La siempre calumniada*, Madrid 1928. — J. A. Zugasti, *La esclava del Santisimo. Ven. Madre Sacramento*, Madrid 1911 (pp. 758). — A. de Castellamazo, *Perfiles eucaristicos de S. M. M. del SS. Sacr.*, Madrid 1934. — A. Risco, *S. M. del SS. Sacr. fundadora del Instituto de Adoratrices esclavas del SS. Sacramento y de la caridad*, Madrid 1942.

MARIA Patrocinio v. Patrocinio.

MARIA Rosa, al secolo *Susanna Agata de Loye*, O. S. B., Beata, una delle martiri di Orange (v.).

MARIA Stuart (*Stuarda*), regina di Scozia, nata tra il 7 e l'8 dicembre 1542 da Maria di Lorena e da Giacomo V di Scozia. Enrico VIII la voleva dare in moglie a suo figlio Edoardo, ma, nonostante l'invasione della Scozia attuata da Edward Seymour, duca di Somerset, dopo la morte di Enrico VIII (1547), M. venne fidanzata al delfino di Francia, Francesco, e mandata a Parigi per l'educazione. A matrimonio avvenuto (1558), M. rivendicò a sè il trono inglese, considerando Elisabetta come una « bastarda ». Nel 1559 Francesco divenne re di Francia: durò troppo poco e, quando morì (1560), lasciò M. assolutamente sola, dopo che l'influenza da lei esercitata sul re e la ammirazione guadagnata dai Francesi le avevano alienato l'animo di Caterina de' Medici.

In Scozia all'inizio del 1560 era morta la reggente regina madre, che inutilmente aveva combattuto contro il figlio Giacomo, ispirato nella sua azione favorevole alla Riforma da G. Knox (v.) e aiutato materialmente da Elisabetta. Nel luglio si concluse il trattato di Edimburgo, per il quale vennero espulse le truppe francesi e concessa la libertà ai protestanti. Nell'agosto del 1561 M. tornò a malincuore nella sua terra. Nei primi tre anni, con una politica di moderazione e di tolleranza, che le permise di servirsi del fratellastro Giacomo, il regno fu tranquillo. Pareva spegnersi in lei lo spirito combattivo dei suoi parenti materni, i Guisa.

Dal nuovo matrimonio di M. cominciarono le

turbolenze. Candidato alla sua mano, proposto da Elisabetta, era Robert Dudley, conte di Leicester. M. avrebbe preferito, per ragioni politiche, don Carlos, figlio di Filippo II, ma vi si opposero i Guisa. Alla fine scelse Enrico lord Darnley (29 agosto 1565), che era doppiamente odiato da Elisabetta, perchè capo dei cattolici inglesi e perchè Tudor per parte di madre. Giacomo il fratellastro, insorge, ma, vinto, deve rifugiarsi in Inghilterra. Consigliere di M. non fu però il marito che gli storici ritengono leggero e poco intelligente, ma il segretario italiano Davide Rizzio, che il 9 marzo 1566 venne ucciso alla tavola stessa della regina da una congiura combinata tra Darnley e i lords. I nemici di M. si rialzano e Giacomo può tornare dall'Inghilterra. Tuttavia la regina abilissimamente riesce a sconvolgere le alleanze, benchè sia costretta a riprendersi il fratellastro come consigliere. Il 19 giugno 1566 le nasce il figlio Giacomo. Il 9 febbraio 1567 Darnley è ucciso: alle due di notte la casa di Kirk o' Field, dove Darnley riposava, mentre M. si trovava a Holyrood, vien fatta saltare da una carica di polvere. È la vendetta per la morte del Rizzio? La voce pubblica accusò dell'assassinio Giacomo Hepburn, conte di Bothwell, che aveva guadagnato in quel tempo grande ascendente sulla regina. Costui fu costretto in giudizio a scolparsi il 12 aprile; ma il processo divenne commedia, e il Parlamento il 19 dello stesso mese raccomandò alla regina le nozze con lui! Del Rizzio s'era parlato come d'un amante. Qui il succedersi degli avvenimenti, l'assenza d'ogni pudore, la fretta di giungere al matrimonio è tale da non lasciare spazio al dubbio. Il 21 aprile avviene il rapimento della regina, che vien portata dal Bothwell nel castello di Dunbar. Alla insurrezione, vera o finta, dei lords, contro quella violenza, M. ritorna ad Edimburgo accompagnata dal Bothwell. Prima aveva fatto sapere che solo il matrimonio poteva lavare la vergogna del rapimento: ora dice che non ha alcun motivo di lamentarsi del suo rapitore. E le nozze, dopo la dichiarazione di divorzio per il Bothwell protestante, avvengono privatamente il 15 maggio, secondo il rito protestante.

L'opposizione ora ha in mano un motivo sufficiente per la ribellione aperta. L'insurrezione obbliga i sovrani, dopo sole tre settimane dal matrimonio, alla fuga; la diserzione dell'esercito costringe M. a consegnarsi ai lords. Confinata nel castello di Lochleven, vi abdica per il figlio, dando la reggenza al fratello. Riesce a fuggire, a tentare un'ultima battaglia, ma, sconfitta a Langside, si rifugia in Inghilterra, sotto la protezione della cugina (16 maggio 1568).

Elisabetta dichiara che non potrà riceverla prima che ella sia monda da ogni accusa. M. accetta un arbitrato imparziale, che di fatto si trasforma in un irregolarissimo processo, da cui M. esce condannata come complice del Bothwell nell'uccisione di Darnley. Alla fine interviene Elisabetta, che invece di rimandarla in Scozia, dove sarebbe stata condannata, finge di offrirle onorata custodia: ma vere prigioni saranno per M. i castelli di Tutbury, Wingfield, Coventry, Chatsworth, Sheffield, Chartley, fino all'ultimo, dove doveva compiersi il suo destino colla condanna, Fotheringhay. Non si può metter in dubbio, che rappresentando M. per Elisabetta una rivale intrepida, Elisabetta ne desiderasse la eliminazione. Si sa d'altra parte che Elisabetta l'avrebbe volentieri rimandata in Scozia per togliersi ogni immediata responsabilità; ma ciò non le era possibile, senza venir meno ai principi dell'ospitalità e senza abdicare in qualche modo ai propri poteri sovrani; nè facile era ucciderla.

Nasce perciò da questo momento una lunga serie di intrighi intesi a coinvolgere M. in qualche grave responsabilità, che giustifichi alla fine anche un provvedimento capitale. In quegli anni attorno a ogni partigiano di M., viva egli in Inghilterra, in Francia o in Scozia, si stende la rete degli emissari del ministro di Elisabetta, Walsingham, per trasformare ogni parola in un gesto e per dare ad ogni gesto il carattere della congiura; sono gli emissari che eccitano, assicurano e qualche volta tengono i collegamenti tra i « congiurati ». S'arriva al tradimento del Babington: una congiura nebulosa e vuota, che ha un presupposto falso, l'invasione dell'Inghilterra da parte della Francia e della Spagna, ed è alimentata da Gilberto Gifford, creatura di Walsingham. Col Babington, M. tenne una corrispondenza, che le era stata all'uopo facilitata ed era controllata: una risposta di M. (27 luglio 1586) è l'atto di accusa desiderato. Il 30 settembre e l'1 ottobre son suppliziati Babington e Ballard; il 14 agosto incomincia il processo contro M. Inutilmente ella contestò la legittimità del tribunale e negò di aver cercato o approvato la morte di Elisabetta. La sentenza pronunciata nella Starchamber di Westminster il 28 ottobre e approvata dal Parlamento dichiarò M. rea convinta e confessa. L'infelice regina fu decapitata il 18 febbraio 1587 a Fotheringhay.

Nessuno si mosse per evitare il supplizio o per vendicare la morta: la reazione non andò oltre il dolore e l'indignazione silenziosa; nemmeno il figlio Giacomo, guadagnato da Elisabetta a cui succederà, fece un gesto per salvar la madre. In seguito l'evidente ingiustizia e illegalità del procedimento, le ripetute dichiarazioni di M. di morire per l'onore di Dio e della sua Chiesa cattolico-romana, procurò alla memoria di M. tra i cattolici tante simpatie da far dimenticare gli errori della sua vita. È difficile dire se Elisabetta inteso sbarazzarsi solo d'una « rivale » oppure d'una « rivale cattolica »: l'intrigo fu tessuto tutto dai suoi uomini, forse a sua insaputa, ma certamente col suo tacito consenso.

Giacomo I, il figlio di M., seppellì le due regine vicinissime nell'abbazia di Westminster. In vita s'erano cordialmente odiate, senza mai incontrarsi; la morte le ricompose, una accanto all'altra. E il silenzio inviolabile di quelle tombe accostate sembra una beffa alla storia, e accresce l'enigma delle due vite.

Dell'interesse suscitato da queste vicende sono prova i poemi e i drammi numerosissimi dedicati a M. da Edmund Spenser (1591-1596), T. Campanella (1598, opera perduta), A. de Montchrétien (1605), C. Ruggeri (1602), F. della Valle (1628), F. Lope de Vega Carpio (1627), G. B. Diamante (sec. XVII), Joost van den Vondel (1646), G. F. Savaro (1663), D. Giliberti (1664), O. Celli (1665), A. Sansone di Mazzara (1672), G. Banks (1684), G. St. John (1789), M. Deverell (1792), G. Graham (1807), V. Alfieri (1789), F. Schiller (1801), A. Lebrun (1820), W. Scott (1820), J. Slowacki (1809–1849), B. Biörson (1864), W. D. Moncrieff (1872), Swin-

burne (tre tragedie: *M. S., Chastelard, Bothwell*), M. Hewlett (1904), H. Reisiger (1939) . . . , per nominare solo i più importanti.

Bibl. — La biografia più antica è quella del canonico scozzese G. Conn, *Vita M. S. Scotiae reginae*, pubblicata nel 1624. — Pastor, *Storia dei Papi*, X (Roma 1928) 277-300. — B. C. Weber, *The youth of M. S. queen of Scots*, Filadelfia 1941. — C. Eulate, *M. Estuardo. La vida gloriosa de la reiña de Escocia*, Barcellona 1941². — M. M. Reese, *The Tudors and Stuarts*, New-York 1940. — H Chadwick, *A jesuit plot against Mary queen of Scots*, in *Dublin Review* 204 (1939) 354-69, 205 (1939) 131-50. — M. Baring, *El principio en el fin. Vida de M. Est.*, vers. dall'inglese, Barcellona 1942. — J. Poch Noguer, *M. Estuardo*, ivi 1943. — P. Henry Bordeaux, *M. S.*, Paris 1944. — S. A.-D. R. Tannenbaum, *M. S., queen of Scots*, New-York 1945 (studio bibliografico). — — M. Humbert-Zeller. *M. S.*, Paris 1948 — P. Reboux, *Le calvaire de M. S.*, ivi 1948. — S. Zweig, *M. S.*, trad. it., Milano 1949. — T. Ch. Edwards, *The age of the Tudors and Stuarts*, London 1949. — K. Bregy, *Queen of paradox. A Stuart tragedy*, Milwankee 1950. — A. F. Steuart, *The trial of Mary queen of Scots*, Edinburg 1951. — H. van Scoy–B. C. Weber, *The marriage of Mary, queen of Scots, and the Dauphin*, in *Scottish hist Review*. 31 (1952) 41-48.

MARIA Teresa di *Gesù*. v. Leclerc Alessia.

MARIA Teresa di *Soubiran*. v. Soubiran.

MARIA Torribia, *Maria de la Cabeza*, S., sposa di Isidoro Agricola (v.), di lui compagna nell'umile mestiere, nell'esercizio delle virtù, nella glorificazione. Dopo aver avuto un figlio, che morì in giovane età, i due sposi avevano trascorsa la restante vita in perfetta continenza. Il culto di lei, assai diffuso in Spagna, fu solennemente approvato nel 1697 da Innocenzo XII.

MARIA Vittoria *Fornari*. v. Annunciate, I.

MARIA–LAACH (*S. Maria ad Lacum*), celebre abbazia benedettina sul lago di Laach nella Renania, fondata nel 1036 dal conte palatino Enrico II di Lorena con monaci provenienti originariamente da S. Massimino di Treviri, più tardi sottoposta all'abbazia belga di Affighem. Sul principio del sec. XII si rese indipendente e fiorì nel culto dell'arte e delle lettere. Nel 1474 accettò la riforma di Bursfeld, che le portò un rinnovamento nello spirito e nella cultura durato fino alla Rivoluzione francese, cioè fino alla soppressione (1802).

Il monastero e i suoi beni passarono dalla Francia allo Stato Prussiano nel 1815, poi in mano privata, finchè nel 1863 i Gesuiti ne fecero acquisto stabilendovi uno studentato e un importante centro di studi con pubblicazioni rinomate in tutto il mondo come: la rivista *Stimmen aus Maria–Laach* (iniziata nel 1865, dal 1914 si chiama *Stimmen der Zeit*), la *Collectio Lacensis*, che riguarda la storia dei concili. La persecuzione del Kulturkampf cacciò i Gesuiti dal monastero nel 1872.

Con l'entrata dei Benedettini Beuronesi (1892) si apre un nuovo periodo per la storia della vecchia abbazia. La comunità ebbe presto un impulso vigoroso sotto il governo dei tre abbati: W. Benzler, F. de Stotzingen, poi abbate Primate dell'Ordine († 1947), e soprattutto I. Herwegen, uno dei capi riconosciuti della cultura cattolica in Germania in questi ultimi anni († 1946).

Il nome di M. L. divenne celebre in tutta la Germania e anche all'estero soprattutto per gli studi liturgici che vi fiorirono, e per il movimento liturgico che vi trovò il suo centro direttivo e propulsore. Dal 1914 si intensificò l'apostolato concorsi speciali, esercizi, conferenze, congressi e pubblicazioni, che promuovono nel ceto colto e anche tra il popolo una comprensione sempre più larga e profonda della preghiera ufficiale della Chiesa. Frutto di questi studi e di questo lavoro sono la collezione *Ecclesia Orans* (dal 1918), che mette a contatto dei fedeli le ricchezze contenute nella liturgia cattolica; l'altra collezione, più scientifica e specializzata, *Liturgie–geschichtliche Quellen und Forschungen* (dal 1928); la dotta rivista *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (dal 1921), in cui il P. Casel (v)., risalendo all'antica concezione dei « Misteri », si sforza di approfondire la teologia tradizionale cattolica sull'azione sacramentale. La sua teoria, conosciuta sotto il nome di « Mysteriengegenwart », suscitò molte discussioni in Germania e fuori, e non è stata ancora giudicata definitivamente, ma è certo servita almeno a richiamare l'attenzione di teologi e studiosi sulle basi più profonde della dottrina sacramentale.

Altre opere sono di indole più popolare, come *Die Betende Kirche* (spiegazione della Messa e dell'anno liturgico), un Messalino molto diffuso nelle regioni tedesche. Oltre ai monaci, fra cui sono conosciutissimi: Herwegen, che diresse questi studi, C. Mohlberg, O Casel, ecc., vi collaborarono anche altri dotti, come Baumstark, Quasten, Dölger, che si sono distinti con preziose pubblicazioni.

Se la pietà liturgica è penetrata profondamente tra i cattolici tedeschi, il merito spetta in buona parte alla grande abbazia renana, il cui contributo in questo campo è così importante che varca le frontiere della Germania per assurgere a un posto di prim'ordine in tutta la storia del movimento liturgico di questi ultimi anni.

Sempre sotto la direzione dell'abbate Herwegen sorse pure nell'abbazia dal 1912 un attivo centro di studi monastici che portò un rilevante contributo alla storia del monachismo antico e dell'Ordine benedettino, con la collezione *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* (dal 1912). L'ultimo frutto di questi studi e della laboriosa vita dell'ab. Herwegen, è il suo commentario alla Regola benedettina dal titolo: *Sinn und Geist der benediktiner Regel* (Einsiedeln–Köln 1944), preziosa miniera di notizie e di idee originali, sebbene molto discusse, sulla spiritualità benedettina.

Anche nel campo dell'arte M.–L. fu attiva, secondo i canoni della scuola beuronese e ispirandosi alle idee e alle forme del simbolismo liturgico. Molto più importante dal punto di vista artistico è il complesso maestoso e armonico degli edifici attuali monastici, soprattutto dell'antica chiesa abbaziale (oggi basilica) dei sec. XI–XIII, che è uno dei più bei monumenti di architettura romanica nella Germania, ed è molto ammirata specialmente per l'armonia e la varietà delle linee.

M.–L. è senza dubbio uno dei grandi fari della Germania cattolica, che riscuote molta ammirazione anche nel campo protestante. La persecuzione nazista che soppresse molti monasteri non osò toccare questo centro di studi e di preghiera. Durante la guerra recente, parte del monastero fu adibita a ospedale, ma non subì danni, e coi suoi circa 50

monaci e 100 conversi, sotto la direzione del nuovo abbate Basilio Ebel, ha ripreso la sua missione. — Cottineau, I, col. 1533-34. — A. Schippers, *M. L. Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit*, Düsseldorf 1917, 1928³. — Id., *Das laacher Münster M. L.*, Köln 1927. — O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945. — R. Padberg, *Verkündigung und Religionsgesch.*, in *Theol. Quartalschr.*, 131 (1951) 272-87: dal punto di vista della teologia pastorale, si critica la dottrina di M.-L. che ha survalutato l'importanza e il significato dei misteri pagani per il culto cristiano, a detrimento delle fonti ebraiche.

MARIALES Xantès, O. P. (c. 1580-1660), n. e m. a Venezia, « vir insignis doctrinae atque virtutis, lectioni et orationi ad decrepitam aetatem unice intentus » (Hurter). Della nobile famiglia *Pinardi*, mutò, entrando a Venezia nell'Ordine, anche il cognome. Studiò soprattutto, in Spagna e insegnò prevalentemente a Padova, ove fu anche reggente dello studio (1622-24). Scrittore vivace, per aver ripetutamente attaccata la Francia fu esiliato dal governo di Venezia. Numerose sono le sue opere in latino ed italiano, fra cui giova citare: *Controversiae ad Summam universam theologiae Thomae Aq.*, Venezia 1624; *Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiae Thomae Aq.*, terminata già nel 1638, ma edita solo nel 1660 a Venezia; *Amplissimum artium scientiarumque omnium amphitheatrum*, Bologna 1658. Editò pure: *Commentarii ac disputationes in III partem Summae* di Didaco N. Cabezudo O. P., Venezia 1612. Per gli scritti italiani che gli valsero ripetutamente l'esilio, vedi Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 600-601. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 937-39. — M. D. Chenu in *Dict. Théol. cath.*, IX, col. 2335-36. — A. Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae*, Graz 1924, p. 12 s.

MARIAMATE o *Mariamette*, v. Maroniti.

MARIANA Giovanni, S.J. (1536-1623 o 1624), n. in Talavera (dioc. di Toledo), entrò nei Gesuiti (1554). Approfondì la storia civile ed ecclesiastica, apprese il greco, l'ebraico e la teologia. Insegnò esegesi in Roma (1561), poi (1564) teologia in Sicilia. Nel 1569 era a Parigi, dove stette cinque anni, e vi lesse S. Tommaso. Costretto per debolezza di salute a lasciare l'insegnamento, tornò in Spagna (1574) e morì a Toledo.

Il nome del M. è celebre nella storia della questione politico-religiosa del Tirannicidio (v.). Altri prima di lui avevano trattato il problema se fosse lecito uccidere i tiranni. Nel conc. di Costanza s'era condannata, per intervento specialmente di Gerson (v.), la dottrina di Giovanni Petit, dottore della Sorbona (v. Giovanni il Piccolo), che giustificava l'assassinio di Luigi d'Orléans commesso da Giovanni Senzapaura, duca di Borgogna. In quel concilio s'era discussa l'autorità sovrana dei Pontefici: era naturale che si discutesse anche la sovranità dei re. Comparvero scritti che definivano i limiti della sovranità, con manifesta tendenza alle forme democratiche. Per fare qualche nome: Uberto Languet, borgognone, amico di Melantone, diceva legittima la rivolta contro il tiranno, nè esservi altra sovranità vera che la popolare; Giovanni Althausen sosteneva che gli Stati hanno diritto di resistere al tiranno, lo *jus maiestatis* risiedere nel popolo, non già nel primo magistrato, che ne è soltanto l'amministratore. Molti protestanti specialmente calvinisti, giustificavano anche il regicidio. Persino la Sorbona, tanto ligia ai diritti reali, consultata dai borghesi di Parigi nella resistenza che facevano ad Enrico III, opinò essere il popolo sciolto dal giuramento e potere in coscienza unirsi, armarsi, per difendere la religione cattolica contro le ingiuste iniziative del re. Queste idee poterono preparare l'assassinio del duca di Guisa, commesso dal Paltrot, quello di Enrico III e di Enrico IV, commessi dal Clément e dal Ravaillac. Secondo il Bellarmino, Dio non concesse la temporale potestà a nessuna persona particolare, bensì al popolo, il quale poi l'affida a uno solo o a molti ma ne conserva sempre il diritto. Negli *Aforismi dei Confessori* Em. Saa S. J. sostiene potere il popolo destituire il re legittimamente eletto, quando sia tiranno o negligente dei suoi doveri, ed eleggerne un altro col voto delle maggioranze. La dottrina non era nuova. Già S. Tomaso insegnava che se i principi *non habeant iustum principatum, sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi oboedire, nisi forte per accidens propter vitandum scandalum vel periculum* (*S. Theolog.* II^a-II^{ae}, q. 104, a. 6, ad 3^m); la sedizione contro un governo tirannico non è ingiusta (tranne il caso in cui il popolo abbia a ricevere maggior danno dalla rivolta che dal governo del tiranno), poichè un governo tale non è ordinato al bene commune, ma al privato interesse del principe (ivi, q. 42, a. 2, ad 3^m).

Il M., profondo teologo, spirito ardente e coraggiosamente consequenziario, nell'opera *De rege et regis institutione*, redatto ad istanza di Garcia de Loaysa, educatore del re Filippo III (Toledo 1599, con privilegio del re e con l'approvazione dei superiori), sostiene la miglior forma di governo essere la monarchia ereditaria, purchè il principe chiami a consulta gli ottimi cittadini ed abbia un consiglio di senatori; l'autorità del popolo essere superiore a quella dei re, essere imprudenza tanto del popolo il cedere al principe i suoi diritti, quanto di questo l'accettarli. Il M. declama contro i tiranni e, chiedendo che sia lecito ucciderli, descrive drammaticamente Giacomo Clément che trafigge Enrico III, con evidente intenzione di giustificarlo. Esamina le ragioni con le quali gli avversarii riprovano il tirannicidio e conclude essere lecito uccidere un usurpatore e deporre un principe nemico della religione, ponendo le distinzioni seguenti. Se si tratta di un tiranno usurpatore (*ex parte tituli*), è comune opinione che sia lecito ucciderlo perchè si considera quale pubblico nemico; se il principe è tiranno solo per abuso di potere (*ex parte exercitii*), si deve procedere con più riguardo. In primo luogo se ne devono tollerare le prepotenze, per quanto è possibile, perchè scuoterne il giogo può recare conseguenze più gravi che la stessa tirannide. Qualora fosse insopportabile, allora la nazione, se può radunarsi in generale assemblea, lo giudichi e lo condanni, pronta a combatterlo con le armi, e sia permesso a ciascuno l'ucciderlo, anche col tradimento, con le insidie e col veleno; che se, come avverrà più spesso, non fosse possibile l'assemblea generale della nazione, anche allora, purchè il voto unanime sia abbastanza manifesto, dovrà egualmente considerarsi il principe come reo di morte e lecito a ciascuno l'ucciderlo. Questa seconda parte della dottrina di M. — liceità dell'uccisione di un principe legittimamente eletto ma

divenuto tiranno *ex parte exercitii* — è la più originale (benchè non nuova) e attirò sull'autore una tempesta di recriminazioni.

Il M. dedicò l'opera a Filippo II, che ne raccomandò la lettura al figlio: ciò mostra che le opinioni del M. non facevano allora paura ai re della tempra di Filippo II, e rispecchiavano le opinioni del tempo. Nullameno l'opera fu corretta in appresso per ordine del generale dell'Ordine. Diventò un capo d'accusa contro i Gesuiti, specialmente in Francia sotto il regno di Enrico IV e in Inghilterra al tempo della « congiura delle polveri ». Quando il Borbone fu ucciso dal Ravaillac (1610), si disse che questo forsennato era stato spinto al delitto dal libro di M. Ciò era falso, come confessa anche la *Enciclopedia* protestante dell'Herzog (art. M.), recando a prova una lettera del p. Cotton gesuita, confessore di Enrico IV, diretta alla vedova Maria de' Medici. Tuttavia il generale dei Gesuiti, Claudio Acquaviva, proibì ai Gesuiti (6–VII–1610) di sostenere la liceità di uccidere o attentare a re o principi, e vietò (14–VIII–1610) di pubblicare scritti ingiuriosi all'autorità reale, fossero essi pro o contro la dottrina del M. Con che l'Acquaviva sbugiardava anche la diceria dei calunniatori i quali andavan dicendo l'opinione del M. esser comune a tutto l'Ordine gesuitico (fu provato che se tale opinione era accettata fra i giuristi secolari ed ecclesiastici dell'Europa, e nella Francia stessa era professata nei Parlamenti e nella Sorbona, pochi Gesuiti la seguivano, e di questi nessuno era francese). Il Parlamento di Parigi ordinò (1610) che l'opera del M. fosse bruciata, specialmente per le ingiurie che conteneva contro Enrico III.

Il M. fu carcerato in Spagna (in un convento francescano, per un anno), non già per il *De rege*, bensì per un altro scritto in cui egli denunciava i disordini delle finanze e il danno ingiusto che proveniva alla ricchezza privata e pubblica dalla sconsiderata imposizione da parte dello Stato di una moneta fiduciaria (*De monetae mutatione*, il 4° dei *Tractatus VII*).

Mentre era in carcere fu perquisita la sua abitazione, e vi si trovò un'opera, *Las enfermetades de la Compañia de Jésus*, in cui muove accuse contro il suo Ordine e ne predice la ruina, se non rimedierà ai suoi difetti che egli enumera partitamente. Il libro, capitato per indiscrezione in mano d'un libraio francese, fu fatto stampare in parecchie lingue a Bordeaux nel 1625 (di nuovo, Madrid 1867). Il generale dei Gesuiti lo fece condannare da papa Urbano VIII (decr. 17–VI–1627; l'opera ha il titolo *Tratado de las cosas que ay dignas de remedio en la Comp. de J.*). Il M. fin dal 1593 si era urtato coll'Acquaviva e favoriva un movimento separatista dei Gesuiti di Spagna.

Si deve al M. anche una *Historia de rebus Hispaniae*, lodata da cattolici e protestanti, ma priva di pregio critico, fatta alla maniera classica con parlate e descrizioni oratorie immaginarie. Del resto, egli stesso confessa che non ebbe intenzione di scrivere una storia, bensì di ridurre in ordine e dare forma di stile a tutto ciò che altri avevano raccolto: suo merito principale è appunto l'arte perfettamente classica e il caldo sentimento della patria (per cui fu detto il « Livio spagnuolo »). L'opera, scritta in forbito latino, distribuita in 30 libri (i primi 20 pubblicati a Toledo nel 1592; opera completa, Magonza 1605), fu poi tradotta in spagnuolo dallo stesso autore. Vi si narra la storia della Spagna fino al 1516 (*Historia general de España*, Toledo 1601, 2 voll. . . , Valenza 1783-96, 9 voll.; Madrid 1817–22). Un *Sumario* (1616–17, continuato nel 1623) dà un abbozzo degli anni seguenti.

Di lui ricordiamo ancora gli *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid 1613); i *Tractatus VII* (Colonia 1609), dove sono molto notevoli il *De morte et immortalitate* e il *De spectaculis* (con critica severa dei costumi del tempo). Fu censore della *Biblia regia* di Anversa e difese Arias Montano (v.), uno degli esaminatori del *Nuovo Testamento* nelle edizioni greche di Henri Estienne (1569) e di Jean Harlem (1574). Partecipò alla redazione dell'*Index librorum prohibitorum* (1583) diretta dal card. Quiroga (v.). Collaborò all'ediz. di *S. Isidoro di Siviglia* del Grial (1599). Criticò dottamente le *Ilustraciones genealogicas* di E. de Garibay (1596).

Bibl. — *Obras*, a cura di F. Pi y Margall, in *Bibl. Aut. Españ.* XXX-XXXI.

Sommervogel, V, 547-67. — A. Astrain, *Hist. de la Comp. de J. en la asistencia de España*, III (Madrid 1909) 328-33, 557-63; IV (ivi 1913) 95-105; V (ivi 1916) 65-70. — M. Ballesteros-Gaibrois, *P. J. de M. cantor de España; P. J. de M. pensador y politico; J. de M. « Historia de España*, 3 voll., Santander 1939, ivi 1939, Saragozza 1941, antologia e studio. — Id., *El p. J. de M. La vida de un sabio*, Barcellona 1944.

M. Solana, *Historia de la filosofia española. Epoca del Renacimiento*, Madrid 1941, vol. III. — C. Giacon, *La seconda Scolastica*. III, *I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, M.*, Milano 1950 (con una analisi minuta degli scritti di M., l'autore stabilisce la perfetta corrispondenza delle idee politiche di M. con la dottrina tradizionale rappresentata specialmente da S. Tommaso, Bellarmino, Suarez). — G. Kasten Tallmage, *J. de M.*, in *Essays pres.to J. F. Cormick* (1939) 155-92: vi si studia principalmente il *De rege*. — A. Pasa, *Un grande teorico della politica nella Spagna del sec. XVI*, Napoli 1939. — E. L. Llorens, *Ueber J. de M.s Staatsauffassung*, in *Span. Forschungen* 8 (1940) 381-412. — P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI s.*, Paris 1952², p. 549-66 e passim. — B. Duhr, *I Gesuiti. Favole e leggende*, vers. ital., II (Firenze 1908) 237-55. — B. Fava, *Le teorie dei monarcomachi e il pensiero politico di J. de M.*, contributo allo studio della teoria della resistenza nel sec. XVI, Reggio Em. 1953.

L. Laures, *The political economy of J. M.*, New-York 1928. — A. Ullastres Calvo, *La teoria de la mutación monetaria del p. J. de M.*, in *Anales de economia* 4 (1944) 273-304.

M. Los Rios, *El p. J. de M. escriturario*, in *Est. bibl.* 7 (1935) 247-63. — Id., *P Joh. de M. in studiis biblicis merita*, in *Verbum Domini* 16 (1936) 267-78 (tra l'altro, il M. difese la Volgata come autentica, senza ripudiare, peraltro, le altre versioni che giovano a interpretare e a migliorare la Volgata).

G. Cirot, *M. historien*, Bordeaux 1905.

J. Escudero, *En favor de una subsistencia absoluta in divinis. Cartas ineditas del p. J. de M. y del p. J. B. Gonzales*, in *Miscell. Comillas* 1892-1942 (Santander 1943) 73-82.

MARIANE Congregazioni maschili. Risalgono all'iniziativa del gesuita Giov. Leunis (v.) non tanto per la personale influenza da lui esercitata su di esse, quanto per mezzo della sua piccola Con-

gregaz. fondata presso il Collegio Romano. Forse egli non si rese conto di tutto il valore della sua opera. Ma i superiori la ritennero degna di essere diffusa. Appoggiato dal generale, egli fondò un'altra C. a Parigi. Prima che giungesse la sua morte (1584) comparve sulla scena la seconda grande figura nella storia delle C.: p. Fr. Coster (v.), che diede alle C. m. straordinario impulso di vita interiore ed esterna.

In Inghilterra troviamo traccia di una Congregazione presso la casa dei Gesuiti a Clerkenwell, nel 1627, anno in cui fu devastata la casa e asportati tutti i documenti. Delle altre C. inglesi è rimasto troppo poco per poter ricostruire la loro storia; sappiamo che il B. Edm. Campion e il B. John Olgivie, fuggiti dal loro paese, istituirono C. a Praga e a Olmutz rispettivamente. Nelle altre parti del mondo sorsero C. nel Perù (1571), nel Messico (1574), a Costantinopoli (1609), nelle Filippine (1609), nel Cile (1610).

Alla splendida fioritura delle C. m. nel mondo non mancarono le difficoltà da parte dei poteri pubblici (oltre le gelosie occasionali e i disaccordi interni, una certa ostilità e indifferenza anche da parte dei religiosi). Nella Francia gallicana non furono mai completamente libere da sospetti e opposizioni. In Inghilterra e in Irlanda, dal tempo della restaurazione della Compagnia di Gesù hanno rappresentato un'importante parte nella vita cattolica, ma nel periodo delle persecuzioni erano guardate con molto sospetto dalle autorità. Subirono in generale, nell'opinione pubblica, le vicende dei Gesuiti (v.). Nullameno trionfarono per la bontà della causa, per la virtù dei Congregati e per l'amplissima protezione dei Papi. Gregorio XIII le eresse ed istituì in perpetuo (colla *Omnipotentis Dei* 5-XII-1584) e Benedetto XIV le riconfermò con nuovi favori («bolla aurea» cosiddetta perchè vi fu apposto un sigillo d'oro, in segno di distinzione, anzichè di piombo, *Gloriosae Dominae* 27-IX-1748). Pio XII (costit. apost. *Bis saeculari* 27-IX-1948) confermò a sua volta i favori concessi dai suoi predecessori (Sisto V, bolla *Superna dispositione* 5-I-1587 e *Romanum decet* 29-IX-1587: Clemente VIII, breve *Cum sicut nobis* 30-VIII-1602; Gregorio XV, bolla *Alias pro parte* 15-IV-1621; Benedetto XIV, breve *Praeclaris R.R. Pontificum* 24-IV-1748, bolla aurea citata, brevi *Quemadmodum praesbiteri* 15-VII-1749, *Quo tibi* 8-IX-1751 e *Laudabile Romanorum* 15-II-1758; Clemente XIII, bolla *Apostolicum* 7-I-1765; Pio VI, decreti 2-V-1775, 9-XII-1775, 20-III-1776; Leone XII, breve *Cum multa* 17-V-1824; Pio IX, decr. 8-VII-1848, breve *Exponendum* 10-II-1863; Leone XIII, brevi *Frugiferas* 27-V-1884 e *Nihil adeo* 8-I-1886; Pio X. decreti 10-V-1910, 21-VII-1910; Benedetto XV, allocuz. 19-XII-1915 nel XL anno della sua iscrizione alla C. m.; Pio XI, specialmente allocuzioni 30-III-1930 e 29-VIII-1935).

Le C. m., secondo le loro Regole e secondo la loro storia, sono associazioni animate da spirito apostolico (cf. *Reg. comm.*, 1, 43), che, mentre stimolano i propri membri, giunti talvolta alle più alte vette della santità (ivi, 12), a procurare sotto la direzione dei vescovi (ivi, 33), la salvezza eterna e la perfezione cristiana del prossimo e a difendere i diritti della Chiesa (ivi, 1), riescono anche a fare di essi infaticabili araldi della Vergine SS. e propagatori abilissimi del Regno di Cristo (ivi, 43). Alle C. m. non si può negare nessuna delle note caratteristiche attribuite all'azione Cattolica.

Grandi vantaggi spirituali derivano alle anime da questo fortissimo esercito, che si impegna in ogni genere di apostolato sia indirizzando alla vita cristiana persone di tutte le classi, specialmente giovani ed operai, mediante gli Esercizi spirituali, sia sollevando le miserie spirituali e materiali dei poveri col promuovere molteplici iniziative private, istituzioni pubbliche e una legislazione consona alla giustizia sociale, sia suscitando o appoggiando associazioni e iniziative intese a tutelare il buon costume, a combattere la stampa e gli spettacoli osceni, sia aprendo scuole gratuite per ragazzi e adulti indigenti, istituti tecnici per la specializzazione dei lavoratori nelle loro arti, sia collaborando con altre associazioni cattoliche, a molte delle quali diedero i primi membri, specialmente con l'Azione Catt. della quale le C. m. sono le principali sostenitrici e possono essere chiamate «nel vero senso della parola, Azione Catt. intrapresa sotto l'auspicio e la ispirazione della B. V. Maria» (card. Pacelli, allocuz. ai congregati in Menzingen, Svizzera, 22-X-1938).

Tra le glorie delle C. m. si contano ben 96 iscritti che furono dalla Chiesa innalzati all'onore degli altari (35 Santi: 19 confessori, 12 martiri, 4 vergini; 61 Beati: 12 confessori, 44 martiri, 5 vergini), fra cui i dottori Pietro Canisio, Alfonso de' Liguori, Francesco di Sales, i confessori Francesco de Geronimo, Leonardo da Portomaurizio, Giov. Eudes, Luigi di Montfort, Franc. Regis, Gasp. del Bufalo, Ant. Claret, Gregorio Barbarigo, Giovenale Ancina, Giov. B. de Rossi, Cam. de Lellis, Bernardino Realino, Crispino da Viterbo, Carlo da Sezze, Giov. B. de La Salle, Pietro Fourier, Claudio de la Colombière, Giul. Eymard, Gius. Calasanzio, Gius. Pignatelli, Corrado da Parzham, Giov. Messias, Stan. Koska, Giov. Berchmans, Gabriele dell'Addolorata; i martiri in Giappone (Filippo di Gesù, 6 giovani catechisti guidati dai sacerdoti G. B. Zola e Baldass. de Torres, altri 6 catechist guidati da Carlo Spinola, e inoltre Cam. Costanzo, Paolo Navarro, Michele Carvalho e G. B. Machado), in Canadà e negli Stati Uniti (Giov. de Brebeuf, Is. Jogues, Gabr. Lalemant, Ant. Daniel, Carlo Garnier, Nat. Chabanel, Ren. Goupil e Giov. de Lalande), nel Tonchino (Teofano Venard, Pietro Domoulin, G. Luigi Bounard), in India (Giov. de Britto, Rod. Acquaviva, Pietro Berno), in Oceania (Pietro Chanel), in Europa (Andrea Bobola in Polonia, Giac. Salès e altri 6 compagni capeggiati da Ren. Andrieux martiri della Rivoluzione francese, Edm. Campion e Rob. Soutwell con altri 7 martiri in Inghilterra, Cresino e Stef. Pongrat in Ungheria, S. Fedele da Sigmaringa in Brisgovia, Giov. Sarkander a Praga), le vergini sante o beate (Teresa del B. Gesù, Madd. Barat, Bern. Soubirous, Fr. Saverio Cabrini), (Marianna de Paredes, Giulia Billiart, Bart. Capitanio e Vinc. Gerosa, Ter. Soubiran).

Fino al 1773 le C. m. potevano vantarsi di aver dato alla Chiesa 13 Papi, numero da allora molto aumentato (vi appartennero anche Benedetto XV e Pio XII).

Insigni missionari sono stati congregati (come Franc. Pallu, Franc. di Montmorency-Laval, Matteo Ricci), insigni predicatori (come Fénelon, Bossuet), dotti (come Lipsius, Gretser, gli astronomi

Shall e Verbiest, il fisico Volta . . .), poeti e musicisti (Tasso, Calderon, Corneille, Mozart...) Cf. *L'Osserv. Rom.* 18-XI-1948; 11-XI-1948.

Le *Regole comuni* prevedono per i congregati una vita spirituale così elevata (1, 33) da poter raggiungere le più alte vette della santità (12), specialmente mediante gli Esercizi spirituali (3), la meditazione e l'esame di coscienza quotidiani (34), la frequenza dei sacramenti (37–39), la dipendenza filiale da un direttore spirituale stabile (36), la consacrazione totale e perpetua al servizio di Maria (27, 1, 40. 43), l'impegno di procurare la propria e l'altrui cristiana perfezione (1).

Con la costituz. apost. *Bis saeculari* del 27–IX–1948 (AAS 40 [1948] 393–402) in occasione del II centenario della citata bolla aurea di Benedetto XIV, Pio XII rimeditando le Regole delle C. m. e i documenti pontificii relativi ad esse, completando il suo stesso pensiero esposto in altre circostanze (lett. apost. *Nosti profecto* 6-VII-1940; allocuz. all'Az. Catt. Ital. 4–IX–1940; lett. al card. Leme 21–I-1942; lett. al p. S. Ilundain 26-VIII–1946; allocuz. radiof. ai congressi di Barcellona 7–XII–1942; allocuz. ai congregati della « Conférence Olivaint » 27-III-1948; allocuz. ai congr. 21-I-1945; lett. al p. D. Lord 24-I-1948; sull'argomento ritornerà ancora più volte, come nella lettera 15-IV-1950 al preposito gen. G. B. Janssens: AAS 1950, p. 437–40), al fine di adattarle alle esigenze dell'apostolato moderno e di favorirne la crescita e il consolidamento (cf. lettera al card. Leme 21–I–1942) con la sua apostolica autorità determinò « alcuni punti essenziali »? comuni a tutti i congregati mariani di ogni nazione e che da tutti devono essere ritenuti.

A) Le C. m. aggregate alla Congregazione Primaria del Collegio Romano, sono associazioni religiose erette e costituite dalla Chiesa e da essa arricchite di abbondanti privilegi perchè possano compiere più completamente la missione loro affidata.

B) Si deve ritenere come legittima solo quella C. m. che è eretta dall'Ordinario competente, cioè, nelle case e chiese proprie della Compagnia di Gesù o in quelle affidate alle sue cure, dal preposito generale della medesima (SISTO V, bolla cit. *Romanum decet*), negli altri casi dal vescovo del luogo o, col suo consenso espresso, dal predetto preposito generale (S. Congr. Indulg., decr. 23–VI–1885).

Affinchè poi la C. così eretta possa usufruire dei privilegi ed indulgenze concesse alla C. Prima Primaria, è necessario che sia a questa debitamente aggregata (cf. CJC can 686; bolla aurea cit.; breve di Leone XII cit.; decr. cit. S. Congr. Indulg.). Questa aggregazione, che si deve chiedere previo consenso dell'Ordinario, e che solo il preposito generale della Compagnia di Gesù può concedere (cf. rescript. S. Congr. Indulg., 17-IX-1887; CJC can 723; *Reg. comm.*, 2), non conferisce alla Prima Primaria o alla Compagnia di Gesù alcun diritto sulla Congregazione stessa (cf. CJC can 722 § 2; dichiar. del preposito gener. L. Martin, 13–IV–1904).

C) Le C. m appunto perchè rispondono pienamente alle odierne necessità della Chiesa devono, per volontà dei Sommi Pontefici, conservare intatte le loro Regole, metodi e indole.

D) L'osservanza delle Regole comuni, che è necessaria, almeno nelle parti sostanziali, per poter ottenere l'aggregazione (cf. decreti S. Congr. Indulg., 7-III-1825, 23 VI-1885; rescritto della stessa, 17-IX-1887), viene caldamente raccomandata a tutte le C., poiche le medesime Regole costituiscono un sommario ed un documento, tramandato fedelmente sino a noi, dell'ordinamento di vita praticato dai primi congregati.

E) Tutte le C. m. in modo sostanzialmente identico, benchè accidentalmente diverso, dipendono dalla gerarchia ecclesiastica, come qualsiasi altra associazione di apostolato (cf. CJC can 218 § 2).

F) Affinchè nel propagare il regno di Dio e nel difendere i diritti della religione, le forze cristiane non vengano disperse ed indebolite, i congregati mariani, seguendo fedelmente le orme dei loro maggiori e confortandosi alla stessa prassi odierna, nell'intraprendere e proseguire opere di apostolato, tengano presente : *a*) che l'Ordinario del luogo 1) ha autorità su tutte le C. m. che sono nell'ambito della sua giurisdizione, circa l'esercizio dell'apostolato esterno, a norma dei sacri canoni e salve sempre le prescrizioni e i documenti della S. Sede; 2) ha autorità sulle C. costituite fuori delle case e chiese della Compagnia di Gesù, e quindi può dare loro norme proprie, salva però restando la parte sostanziale delle Regole comuni (cf CJC can 334 § 1, 335 § 1; *Statuta generalia CC. MM.*, 31–VIII–1885, II 5); *b*) che il parroco 1) è il direttore nato delle C. parrocchiali, le quali perciò egli dirige, come le altre associazioni della parrocchia; 2) in tutte le C. che esercitano l'apostolato nel suo territorio ha quell'autorità che gli è concessa dai sacri canoni, dai legittimi statuti diocesani per una buona organizzazione dell'apostolato esterno (cf. CJC can 464 § 1; dichiar. cit. del Martin).

G) Il direttore di qualsiasi C. m legittimamente nominato, che però deve essere sempre un sacerdote, quantunque sia soggetto ai legittimi superiori ecclesiastici, tuttavia a norma delle Regole comuni nella vita interna della C. gode piena autorità, la quale peraltro conviene che sia per lo più esercitata per mezzo di congregati, scelti come suoi aiutanti nel suo ufficio (cf. *Statutia generalia* cit., *Reg. comm.*, 16, 18, 50).

H) Tali C. devono essere chiamate Mariane, non solo perchè prendono il titolo dalla B. V. Maria (*Reg. comm.*, 3) ma specialmente perchè i singoli congregati professano particolare devozione verso la Madre di Dio (*Reg. comm.* 40), si legano strettamente ad essa con totale consacrazione, con la quale si obbligano, benchè non sotto pena di peccato (ivi 32), a combattere con ogni sforzo sotto il vessillo della B. Vergine, per la propria ed altrui eterna salvezza e perfezione cristiana. Per questa consacrazione il congregato si impegna verso la B. Vergine in perpetuo, a meno che non sia dimesso perchè indegno, ovvero egli stesso, con riprovevole leggerezza, non abbandoni spontaneamente la C. (ivi, 1, 27, 30).

I) Nell'ammettere i Congregati si scelgano diligentemente (ivi, 23, 24, 26) coloro che, non accontentandosi di un genere di vita comune e volgare (ivi, 1, 35), vogliono » preparare il proprio cuore alle ascensioni dello spirito » (ivi, 12) secondo le norme ascetiche e gli esercizi di pietà proposti dalle Regole (ivi, 9, 33...).

L) È quindi compito delle C. m. formare i congregati secondo la propria condizione di ciascuno, in modo che possano essere proposti come esempio ai loro eguali, nella vita cristiana e nell'attività apostolica (ivi, 14, 1, 33...).

M) Tra i fini principali della C. deve essere con-

siderato l'apostolato di qualsiasi genere, specialmente quello sociale per propagare il Regno di Cristo e difendere i diritti della Chiesa (ivi, 1) affidato loro dalla stessa gerarchia ecclesiastica. Per apportare una tale verace e piena cooperazione con l'apostolato gerarchico, non devono in alcun modo venire cambiate o modificate le norme proprio delle C. intorno ai metodi di attuare tale cooperazione.

N) Le C. m. devono essere considerate nella medesima categoria delle altre associazioni di carattere apostolico sia che con queste siano esse federate, sia che aderiscano collettivamente all'organo centrale dell'Azione Cattolica. Del resto, benchè le C. debbano prestare la loro opera ed attività a qualsiasi altra associazione sotto l'autorità e la direzione dei sacri pastori, non è necessario per i singoli congregati di ascriversi anche ad altre associazioni.

Le Congr. m. legittimamente erette e aggregate alla Prima Primaria del Collegio Romano, per assicurare una più efficiente e salutare collaborazione con tutte le organizzazioni similari della Chiesa militante, si uniscono in una *Federazione mondiale*, i cui statuti sono approvati da Pio XII (lettera 2 luglio 1953). *L'Osserv. Rom.* 27-28 luglio 1953.

Bibl. — Ph. Loeffler, *Die marianischen Kongregationen in ihrem Wesen u. ihrer Geschichte*, Freib. i. Br. 1924[4-5] a cura di G. Harrasser (nella « Marian. Kongregations-Bücherei », che comprende tra gli altri, anche i vell.: *Marianischen Leben. Bilder aus dem Walten u. Wirken der marian. Kongregationen*, di G. Harrasser, e *In der Kongregationsschule Vorbereitungsunterricht zur Aufnahme in die marian. Kongregation*, di M. Mueller). — E. Villaret, *Les Congrégations mariales* I, dalle origini alla soppresisone della Compagnia di Gesù (1540-1773), Paris 1947 (pp. 607). — J. Saez Goyenechea, *Las Congregaciones marianas y la Acción Cat. a la luz de la « Bis saeculari »*, in *Rev. españ. de der. can.*, 4 (1949) 851-914. — E. Busuttil, *Commentarium in Constit. apost. « Bis saeculari »*, Roma 1949. — Per alcuni precedenti, v. G. Meersseman, *Etudes sur les anciennes confréries dominicaines*. III, *Les congrégations de la Vierge*, in *Arch. Fr. Praed.*, 22 (1952) 5-176: originalità, fine apostolico, fondamento dogmatico, attività di queste congregazioni (per es. di quelle fondate da S. Pietro M.); si pubblicano 81 documenti. — Id., *La prédication dans les Congrégations mariales en Italie au XIII s.*, ivi 18 (1948) 131-61, con studio particolare di una raccolta mariana di Nicola da Milano O. P., indice e specimen in appendice).

MARIANE (Congregazioni). v. Maria SS. VII-VIII.

MARIANI (Chierici Regolari M.), fondati in Polonia da Stanisl. Papczynski (v.); Religiosi VI 63.

MARIANISTI (*Marianiti*), *Società di Maria*, fondata a Bordeaux (2-X-1817) da Guglielmo Giuseppe Chaminade (v.). Cf. Religiosi VI 19. - M. Darbon, *Guill.-Jos. Chaminade*, Paris 1946.

MARIANITE e **MARIANITI** *della S. Croce* fondati da Bas. Ant. Moreau (v.) e Leocadie Gascoin. v. Religiosi VII M 2.

MARIANNA di Gesù, S. (1618-1645), n. a Quito nell'Ecuador, dalla famiglia *de Paredes y Flores*, fu detta « il giglio di Quito ». Visse nell'innocenza, nel raccoglimento, nella preghiera, nella penitenza. Si offrì, nella sua piena giovinezza, come vittima perchè Dio liberasse Quito da una peste violenta. La sua tomba e nella chiesa dei Gesuiti di questa città. Fu beatificata da Pio IX nel 1853. Ripresi i processi nel 1903, fu canonizzata il 9-VII-1950. Festa 27 aprile. — AAS 35 (1902-1903) 697 s; 42 (1950) 332-34, 402 s, 609-12 (canonizz. omelia di Pio XII), 637-39 (discorso di Pio XII); 43 (1951) 413-26 (decretale di canonizzaz.); 37 (1945) 231 s. (lettera di Pio XII nel III centenario della morte). — J. Morán de Butrón, Madrid 1854. — A. Brucnez, Frib. i. Br. 1908, in spagnolo. — J. Jouanen, *Vida de la B. Mariana de Jesús*, Quito 1941. — E. M. Villasis Teran, *Vida de la B. Mariana de Jesús, azucena de Quito, Una gran figura hispano-americana de los siglos de oro*, Madrid 1948 — C. Bayle, *S. M. de J., la azucena de Quito*, in *Razón y fe* 142 (1950) 27-39. — G. Papasogli, *S Maria Anna di G.*, Roma 1950.

Al nome del fiore di Quito sono intitolate le **Suore della S. M. di G.**, congregaz. relig. femminile di diritto pontificio fondata nel 1873: casa general. in Riobamba. Nel 1942 contava 220 religiose (di cui 17 novizie), in 18 case (di cui 1 di noviziato).

MARIANNE, CAROLINE, MARSHALL (Isole). Il vicariato ap. di questo nome (oggi non esiste più: v. sotto) era il risultato dell'unione (1933) del vicariato delle *M. e Caroline* e di quello delle *Marshall*, il primo dei quali a sua volta (1911) aveva ricevuto la prefettura delle *Caroline* con quella delle *M.* staccandosene, però, da quest'ultima, l'is. di Guam, eretta in vicariato a sè.

L'evangelizzazione delle M. — scoperte e colonizzate dagli Spagnoli — fu intrapresa e quasi condotta a termine dai Gesuiti spagnoli, passati là dalle Filippine, con a capo il p. De Sanvitores (1668 approda a Guam), che fu poi massacrato (1672) dagli indigeni. Interrotta, la missione in seguito fu ripresa dagli stessi Gesuiti e, dopo la loro soppressione, dai Recolletti e dal clero secolare. Le Caroline furono pure evangelizzate, ma con assai minor fortuna, dai Gesuiti, a cominciare dal 1740: tra i missionari uccisi v'è pure l'italiano p. Cantova. Le Marshall furono evangelizzate solo sulla fine del sec. XIX dai missionari del S. Cuore, con molte difficoltà e con scarsi risultati.

Le vicende coloniali e la guerra europea incisero notevolmente sulla vita di queste missioni. Dopo il passaggio delle isole alla Germania (1899), i Cappuccini tedeschi sostituirono alle Caroline (dal 1904) i Cappuccini spagnuoli e alle M. (1907) i Recolletti spagnoli. Ma, occupate le isole dal Giappone durante la prima guerra europea, i miss. tedeschi furono scacciati o internati, e, a guerra finita, sostituiti dai Gesuiti spagnoli (1923), mentre le is. Saipan e Rota (delle M.) furono annesse al vicariato di *Guam*, retto dai Cappuccini, prima spagnoli e ora americani. Il 4-7-1946 le is. M. furono staccate dal vic. ap. delle M., Caroline e Marshall, e annesse al vic. ap. di Guam — Schmidlin, II, 183-184; III, 138. — Id., *Das deutsche Missionswerk der Gegenwart*, Münster 1929, 63-65. — AAS 1947.95-96. — La provincia di Andalusia della Comp. di Gesù pubblica a Cadice ogni anno *Carolinas. Anuario. Mision de las islas Carolinas, Marianas y Marshall.*

MARIANNHILL (*Religiosi Missionarii di M.*), Congreg. missionaria benedettina, fondata nel 1880 da Fr. Pfanner (v.).

MARIANO da Genazzano, agostiniano (1450-1498), entrato molto giovane nell'Ordine, non tardò a distinguersi per dottrina e virtù, sì che via via fu chiamato agli uffici più importanti, sino al generalato (14 maggio 1497). Papi e principi gli affidarono difficili e delicate missioni. Era intimo di Lorenzo il Magnifico. È molto lodato dai più illustri del suo tempo, in particolare dal Poliziano, che ne ambirono l'amicizia: tra essi sono pure dei savonaroliani, per es. Pico della Mirandola. Morì a Sessa.

Fu religioso osservante e superiore pieno di zelo. Eresse conventi in Firenze. Da Alessandro VI ottenne per gli Agostiniani l'ufficio di sacrista di S. Santità. Si disse a torto che fra M., lodato come uno dei primi predicatori del suo tempo, fosse artefatto e tendente al profano: i pochi scritti rimastici di lui lo mostrano fermamente aderente al carattere sacro della predica, lontano dall'aridità dottrinaria dei suoi contemporanei, tutto inteso a inculcare la santità delle buone opere. E risultano storielle le affermazioni emesse da qualche scrittore, per mostrarne il malanimo contro il Savonarola (v.). Pare oggi potersi legittimamente affermare che l'aspro contrasto fra lui e il domenicano fu promosso dai savonaroliani: e alla base bisogna porre una predica dell'agostiniano (8 dicembre 1484) al monastero delle Benedettine, detto delle Murate di N. Donna, ove difende l'Immacolata Concezione. — David A. Perini, *Un emulo di Fr. Girolamo Savonarola. Fra M. da G.*, Roma 1917. — G. Calogero, *Gli avversari religiosi di G. Savonarola*, Roma 1934. — V. Rossi, *Storia letteraria d'Italia. Il Quattrocento*, Milano 1938, p. 351. — Cherubelli, *M. da G.*, in *L'Oss. Romano*, 4-II-1942.

MARIANO da Rocca Casale (L'Aquila), O.F.M., vener. (1778-1866). A 24 anni entrò fra i Minori (professò il 3-IX-1803): umile frate laico, cuoco, ortolano, questuante e, per più di 40 anni, portinaio del convento di Civitella (ora Bellegra, Roma), condusse vita tanto semplice quanto virtuosa, che gli guadagnò la fama di santità. Già nel 1871 si iniziavano i processi locali per la sua beatificazione. Il 3-V-1927 fu riconosciuta l'eroicità delle sue virtù: AAS 15 (1923) 292-95. — *Compendio della vita del ven. fr. M. da R. C.*, Roma 1925.

MARIANO di S. Salvatore, nome in religione di Fidler Andrea (v.).

MARIANO Scoto: 1) *Mael-Brighte* (= servo di Brigida), n. in Irlanda nel 1028, monaco nel 1052 (assunse allora il nome di M.), venne pellegrino (1056) sul continente come tanti altri suoi connazionali (*Chron. ad a. 1078 = 1056*, PL 147, 786 A). Lo troviamo poi nel monastero irlandese di S. Martino a Colonia (1056-58).

Si fece ordinare prete (1059) nella basilica di S. Chiliano a Würzburg (*Chron. ad a. 1081=1059*, PL 147, 786). Visse poi recluso a Fulda (1059-69) e infine recluso a Magonza (1069-1082), dove fu trasferito per ordine dell'abbate di Fulda e del vescovo di Magonza. Quivi morì (1082), lasciando un *Chronicon* che va da Cristo al 1081 (PL 147, 623-794, da *Mon. Germ. Hist. Script.* V, con introduz. di G. Waitz), continuato da altre mani fino al 1107. Se ne conserva l'autografo nel cod. Vat. pal. 830 (cf. G. Waitz in PL 147, 601-04).

2) *Muiredach* († c. 1081), abbandonata l'Irlanda sua patria (c. 1067), « pro remedio animae » (*Vita*, I, 1) si fece anch'egli pellegrino sul continente, diretto verso Roma. Si fermò per alcun tempo presso Bamberga, indi a Ratisbona (c. 1072) trovò il compatriota Murcherat che viveva in reclusione (*Vita*, III, 1). L'accoglienza che vi ebbe e i consigli di Murcherat lo indussero a trattenersi in Ratisbona, dove visse recluso e poi fu abbate del Weih-St-Peter. Egli e i suoi compagni diedero così origine a una Congregazione benedettina detta impropriamente « scozzese » (*Schotten-congregation*) perdurata, con qualche interruzione e attraverso varie peripezie, fin quasi ai nostri giorni, il cui superiore generale era l'abbate del monastero di S. Giacomo di Ratisbona (Un compagno di viaggio di M., Giovanni, per amore di vita eremitica, lasciò la Baviera, scese la valle del Danubio, passò a Melk e infine si recluse fino alla morte a Gottweig nella marca austriaca).

M., valente calligrafo, « per i suoi fratelli stranieri » trascrisse e annotò le lettere di S. Paolo (cod. 1247 della Libreria imperiale di Vienna, autografo: ed. e vers. di W. Stokes, *The oldirish glosses at Wirzburg and Carlsruhe*, London 1887; descrizione di Waltenbach, *Un autographe de Mar. Scottus*, in *Rev. celtique* I [1870-71] 262 ss, e di O. Dörr, *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland* [1934] 127 ss).

M. è venerato come Santo. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 9, p. 561-72, con *Vita* scritta da un monaco irlandese di Ratisbona.

MARIANO lettore e Giacomo diacono, SS., martiri in Numidia durante la persecuzione di Valeriano (c. 259). L'autore della *Passio* — compagno dei martiri (anzi, parente di Giacomo), arrestato con loro e poi, non si sa come, sfuggito allora al supplizio — scrive per desiderio espresso dei martiri ad edificazione dei fedeli. Furono arrestati a Mugnas presso Cirta (Costantina), interrogati, torturati, infine decapitati a Lambaesis, in una valle presso un fiume e buttati nel fiume, due giorni dopo il martirio di Agapio e Secondino. (Giacomo aveva sofferto anche durante la persecuzione di Decio). Il Martir. Rom. (Brux. 1940, p. 164 n. 3 e 161 n. 3) li ricorda al 30 aprile: il Mart. Geron. (Brux. 1931, p. 220 e 233) al 30 aprile e 6 maggio. Ma la vera data del martirio è il 6 maggio, fissata anche nel calendario cartaginese. Il loro culto si estese fino in Italia, specialmente a Gubbio dove sono venerate le loro reliquie (traslazione, 10 maggio): non si sa come vi siano pervenute. — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) 745-49. — La *Passio* fu nuovamente edita da P. Franchi de' Cavalieri, *La « Passio S. Mariani et Jacobi »* in « Studi e testi » III, Roma 1900. — A. Dufourcq, *Etude sur les « Gesta martyrum » romains*, I (Paris 1900) 67 ss. — H. Delehaye, *Les passions des martyrs, et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, p. 78 ss. — Id., *Les origines du culte des martyrs*, ivi 1933², p. 382 s. — Tillemont, IV, 215-20. — P. Allard, *Les dernières persécutions du III s.*, Paris 1887, p. 130-34. — S. Agostino, *Sermo 334*, PL 38, 1288-98.

MARIASTEIN (*Beata Maria Virgo ad Petram*), abbazia benedettina e celebre santuario svizzero del cantone di Solothurn. Originariamente la comunità abitava in Beinwil, ma nel 1648 si trasportò a M. Soffrì molto, sotto la Rivoluzione francese, e nel 1874 fu soppressa dalla persecuzione del Kulturkampf. La comunità, dopo varie peregrinazioni, si stabilì a Bregenz. Continuò sempre però ad amministrare il santuario, che ancor oggi è meta di con-

tinui pellegrinaggi ed ha interessanti monumenti artistici. — L. H. Cottineau, II, col. 1748. — L. Eschle, *Unsere liebe Frau im Stein in Wort u. Bild.*, Solothurn 1896. — N. Widmer, *Il III centenario del pio pellegrinaggio di M.*, in *L'Illustr. Vat.*, 1936, p. 907-09.

MARIAVITI (da *Mariae vitam imitari*, canone morale dei M.), setta religiosa sorta nella Polonia russa sulla fine del sec. XIX per opera della visionaria Felicia (Maria Francesca) **Kozlowska** (1862-1922), che pretendeva di aver avuto in visione dal cielo la missione di restaurare il mondo, e del sacerdote scomunicato Jan **Kowalski** (n. 1873), il quale redasse gli statuti e, dopo la morte della fondatrice, resse la setta in qualità di « arcivescovo ». Accolti nell'unione di Utrecht (Kowalski fu consacrato vescovo dall'arciv. Gul di Utrecht), favoriti dai « vecchi cattolici » (che poi nel 1924 li ripudiarono), forse sostenuti per ragioni politiche dal governo russo, ebbero notevole diffusione fino a contare nel 1911 c. 200.000 seguaci; in seguito decaddero rapidamente sia per il loro disgustoso fanatismo verso il fondatore (creduto incarnazione dell'arcang. Michele) e la fondatrice (la « piccola madre », « simile alla madre di Dio », « sposa dell'Agnello e moglie di Cristo », che si credeva presente nell'Ostia consacrata, senza la cui intercessione non si poteva ottenere la salvezza . . .), sia per gli scandali sorti in seno alla setta (ammettevano, tra l'altro, le « mistiche nozze » tra sacerdoti e suore mariavite; i figli nati da esse erano immuni dal peccato originale): sia per le ripetute condanne del S. Uffizio (1904, 1905, 1907). Verso il 1940 contavano c. 50.000 membri, con arcivescovo, tre vescovi, una trentina di sacerdoti e mezzo migliaio di suore.

Professano le tre Regole francescane (la I per i preti vescovi e arcivescovo, la II per le suore, la III per i fedeli). La loro dottrina, affine a quella dei vecchi cattolici, si distingue per lo speciale culto a Maria SS. e all'Eucaristia, e per uno spiccato quietismo: per ottenere la salvezza basta pregare lo Spirito S., fare i voti di castità, di povertà, di obbedienza assoluta al capo della setta; da ultimo i M. finirono per ripudiare anche il sacramento della penitenza. — K. Gajowski, *Die Mariawiten Sekte*, Krakau 1911. — M. Niwinski, *Les mariavites en Pologne*, in *Rev. apol.* 54 (1932) 570-80. — *Civ. Catt.* 1909-I, p. 363-69; 1909-III, p. 749 s; 1909-IV, p. 732-38; 1911-I, p. 731-36. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1942², p. 283 s, nota 4, e in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 922 s.

MARIAZELL, nell'alta Stiria, dioc. di Seckau, villaggio di c. 2000 abitanti, famoso per il suo santuario mariano, il più antico di tutta l'Austria, visitato ogni anno da c. 300.000 fedeli. Fu fondato come cella (*Zell*) dai Benedettini di S. Lambrecht.

La costruzione della chiesa si pone al 1157 (da questa data si contano i centenari), ora al 1200 (iscrizione che si legge sul portale), ora alla seconda metà del sec. XIII. È certo che M. già esisteva tra il 1200 e il 1240. Nel 1266, nella chiesa dedicata alla Madonna, si concluse un arbitrato in cui M. veniva assegnata al monastero di S. Lambrecht e si fissavano i confini di proprietà fra i monasteri di S. Lambrecht e di Lilienfeld. In seguito M. fu eretto in parrocchia autonoma, staccata da quella di Aflenz. È incerta la ragione che ne fece un sì celebre santuario. (Una tradizione narra che un monaco di S. Lambrecht, sorpreso dall'uragano mentre trasportava la statua della Madonna al di là del Seeberg, riuscì prodigiosamente, attraverso la fenditura di una roccia, a raggiungere il luogo dove poi condusse vita santa: la sua cella — *Zell* — divenne meta di pellegrinaggi. Secondo un'altra tradizione il conte Enrico di Mähren fece costruire una cappella a M. in ringraziamento della prodigiosa guarigione di sua moglie ottenuta da Maria. Secondo una terza versione, la chiesa di M. fu costruita e adornata da Ludovico I il grande, re d'Ungheria, per ringraziare M. che gli aveva ottenuto la vittoria sopra i Bulgari). Già l'arcivesc di Salisburgo Federico concesse ai pellegrini che visitavano la Chiesa l'indulgenza di 40 giorni, cui, pochi anni dopo (1345), s'aggiunse l'indulgenza papale di 100 giorni.

La rinomanza di M. crebbe di molto quando il duca Alberto II, fatto costruire un altare in onore della Madonna, concesse all'abate Giovanni di S. Lambrecht il diritto di stabilire a Zell un mercato, al quale vennero trasferiti tutti i diritti del mercato di Kindberg in Mürstal. Così M., alla confluenza di tre strade principali della regione, divenne un grande centro religioso mentre diveniva un grande centro commerciale. Sotto l'abbate Enr. Moyked (1419-55), vennero ricostruite e difese le strade, allora infestate dagli ussiti, e il re Sigismondo prese sotto la sua protezione (1429) la città e il santuario.

Ogni generazione contribuì all'abbellimento del santuario. La statua della Madonna col Bambino, in legno di tiglio colorato, è del sec. XIII. Ludovico d'Ungheria (1380-96) fece costruire la « cappella della grazia » e le donò il tesoro. Della fine del sec. XV è la torre gotica della basilica e l'antica chiesa (poi sommersa dalle aggiunte barocche) costruita dai monaci Corrado e Giovanni Tryester di S. Lambrecht (è ancor visibile il « rilievo del timpano » della porta principale). I pellegrinaggi, diradati nel 1530-70 per le guerre e le epidemie, si moltiplicarono nel sec. XVII, quando M. divenne uno dei più importanti centri dell'Austria. La chiesa fu allora quasi del tutto trasformata dal barocco, sotto l'abbate Bened. Pierin di S. Lambrecht. Nel periodo illuministico i poteri civili ostacolarono lo svolgimento dei pellegrinaggi e delle cerimonie e incamerarono i beni del santuario. Lo spaventoso incendio del 1827 distrusse gran parte della chiesa, che, fatta una colletta in tutto l'impero, fu ricostruita (1830). Nuovo incremento ebbe M. quando fu collegata con ferrovia a St-Polten. Nel 1908 la chiesa veniva elevata alla dignità di basilica papale e la statua della Madonna veniva incoronata dal nunzio apost. a Vienna mons. Granito Pignatelli di Belmonte.

La devozione a M. fu fatta oggetto anche di un bel film austriaco *Das Tor zum Frieden* (= la porta della pace).

M. è officiato dai Benedettini di S. Lambrecht, coadiuvati dai Benedettini « scozzesi » di Vienna. — Rodler, *Gesch. u. Beschreibung der Gnadenkirche M. in Steiermark*, Mariazell 1907. — A. Krause, *Benedikt. Walfahrtsstätten*, in *Benedikt. Monchtum in Oesterreich*, Wien 1949. — O. Wonisch, in *Ecclesia* 1952, p. 186-90. — F. Jantsch, *M. Das Heiligtum der Gnadenmutter Osterreichs*, Gratz u. Wien 1952.

MARIENBERG (*Mariae montanum, Montis S. Mariae in valle venusta*), abbazia benedettina nel Tirolo. Primitivamente fu fondata a Vintschgau nel 1090, ma poi si trasferì a M. nel 1146. Fu soggetta a molte peripezie, devastazioni, incendi. Fu soppressa nel 1807 dal governo Bavarese, ma nel 1816 fu ricostituita la comunità e vi dura ancora. Fece parte della Congregazione Sveva, poi di quella Austriaca, e oggi è aggregata alla Congr. benedettina Elvetica. Nel passato produsse uomini eminenti per scienza. Oggi conta una trentina di monaci con 4 parrocchie alle dipendenze. — L. H. Cottineau, II, col. 1750–51. — Fr. Huter, *Mit Papsturkunden gegen Vogt u. Bischof*, in *Rev. d'hist. suisse* 30 (1950) 497–529 (le lotte sostenute dal monastero con l'aiuto di bolle falsificate).

MARIENSTATT (*Locus S. Mariae*), abbazia cistercense nella Germania, fondata prima a Kirburg e poi trasferita a M. nel 1222–27. Soffrì molto nelle lotte religiose della Riforma e poi da parte degli Svedesi nel 1625. Qualche anno dopo però si rilevò e potè prosperare per un certo tempo. Negli anni della Rivoluzione francese ebbe nuove devastazioni e nel 1803 fu secolarizzata. È importante per l'arte: gli edifici monasteriali sono in stile Rinascimento, la Chiesa è uno dei più antichi esemplari gotici della Germania. Dal 1888 è riabitata: conta una trentina di monaci dediti alla cura pastorale e all'insegnamento. — L. H. Cottineau, II, col. 1755–56. — G. Wellstein, *Die Cistercienserabtei M. in Westerwalde*, Marienstatt 1907. — *L'abbazia cistercense di M. e le sue vicende secolari*, in *L'Illustr. Vatic.* 9 (1938) 202–04.

MARIENTHAL (*Vallis S. Mariae*), presso Helmstedt (dioc. di Halberstadt), antica abbazia dei Cistercensi (filiazione di Altenberg), fondata (1143) dal conte palatino di Sassonia Federico II. Nel 1569 passò ai protestanti.

Con lo stesso nome sorge tuttora presso Ostritz, una abbazia delle Cistercensi, fondata nel 1234 dalla regina Cunegonda di Boemia. Fu un punto di appoggio nella lotta contro il protestantesimo. Soffrì molto nella guerra contro gli ussiti. Gli edifici attuali sono di stile barocco. Conta circa 60 monache, che si dedicano anche all'educazione della gioventù. — L. H. Cottineau, II, col. 1756. — Per altri monasteri omonimi, v. *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 944–46

MARIETA (*de*) Giovanni, O. P. nato a Vitoria. Oltre a biografie di uomini illustri, scrisse: una *Historia ecclesiastica de España* (Cuenca 1596), che comprende tutte le notizie potute raccogliere sulla vita, l'eventuale martirio e i miracoli dei Santi spagnoli, con notizie sulla Chiesa spagnola, particolarmente sui concili; un *Catalogo* di tutti gli arcivescovi . . . di Toledo (1600), che va da S. Eugenio ai suoi tempi. Mancando di spirito critico, contengono molti errori e leggende. — H. Hurter, *Nomenclator*, III², col. 554 s.

MARIGNOLLI (*Marignola*) Giovanni, O.F.M. († 1359), n. a Firenze sulla fine del sec. XIII, insegnò a Bologna, fino a quando, nominato legato papale (bolla del 31–X–1338), partì nel dicembre 1338, verso la corte del gran Kan di Cina (salpò da Napoli probabilmente al principio dell'aprile 1339).

Raggiunta la reggia di Ushec, Kan dei Tartari, riorganizzò la missione di Kiptriak. Verso la fine del 1341 prese la via per Kanbalik, ove arrivò nella prima metà dell'ag. 1342: parato di splendide vesti sacerdotali, preceduto dalla croce inalberata tra lumi e incensi, accompagnato da 32 persone, si presentò, al canto del « Credo », al gran Kan (19-VIII–1342), il quale riverente ricevette la benedizione. A Pechino abitò nel palazzo imperiale; i principi lo servirono. Lavorò indefessamente, continuando l'opera dei precedenti missionari italiani. Nel 1352 era ad Avignone con lettere del gran Kan per Innocenzo IV, che ne ebbe grande gioia. Il M. fu poi cappellano alla corte di Carlo IV e dal 1354 vescovo di Bisignano in Calabria, ma visse quasi sempre alla corte di Carlo IV di Praga. Tra il 1355 e il 1359 scrisse il *Chronicon Bohemorum*, dall'inizio del mondo ai suoi tempi (ed. I. Turler in *Fontes rerum Bohemicarum*, III, Praga 1882, p. 492–604), in cui inserì una relazione diffusa, strana ma interessante, dei suoi viaggi apostolici che lo portarono dall'Italia alla Cina, all'India, nel Ceylan, a Giava (rimase ignorata fino al 1768; estratti a cura di A. Van der Wingaert, in *Sinica franciscana* I, Quaracchi 1929, p. 513–60, con prolegomeni). — Enc. It., XXII, 321 *b*. — Marcellino da Civezza, *Storia delle Miss. Franc.* vol. III. — Id., *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, p. 372. — Golubovitch, *Bibliot. biobibliografica della Terra Santa e dell'Oriente cristiano*, IV, Quaracchi 1923, p. 271–96. — G. Mormino, *G. de M. in Cina*, in *Prove armate*, 21 giugno 1942. — L. Oliger, *De anno ultimo vitae Fr. Joan. de M.*, in *Antonianum* 18 (1943) 29–34. — M. A. Habig, *M. and the decline of medieval missions in China*, in *Franciscan Studies* 26 (1945) 21–36. — M. D'Elia, *I primi albori della luce cattolica in Cina*, in *Civ. Catt.*, 1940-IV, p. 292 ss.

MARILLAC (*de*) in *Legras*, Luisa, S. (1591–1660), confondatrice, con S. Vincenzo (v.), delle ***Figlie della Carità***.

Nata a Parigi il 12 agosto, da antica e nobile famiglia dell'Alvernia (suo padre Luigi era signore di *Les Ferrières*), rimase presto orfana della madre Margherita Le Camus. Il padre si risposò: la nuova sposa, già madre di 4 figli, non parve abbastanza tenera per Luisa, la quale fu collocata presso le domenicane di Poissy sotto la guida di un' altra Luisa de M., zia del padre. La fanciulla ebbe precoce desiderio di farsi religiosa, inclinando al Carmelo, di cui veniva introdotta la riforma anche in Francia. Ma il direttore spirituale la trattenne; verso i 12 anni, richiamata a Parigi fu affidata a una pia maestra, da cui ebbe eccellente istruzione anche nell'arte della pittura. Mortole il padre (1604) e affidata alla tutela del piissimo zio Michele, si indusse a sposare (1613) Antonio Le Gras, segretario della regina Maria de' Medici, nobile per nascita e per virtù cristiane, assecondando i desideri dei parenti.

N'ebbe un figlio che non corrispose troppo alle sue cure. Intanto si esercitava anche nella carità verso i poveri. Incontratasi con S. Francesco di Sales (v.), fu da lui affidata a mons. Camus, vescovo di Belley, che a sua volta l'indirizzò al *Signor Vincenzo* de' Paoli, il grande apostolo della carità.

Ella era rimasta vedova da poco (1625), e fatto il voto di vedovanza, intendeva consacrarsi interamente al bene; sotto la direzione del Santo fece grandi progressi verso la semplificazione della vita.

spirituale e la sua maggior concretezza, diventando la miglior collaboratrice di S. Vincenzo de' Paoli (v.) e quasi la sua emula.

Il Santo, ancora parroco del piccolo borgo Châtillon les Dombes nella Bresse, aveva istituito (1617) una confraternita di pie signore, ***Dame della Carità***, incaricate di ricercare i bisognosi, di visitare i malati a domicilio e negli ospedali (Dame visitatrici), di raccogliere e di distribuire i soccorsi, organizzando l'opera di assistenza in modo razionale, regolare, periodico. Queste « Confraternite » o « Compagnie » di « dame della carità », che amavano chiamarsi « serve dei poveri », si moltiplicarono splendidamente in Francia e fuori, diventando ben presto un imponente movimento mondiale. In quest'opera il Santo ebbe valida collaboratrice la M., anima ardente di fede e di carità, mente saggia ed equilibrata. Diretta dal Santo, fu presidente di una delle prime Compagnie di Parigi, visitatrice vigilante instancabile delle Compagnie sparse nelle province, fondatrice di nuovi nuclei, ella stessa dando esempi mirabili di carità verso tutte le specie di bisognosi in tutte le opere di misericordia materiale e spirituale (compilò anche un catechismo per i più rozzi), meritando di essere considerata la prima *dama della carità* non già in ordine di tempo, bensì per l'autorità di cui fu rivestita, per l'eccellenza delle sue doti e per la fama di santità di cui, ancor vivente, era circonfusa.

Ai due Santi apparve ben presto che l'istituzione delle dame era minacciata da gravi difficoltà: quelle signore non avrebbero potuto adeguatamente rispondere ai bisogni, sia perchè erano occupate dalle cure domestiche, sia perchè i loro mariti mal tolleravano che esse si esponessero ai pericoli del contagio negli ospedali, sia perchè non si poteva pretendere da nobili signore che si piegassero facilmente ai più umili uffici dell'assistenza a poveri e a malati; avveniva infatti che esse si facessero sostituire dalle proprie domestiche, il cui compito mercenario non rispondeva ai fini dell'associazione. Vincenzo, Luisa e le stesse dame decisero allora di valersi dell'opera di fanciulle e vedove povere, prive della dote richiesta per l'ingresso nella vita religiosa, che abbondavano nelle campagne. Ne raccolsero alcune e le chiamarono in città come coadiutrici delle dame.

L'esperimento non fu del tutto soddisfacente: la maggior parte di esse non perseverò. Era necessario dare ad esse una educazione appropriata e una disciplina regolare mediante una vera vita religiosa in comune. Alcune di esse furono riunite in comunità religiosa cui fu data come educatrice e superiora la M., la più commendevole fra tutte le dame. Così nacquero in Parigi le ***Figlie della Carità di S Vincenzo de' Paoli***, o « serve della carità », « serve dei poveri », « figlie della carità ». Permettendo S. Vincenzo, la M. si consacrò in perpetuo, con voto, all'incremento della società, il 25-III-1634, giorno ancor oggi celebrato come data di nascita dell'istituto. Nel 1638 la M. con le sue prime suore pronunciava i voti semplici di povertà, di castità, di obbedienza e di servizio dei poveri, rinnovati poi il 25-III-1642. Sotto l'impulso della M., superiora dal 1633 fino a morte, le Figlie della carità ebbero una meravigliosa espansione anche fuori di Francia, più di qualsiasi altro istituto religioso femminile o maschile. Si dedicarono a tutte le opere vincenziane e, oltre alla cura dei malati poveri a domicilio e negli ospedali, si assunsero e assolsero altri nuovi compiti di carità e di misericordia, come raccogliere, allevare, mantenere, educare orfani, derelitti, vecchi, consolare i carcerati, assistere i condannati alla galera, i soldati in guerra... È incredibile quanto il mondo debba a queste umili Figlie della carità. Le quali contano tra le loro glorie anche eroiche « vittime della carità », come Margher. Naseau, Barbara Angiboust, Marta d'Auteuil, Giovanna d'Almagne, Margher. Lauraine, Maria Giuseppa, Suor Andreina, che lo stesso S. Vincenzo ammirava quali sante. Dal 1638 alla sua morte, Luisa ne fu la superiora, madre, modello, sempre eroicamente attiva nonostante la fragilità della salute. Crescendo il numero delle reclute, si dovette da Parigi uscire a La Chapelle, villaggio vicino, per ambienti più vasti. Un'altra casa fu aperta da lei a Angers nell'ospedale di S. Giov. Nel 1641 si dovette fare altro trasloco della casa madre al sobborgo di St Denis. Qui, durante i torbidi della Fronda, furono soccorsi ogni giorno migliaia di affamati e miserabili. Le autorità ecclesiastiche e civili plaudivano.

S. Vincenzo redasse poi le costituzioni dell'istituto che vennero approvate dall'arcivescovo. La M. volle che le Figlie della carità vivessero sotto la dipendenza dei « Preti della Missione » (v. Lazzaristi), che era il ramo maschile dell'esercito della carità creato da S.° Vincenzo.

Colpita da grave morbo nel 1656, la M. si ristabilì un poco, ma ricadde in letto il 4-II-1660, e si spense santamente il 15-III-1660. Il suo corpo fu tumulato nella cappella della Visitazione in S. Lorenzo. Dopo varie traslazioni fu collocato (1824) nella casa madre di Parigi, detta « Seminario », presso l'altare della chiesa dove, 6 anni dopo, la Vergine apparve a Cater. Laboure (v.).

Iniziati i processi a Parigi nel 1886 e introdotta la causa a Roma nel 1895, la M. fu beatificata il 5-V-1920 e santificata l'11-III-1934: AAS XXVI (1934) 609-21. La sua festa è inserita nel Martirologio Rom. al 15 marzo: AAS XL (1948) 125. — Cf. anche AAS XI (1919) 136-38, 326-28; XII (1920) 230-34; XXV (1933) 495-98.

Le ***Figlie della Carità*** attorno al 1940 ammontavano a ben 43.325, di cui 41.925 a voti privati, con 1400 novizie, distribuite in 3855 case (30 di noviziato) comprese in 33 province (*Statistica*, della S. Congreg. dei Rel., Roma 1942², p. 70).

Le ***Dame della carità***, poi, nel 1934 noveravano più di 300.000 associate sparse in tutto il mondo; oltre 30 milioni furono spesi nel 1933 a sollievo dei miseri, senza tener conto delle offerte segrete anonime delle visitatrici; per l'Italia più di 52.000 associate, con 9000 Dame visitatrici, oltre 50.000 famiglie povere assistite, circa 563.000 visite compiute a domicilio, più di 5 milioni di erogazioni, più di 500 Compagnie della carità in 157 diocesi. Per altre notizie sulle Dame della carità v. Vincenzo de' Paoli.

Bibl. — Arthur Loth, *S. Vincent de Paul et sa mission sociale*, Paris 1881. — Abbate Coste, *S. Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, Paris 1917. — Eug. Tavernier, *Un tricentenaire. S. Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, in *Correspondant*, 25-X-1917. — *S. Vinc. de' P. e la sua prima istituz. di carità* [le Dame della Car.], in *Civ. Catt.*, 1917-IV, p. 536-48. — Léonce

Celier, *Le Filles de la Charité*, Paris 1929. — E. de Broglie, *La Bienh. L. de M.*, Paris 1920. — P. Coste, *La Bienh. L. de M., glanes spirituelles*, ivi 1925. — P. Renaudin, *Les Filles de la Charité*, Paris, s. d., in *Biblioth. catholique illustrée*. — L. Daydi, *S. L. de M.*, Barcellona 1934, con illustr. — Gli scritti della S., specialmente le *Lettere*, furono raccolti dal Gobillon nel 1676 e, al nostro tempo, da P. Coste, il quale, nel grande quadro della vita di S. Vincenzo de' Paoli, intitolato *Il Signor Vincenzo* (traduz. di T. Casini, Roma 1934, 3 voll.), ha interessanti capitoli sulla Santa, specialmente cc. XI e XX del vol. I. — L. Déplanque, *S. Vincent de Paul et S Louise de M. Leurs rélations d'après leur correspondance*, Paris 1936. — M. V. Woodgate, *L. de M. the first Sister of Charity*, Dublin 1942. — Id., *St L. de M. foundress of the Sisters of Charity*, St-Louis 1942. — J. Christophe, *S. L. de M.*, Paris 1943. — M. Flixton, *S. L. de M. L'aspect social de son oeuvre*, Paris 1953 (tesi di laurea). — Discorso del card. Tedeschini (*L'Osserv. Rom.* 24 apr. 1934) per la benedizione della statua della M. da collocarsi, come fu collocata, nella basilica di S. Pietro a Roma.

MARIN Michelangelo, dei Minimi (1697-1767), n. e m. a Marsiglia. Nell'Ordine insegnò filosofia e teologia. Fu zelante e illuminato direttore d'anime nello spirito di S. Ignazio e di S. Francesco de Sales. All'educazione delle anime consacrò romanzi costruiti con intenti ascetico-morali (alcuni dei quali ebbero buona fortuna), una opera di apologetica (*Le baron de Van Hesden ou la république des incrédules*, Toulouse 1762, 5 voll.), delle *Lettres ascétiques et morales* (Avignon 1769, 2 voll.) e una vasta compilazione agiografica (*Vies des Pères du désert d'Orient, avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique*, ivi 1761, 3 voll.; 1764, 9 voll.), ampiamente elogiata da Clemente XIII. Fu colto da morte mentre, per consiglio dello stesso Papa, si apprestava a raccogliere le vite dei martiri. — G. Roberti, *Disegno stor. dell' Ordine dei Minimi*, III (Roma 1922) 734 ss.

MARIN Pero, benedettino di Silos (sec. XIII), raccolse giorno per giorno (1232-1293) i racconti dei cristiani caduti in prigionia dei mori a Granata e in altre città e liberati per intercessione dell'abate del monastero di S. Domenico in Silos. Dell'opera, molto interessante, v. l'analisi di Jos. M. de Cossio, *Cautivos de moros en el siglo XIII*, in *Al-Andalus* 7 (1942) 49-112.

MARINA, Santa (sec. V). Secondo la tradizione, fu una vergine che il padre Eugenio, rimasto vedovo e già fattosi monaco, prese con sè in un convento presso Tripoli di Siria, ma ricorrendo al travestimento e chiamando la figlia col nome di Marino. Un giorno, in viaggio a mendicare, la figlia di un locandiere accusa M., che era in veste maschile di monaco, di averla resa madre. M. è allora scacciata dal convento e obbligata a custodire e nutrire il figlio illegittimo della locandiera. Accoglie la dura prova, in seguito alla quale vien riammessa al monastero, dove ella continua umilmente a servire i monaci, finchè con la sua morte si scopre il suo eroismo nel sopportare in silenzio l'infame calunnia.

Il suo corpo nel 1230 fu trasportato a Venezia; ma il suo culto era diffuso assai anche in altre città dell'Occidente. La Santa fu rappresentata alla porta del convento con un bambino in braccio, nell'affresco di Francesco da Volterra nel Camposanto di Pisa. Sul tipo di M. si elaborarono figure leggendarie e romanzesche come Pelagia, Eugenia, Eufrosina, Teodora, Apollinaria, ecc., delle quali alcunchè fu opinato trovarsi anche nel mito della papessa Giovanna (v.); il tipo del « monaco-fanciulla » verificato in M. trova qualche riscontro storico, ad es. in Ildegonda di Schönau (v.). Festa 16 agosto (presso i Greci), 18 giugno (presso i Latini), 17 luglio (traslazione a Venezia).

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 244 n. 5, 295 n. 6, 297 n. 2 (Margherita). — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 17, p. 278-288, col testo latino della *Vita*, la quale esiste anche nelle versioni greca, copta, araba, siriaca, tedesca e francese. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, *die* 12 *febr.*, col. 460. — Simeone Metafraste, *Vita S. Eugenii et Marinae filiae eius*, PG 115, 348-353. — H. Delehaye, *Leggende agiografiche*, Firenze 1910, p. 91-94 e 288-290. — *Analecta Bolland.* 10 (1891) 478; 11 (1892) 246-249 con una *Vita metrica*; 53 (1935) 401; 54 (1936) 392.

MARINA di Antiochia, S. v. Margherita di A., S.

MARINA di Escobar, ven. (1554-1633), n. a Valladolid da ricca famiglia, rinunciò al matrimonio per darsi a vita contemplativa sotto la direzione spirituale del celebre gesuita Luigi da Ponte (v.), suo conterraneo, che, avendola guidata per ben 30 anni, potè testimoniare della di lei vita mistica, simile a quella di S. Teresa e di S. Caterina da Siena, e delle visioni frequenti nelle quali le comparivano le SS. Gertrude, Brigida e Matilde. Nel 1582 M. raccolse intorno a sè delle religiose e costituì l' *Unione di S. Brigida*, realizzando in Spagna la riforma dell'Ordine di S. Brigida (v.), poi approvata da Urbano VIII nel 1629.

Dal 1599 M. svolse intensa attività di riforma religiosa anche all'esterno, in mezzo al clero e al popolo. — Acta SS *Jun.* II (Ven. 1742) p. 149, *in praetermissis*. La *Vita* fu composta dal ven. Luigi da Ponte e continuata dal padre F. Cachupin, provinciale dei Gesuiti di Castiglia, e dedicata a Maria Anna di Spagna: *La vida maravillosa de la Ven. Virgen doña M. de Escobar*, Madrid 664; essa fu poi ampliata da Michele Orenia, altro direttore di M. — L. de la Fecnte e A Pinto Ramirez, *Compendio de la vida de la Ven doña M de E.*, Valladolid, s. a.

MARINA Alcide, dal 1906 religioso della Congreg. della Missione (1887-1950), n. a Santimento (Piacenza), m. a Roma. Coronò gli studi di teologia, iniziati al Collegio Alberoni di Piacenza, con la laurea in teologia all'Apollinare di Roma (1910). Insegnante di storia ecclesiastica al Collegio Alberoni, vi restò fino al 1912. Quindi a Firenze si dedicava al ministero delle missioni al popolo, alla stampa e alle associazioni cattoliche. Durante la guerra 1914-18 fu ammirato cappellano militare; dopo Caporetto fu chiamato con altri cappellani a rianimare le truppe alla resistenza. Assegnato in seguito alle truppe ausiliarie in Francia (TAIF), vi stette fino all'armistizio.

Nel 1920 prendeva la direzione di *Ephemerides liturgicae*, nonchè della Pont. Accademia Liturgica. Nell'autunno 1921 passa a dirigere il Collegio Al-

beroni, dove assume anche l'insegnamento della teologia morale e pastorale. Il Collegio rifiorì: basti ricordare il risorto *Divus Thomas*, la collezione delle monografie alberoniane, la collezione « Caritas », la edizione italiana delle opere di S. Vincenzo, la settimana tomistica (1924), la ricostituzione della « Pinacoteca Alberoni », le celebrazioni centenarie del Collegio (1932).

Nominato visitatore provinciale della sua comunità (1932–36), si devono a lui l'organizzazione nazionale delle Dame della Carità, e la nuova Casa Pia S. Vincenzo di Siena per la formazione dei giovani aspiranti missionari. Il 17 marzo 1936 vien nominato arcivescovo di Eliopoli di Fenicia e delegato apostolico nell'Iran. Il 21 agosto successivo lascia Roma per l'Iran. Quivi per 9 anni svolse intenso apostolato, specialmente caritativo (in particolare si prodigò a favore dei c. 100 mila profughi polacchi, giunti dalla Russia in condizioni disperate).

Dopo la breve delegazione apost. svolta in Turchia (dal 18 aprile 1945 al 23 marzo 1947), è nominato nunzio apostolico nel Libano, ove dispiegò magnifica attività assistenziale (aiutando soprattutto i profughi palestinesi, v. Libano), e diplomatica, guadagnandosi la benevolenza di tutti.

Aggravandosi il male, che lo minava fin dai primi anni di vita in Oriente, ritornò a Roma (giugno 1950) aspettando, consapevole, sereno, abbandonato in Dio, la morte (17-IX-1950).

Anima grande, sostenuta da profonda vita interiore, servì la causa di Dio e della Chiesa in umiltà e ardore di spirito, in varietà e magnificenza di opere. — *Mons. A. G. M. Testimonianze* raccolte dai suoi confratelli, Roma 1951. — *L'Osserv. Rom.*, 15-IX-1951.

MARINARIO Antonio, carmelitano († 20–III–1570), n. e m. a Grottaglie (Otranto). Entrato nell'Ordine, insegnò teologia a Venezia, a Roma, a Napoli. Fu provinciale delle Puglie (per più di 30 anni), procuratore generale dell'Ordine (dal 1548), predicatore (1548–58) della regina di Polonia Bona Sforza ritiratasi a Bari. Al conc. di Trento recitò due notevoli discorsi: uno, pronunciato il 20-XII-1545 (IV dom. d'Avvento), sulla insufficienza della legge mosaica e sulla necessità della fede in Cristo: l'altro, pronunciato la IV domenica di Quaresima del 1546 o 1547, sulla necessità delle buone opere. Paolo Sarpi (v.), nella sua *Historia concilii Tridentini* gli attribuisce molti altri discorsi e lo accusa di parecchi errori protestanti. Già lo Sforza Pallavicini (v.) notava che questi discorsi di cui non v'è traccia, debbono essere una cattiva invenzione del Sarpi; del resto, se il M. avesse avuto simpatie per il protestantesimo, non si comprende come Calvino, negli *Acta synodi Tridentini cum antidoto* (1547), citando soltanto i due discorsi autentici, abbia attaccato il M. con tanta violenza.

Il M. lasciò ancora una dotta e utile *Consonantia Jesu et Prohetarum* (Ven. 1540, spesso ristampata anche col titolo ; *Concordia Veteris et Novi Testamenti*), dove mostra la realizzazione in Cristo delle antiche profezie, e un *commento all'epist. ai Romani* (ms. alla Bibl. Naz. di Parigi). — Ampia bibl. presso Anastase de S. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2478 s.

Era suo pronipote **Marinario Antonio**, carmelit. calzato (1605–1689), n. a Grottaglie, m. a Velletri. Entrato nell'Ordine (16-VII-1622), compì gli studi a Lecce, Napoli, Roma, ricevendo il dottorato e (8-IV-1628) il sacerdozio. Fu professore di teologia a Palestrina, poi di logica e metafisica all'università di Roma (aggregato, per privilegio di Urbano VIII, ai professori di teologia) e quivi decano, mentre ricopriva varie cariche nell'Ordine: priore del convento di Palestrina, provinciale della provincia romana (1636), 2 volte visitatore generale della provincia delle Puglie, provinciale titolare della Dacia. Il card. Franc. Barberini lo prese come suo teologo (1645) e lo fece vicario generale della diocesi di Ostia e Velletri. Il 7-II-1667 il M. era eletto vescovo titolare di Tagaste. Contro Giansenio (v.) scrisse: *In materia de gratia verus Augustinus* (Velletri 1669, 1677, 1679, 3 tomi), completato poi con *In materia de gratia et libero arbitrio juxta mentem Augustini* (Roma 1682). Per altri suoi scritti v. Anastase de S. Paul, *l. c.*, col. 2479 s.

MARINI (*De Marinis*) **Domenico**, O.P. (1599–1669), n. a Roma, m. ad Avignone, pregevole commentatore di S. Tommaso. Domenicano a Roma dal 1615, studiò a Salamanca e ad Alcalà. Insegnò successivamente a Tolosa, a Parigi (1629–30) e a Roma, ove fu reggente e poi priore della Minerva. Apprezzato uomo di governo, fu socio del generale Ridolfi (v.) e vicario generale dell'Ordine (1645–7). Eletto arcivescovo di Avignone (1648), promosse attivamente lo studio di S. Tommaso, fondando all'università due cattedre, di filosofia e di teologia tomista, affidate ai Domenicani. Scrisse un *Commento alla Somma* (Lione 1663–68) considerato dal Morgott uno dei migliori della seconda metà del XVII secolo. — Quétif–Echard, *Scriptores O.P.*, II, 627 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 16. — Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae*, Graz 1924, p. 14 s. — Morgott in *Kirchenlexikon*, VIII, col. 865. — E. Vansteenberghe in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2480 s.

MARINI Gaetano Luigi (1742–1815), archeologo, n. a S. Arcangelo, m. a Parigi, sacerdote. Fu prefetto dell'Archivio Vaticano e di quello di Castel Sant'Angelo, che poi trasportò in Vaticano. Fu anche presidente del Museo e dal 1800 primo custode della Biblioteca Vaticana. Condusse a termine la grande collezione dei *Papi diplomatici*; raccolse epistolari, collezioni, codici, e scrisse su argomenti varî di erudizione. Sua principale fatica fu la raccolta di iscrizioni cristiane che iniziò con grande amore e con notevole suo dispendio finanziario. Per le varie traversie della sua vita, il M. riuscì soltanto ad accumulare un ingente materiale (rimasto in gran parte ms.), che venne ordinato e completato da G. B. De Rossi (v.). La Bibliot. Vaticana possiede ben 131 voll. di suoi scritti (Vat. lat. 9020–9151, di cui 20 voll. di lettere con più di 200 corrispondenti, Vat. lat. 9042–62) e inoltre la sua corrispondenza con Zanetti e con Fantuzzi (Vat. lat. 10963, 10967). Il card. Mai scrisse dell'importanza eccezionale di quest'opera dovuta all'iniziativa del M., che in tutti i suoi lavori si dimostra ingegno chiaro e ordinato e uomo di singolare cultura. Accompagnò l'Archivio Vaticano a Parigi per ordine di Napoleone, ma non fu in tempo a consolarsi della restituzione al Vaticano del maltolto tesoro.

Bibl. — Parte della sua corrispondenza è pubblicata in *Mélanges d'arch. et d'hist.* 12 (1893) 453–71, 13 (1894) 61–151 (corrisp. con Isidoro Bianchi, a cura di

L. Auvray e G. Gonay). E. Carusi pubblicò, in « Studi e testi » 29 (Roma 1916), 60 lettere di G. M. al numismatico bolognese Guid'Ant Zanetti, dal 1777 al 1790; in « St. e testi » 82 (Roma 1938), 347 lettere allo storico Giov. Fantuzzi († 1799), del periodo 1772-96; e in « St. e testi » 83 (Roma 1940), *Appendici* ai due voll. precedenti delle *Lettere inedite di G. M.*, con *Due lettere a G. A. Zanetti. Lettere* [118] *di G. Fantuzzi a G. M. Prefazioni e indici.* — Tiraboschi, *Storia della letterat. ital.*, voll. III-VIII (v. l'indice generale) — M. Marini, *Degli aneddoti di G.M.*, Roma 1822. — A. Coppi, *Notizie sulla vita e sulle opere di mons. G. M.* Roma 1815. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2145-63. — Enc. It., XXII, 347 s.

MARINI (*De Marinis*) **Giovanni Battista**, O.P. (1597–1669), n. e m. a Roma, fratello di Domenico, domenicano a Roma dal 1613, studiò a Salamanca e ad Alcalà. Fu poi segretario della Congregazione dell'Indice (1628–50). Amico e difensore del generale Ridolfi (v.), ne seguì le tristi vicende sotto Urbano VIII. Eletto generale (il 57°) dell'Ordine (1650), brillò per santità di vita, dolcezza nel governo, zelo nel promuovere la riforma religiosa. Fu in polemica col gesuita T. Raynaud (v.). Contro la immacolata concezione di Maria raccolse *Testimonia de Conceptione* (forse non pubblicati: « scriptus fertur », dice Quétif-Echard). — Pacichelli, *Vita*, Roma 1670. — A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux O. P.*, VI, 1–85. — I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, p. 13, 116.

MARINI (*De Marinis*) **Leonardo**, O.P. (1509–1573), n. a Chio, m. a Roma, una delle più notevoli personalità del tempo. Entrato fra i Domenicani a Chio (nel mare Egeo), trasfigliatosi poi alla provincia lombarda, in essa insegnò e ricoprì varie cariche. Fu in seguito creato vescovo titolare di Laodicea da Giulio III (1550) e suffraganeo del card. Gonzaga di Mantova (1550–52), nunzio in Spagna (1553–55), arcivescovo di Lanciano (1560). Partecipò al terzo periodo del conc. di Trento (1562), ove brillò per scienza (cf. voll. VIII–IX degli *Acta Conc. Trident.*, passim). Stimatissimo dai legati, ebbe vari incarichi di fiducia (cf. *Diario* del Paleotto, in *Diaria. Acta* ... del conc. di Trento, ed. Goerresiana, vol. III, passim). Dopo la chiusura del concilio, andò nunzio in Germania e (1564) in Portogallo. Nel 1565 rinunciò alla sede di Lanciano e Pio V lo fece vescovo di Alba e visitatore apostolico dell'Italia settentr. A lui e ai confratelli Foscarari (v.), Foreiro (v.) fu affidata la compilazione del celebre *Catechismo* del concilio di Trento e la riforma del Breviario e del Messale romano. Esaminò e approvò le costituzioni dei Barnabiti (v.). — Quétif-Echard, *Scriptores O.P.*, II, 228–29. — Ughelli, IV, 293–298. — Pastor, *Storia dei Papi*, VII–VIII, v. indice. — P. Cherubelli, *Il contributo degli Ordini religiosi al conc. di Trento*, Firenze 1946, p. 19 ss.

MARINI Marco, canonico regol. del SS. Salvatore (c. 1542-1594), n. e m. a Brescia, insigne ebraista, detto il « Prisciano » della lingua ebraica. Oltre l'ebraico, conosceva l'aramaico, l'arabo, il greco, lo slavo. Per un decennio (dal 1568) fu interprete alla corte di Venezia specialmente per le lettere provenienti dalla Turchia, dalla Persia, dall'Egitto. Da Venezia passò a Roma, chiamatovi da Gregorio XIII, che lo fece censore dei libri stampati dagli ebrei. Fu abbate di S. Agnese sulla via Nomentana in Roma. Declinò alcune profferte di vescovati.

Tra le sue opere, sono ancor oggi assai utili: *Hortus Eden seu gramatica linguae sanctae* (Basilea 1580, Venezia 1585, 1593); *Arca Noë, seu thesaurus linguae sanctae novus* (Ven. 1593, 2 voll.); *Annotationes litterales in Psalmos* (Bologna 1748-50, 2 voll., a cura di G. L. Mingarelli, che vi prepose un profilo biografico del M.). È ancora pregiata è la sua edizione del *Talmud babylonicum* (Basilea 1580; Berlino-Francof. s. O. 1713-58², 12 voll.), coi commenti di Sal. Iarchi, Maimonide, Ascher, Tossafot, purgato secondo la mente del conc. di Trento. — G. Cavalieri, V. Garofali, *Biblioteca compendiosa degli uomini illustri della Congr. dei Canonici Reg. del SS. Salvatore Lateranensi*, Velletri 1836, p. 74–80. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 267. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VII–3 (Ven. 1796) 1044.

MARINI Nicolò, Card. (1843–1923), nativo di Roma, laureato « in utroque » alla Sapienza, fu sottosegretario al conclave di Leone XIII, cameriere segreto partecipante (1881), sostituto nella segreteria dei Brevi (1892), segretario della Segnatura sotto Pio X, uditore sotto Benedetto XV e poi cardinale il 4 dicembre 1916, primo segretario della nuova Congregazione « Pro Ecclesia Orientali » (1917), protettore e visitatore degli istituti orientali di Roma. Viaggiò moltissimo per studiare il problema dell'Oriente. Oltre la rivista *La donna italiana*, fondò nel 1896 il *Bessarione*, periodico per l'unione delle Chiese orientali, e nel 1899 *Il Crisostomo*, periodico di eloquenza sacra, che ebbe la durata di soli 5 anni. Alle sue istanze si deve la fondazione del Pontificio Istituto Orientale (*motu proprio* di Benedetto XV, del 25 ottobre 1917). Faceva parte della Commissione cardinalizia per gli studi storici.

Tra le sue opere son da ricordare: *L'Immacolata Concezione di M. V. e la Chiesa greca ortodossa dissidente*, Roma 1908; *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo*, Roma 1919; *Saggio di apologetica religiosa*, Roma 1901; *Impressioni in Oriente*, Roma 1914; e inoltre *Discorsi sacri* (1901–04), *L'estetica dello Stabat Mater* (Siena 1897, tradotto anche in francese), *Il valore scientifico delle moderne teorie intorno alla donna* (Roma 1887), *Ideali antichi, ideali nuovi* (Siena 1899), *Il divorzio al lume della ragione* (Roma 1906), *Protestantesimo e socialismo* (Siena 1891). — Cf. *Bessarione*, 27 (1923), I, p. I–XXXII.

MARINIS (*de*). v. Marini.

MARINO I, Papa. v. Martino II. M. I fu dai cronisti indicato come « Martino II », per somiglianza di nomi, ma il vero nome è Marino.

MARINO II, papa. v. Martino III. Per M. II lo scambio del nome con Martino è meno sicuro.

MARINO (San): diocesi. v. San Marino.

MARINO. v. Marini; Mario.

MARINO, Santo († c. 259), alto ufficiale dell'esercito, in Cesarea di Palestina al momento di essere eletto centurione fu scoperto cristiano. Esortato dal vescovo Teotteno a preferire il Vangelo alla spada, da lui benedetto andò incontro al martirio della decapitazione. Il suo corpo fu portato alla sepoltura, con grandi onori, dal senatore S. Asterio (v), o Astirio. Si era al tempo della persecuzione di Valeriano. Festa 3 marzo. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 83. — *Martyr. Hieron.*,

ivi 1931, p. 124. — *Synax. Eccl. Constant.*, p. 874. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 3, p. 224 s. — Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 15-16, PG 20, 676 s.

MARINO, vescovo ariano di Tracia, nel 386 successe a Demofilo sulla sede di **Costantinopoli** come capo degli ariani, ma fu ben tosto sostituito dagli ariani stessi con Doroteo di Antiochia. L'ambizione offesa spinse M. a separarsi dagli ariani per costituire una setta propria (con Doroteo M. si era guastato anche per la sciocca questione dottrinale se il Padre potesse chiamarsi Padre prima dell'esistenza del Figlio; Doroteo negava, M. affermava). I suoi seguaci si dissero *Goti* (perchè la setta annoverava molti Goti), e anche *Psatiriani* (perchè un suo corifeo, Teoctisto siro, faceva il pasticciere).

Quando Agapio, creato da M. vescovo di Efeso, si urtò con M., si staccò da lui, traendosi seco i Goti e originando la nuova setta ariana dei *Curciani* o dei *Piteci* (= scimmie). Queste beghe aprirono gli occhi a molti seguaci illusi, che ritornarono alla fede ortodossa. Dopo c. 35 anni di scisma, i psatiriani di Costantinopoli si unirono agli altri ariani, impegnandosi a tacere sulle questioni che li avevano divisi. In altre città lo scisma mariniano continuò. — Cf. Socrate, *Hist. eccl.* V, 12, 23 e Sozomeno, *Hist. eccl.* VII, 17; PG 67, 597, 645-48, 1468. — Teodoreto, *Haer.* IV, 4, PG 83, 421-25. — Tillemont, VI, 630-32.

MARINO di Griesstetten in Baviera, **Santo**, irlandese, prete e monaco di S. Giacomo in Regensburg sulla fine del sec. XI, uno dei tanti Irlandesi *sanctі cœles peregrini* sul continente (v. Mariano Scoto). È festeggiato col prete Zinnio e col laico Vimio. Nel 1689 avvenne l'elevazione delle loro reliquie. Festa 12 giugno. — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 12, p. 596 s.

MARINO, Eremita, S., detto anche *Amarino*, monaco del sec. VII, amico di S. Proietto vescovo di Clermont, con lui ricordato in *Martyrol. Rom.* (Brux. 1940, p. 35 n. 3) e in Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 25, p. 628-636. Cf. *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 61, 62.

MARINO e **Aniano** v. Aniano e Marino, SS.

MARINO e **Declano**, SS. Secondo un documento del sec. XV, furono compagni di S. Virgilio, missionario irlandese, sepolti presso Frisinga. Sembra che non siano da identificarsi, l'uno con *Aniano* e l'altro con *M. di Irschenberg*. Il loro sepolcro fu distrutto durante la guerra dei 30 anni.

MARINO e **Leo**, SS. Secondo la leggenda furono dalmati, dell'isola di Arbe, tagliatori di pietre, venuti in Rimini al tempo di Diocleziano per restaurare le mura della città. S. Gaudenzio, forse primo vescovo di Rimini, avendo udito ch'essi si facevano propagatori del cristianesimo, consacrò M. diacono e L. prete con la missione di predicare ai pagani. A causa della dimora di M. sul vicino monte Titano, M. vien considerato fondatore e protettore della omonima repubblica (v. San Marino), che ne festeggia la ricorrenza il 3 settembre come solennità liturgica e insieme civile. Già dal sec. V sembra che sul Titano esistesse una chiesa dedicata a S. Pietro, dove era venerato un S. M. Tra il sec. IX e X di questo ignoto M. si compilò la leggenda. Nel sec. IX la chiesa di S. M. aveva un abbate e provvisione di beni. Nel 1586 avvenne l'invenzione della tomba del Santo. Egli fu rappresentato da Giov. Lanfranco e da Pompeo Batoni (cf. Ricci, *La Repubblica di S. Marino*, Bergamo 1906, p. 45 e 81). — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 380. — Acta SS. *Sept.* II (Ven. 1756) *die* 4, p. 208-220; per S. Leo, *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 1, p. 46-51. — Ughelli, II, 844 e 854 s. — Lanzoni, II, 708-710. — Enc. It., XXX, 729.

MARINONI Giovanni, al secolo *Francesco*, **Beato** (1490-1562), nativo di Venezia, studiò diritto a Padova, poi fu canonico in Venezia, finchè, entrato nel 1528 fra i Teatini, fu mandato (1533), con S. Gaetano Thiene, dal superiore Gian Pietro Carafa, il futuro Pio IV, a Napoli per fondarvi una nuova casa simile a quella di Venezia. Qui egli fu superiore e maestro dei novizi, amico dei fanciulli, dei poveri, degli ammalati e dei peccatori. Degna di particolar nota fu la fervida lotta ch'egli condusse, insieme con S. Gaetano, contro gli errori di Juan Valdes (v.) e di Bernardino Ochino (v.). L'approvazione del culto avvenne nel 1762 per Clemente XIII. — G. B. Castaldi, *Vita*, Venezia 1763. — L. Bianchi, *Ragguaglio della vita*, Venezia 1763. — J. Silos, *Historia Clericorum Regularium*, 2 voll., Roma 1652-1666. — Id., *G. M.*, Monaco 1764. — v. Teatini.

MARINONI Giovanni Francesco (1678-1761), scrittore ascetico barnabita, n. a Clusone (Bergamo). Insegnò filosofia a Lodi e a Bergamo, teologia a S. Alessandro di Milano, dove finì santamente i suoi giorni. Di capacissimo ingegno e di finissimo discernimento, attese alla più alta perfezione religiosa, diventando guida sicura alle anime, per le quali aveva lumi soprannaturali. Pubblicò lo *Speculum asceticum* in tavole (Milano 1719), tradotto in francese dall'abate Bez (Lione 1847), gli *Avvertimenti intorno alla confessione* (Milano 1720), *I venerdì in onore dei sette dolori di Maria V.* (Milano 1730), opere che godettero buona fortuna. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.*, Firenze **1933**, p. 425-428. — O. Branda, *Notizie intorno alla vita e morte del p. G. F. M.*, Milano 1766.

MARINONI Giuseppe (1810-1891), primo direttore dell'Istituto delle Missioni Estere di Milano (v. Missioni), n. e m. a Milano. Sacerdote nel 1831, insegna nei Seminari dioc. di Castello e S. Pietro M., poi passa a Roma (1836-1850) prima col B. Pallotti (v.), poi parroco a S. Michele a Ripa. Fondatosi l'Istituto delle Missioni, è chiamato a Milano per dirigerlo, incarico che egli assolverà tutta la vita con grande abilità e paternità.

Nel 1864 fonda e dirige l'*Osservatorio Cattolico*, da cui si ritira nel 1871 per fondare, nel 1872, *Le Missioni Cattoliche*. Nel 1890 pubblica la prima versione ital. della *Peregrinatio ad loca sancta*. Stimato e consultato da molti vescovi e cardinali, ebbe, specialmente dall'episcopato lombardo, incarichi di fiducia, veneratissimo da tutti, entro e fuori l'istituto. Il successore pubblicò di lui gli *Scritti vari* (Milano 1892). — G. Brambilla, *Mons. Gius. M. e l'Istituto delle Missioni Estere*, Milano 1926.

MARIN SOLA Francesco, O.P. (1873-1932), n. a Carcar (Navarra), m. a Manila, notissimo teologo moderno. Domenicano a Ocaña nel 1888, terminati gli studi ad Avila e mandato a Manila, vi fu ordinato sacerdote (1897). Svolse per qualche tempo ministero pastorale, fino a che venne incarcerato per 16 mesi, al tempo della separazione delle Filippine dal dominio spagnuolo.

Nel 1900 inizia la carriera professorale, che lo porterà a Manila per 6 anni, ad Avila in Spagna (1906), a Manila (1908), negli Stati Uniti, successore del padre Del Prado O.P. sulla cattedra di teologia, a Friburgo in Svizzera (1918–1927), a Ocaña (Toledo), di nuovo a Manila (1929) quale decano della facoltà di teologia e professore di dogma nell'università di S. Tommaso.

Profondo teologo, conservò sempre una spiccata personalità. L'opera sua più celebre, preparata da una lunga serie di articoli apparsi su *Ciencia Tomista*, è *L'evolución omogénea del dogma católico* (Madrid 1923), tradotta e completata in francese: *Evolution homogène du dogme catholique* (2 voll., 1924), in cui vigorosamente propugna una nuova soluzione della spinosa questione dell'evoluzione dei Dogmi (v.), presentata come aderente al pensiero di S. Tommaso. Ammette una vera evoluzione che consiste nel trarre dai dati rivelati, per mezzo del ragionamento deduttivo, le conclusioni in essi implicite; le quali, pertanto, non sono eterogenee, ma omogenee coi dati di fede, in quanto erano in essi già realmente benché implicitamente incluse. Ciò vale però solo per le conclusioni metafisicamente, e non solo fisicamente, connesse con una premessa di fede; non portano quindi ad una nuova realtà ma solo ad un nuovo concetto. Tali conclusioni, secondo il M. S., sono definibili dalla Chiesa, perchè reali ed omogenee esplicitazioni; e sono, dopo la definizione, da credersi di fede divina e non soltanto di fede ecclesiastica, che, secondo M. S., non esiste.

Entusiasticamente accettata da molti, la sua soluzione è stata da altri, specialmente dai confratelli Garrigou-Lagrange (v.) e da Schultes (v.), impugnata. Peraltro con tale opera M. S. ha portato un prezioso contributo alla teologia.

Collaborò pure a varie riviste, come *Ciencia Tomista*, *Divus Thomas* (di Friburgo), proponendo intorno a vecchie controversie soluzioni nuove, alcune delle quali — per es. quella riguardante la causalità fisica dei sacramenti e la loro reviviscenza — accolte con larga simpatia. Teologo di razza, il suo nome non tramonterà tanto presto. — *Analecta O.P.*, 20 (1932) 776–778. — *Bulletin Thomiste*, 3 (1932) 679–681. — *Ephem. theol. Lov.* 9 (1932) 835 s.

MARIO, Santo (c. 531–594), nativo di Autun, nel 574 fu eletto vescovo di **Avenches** (*Aventicum*, nella Svizzera occidentale). Si sa che nel 585 fu al conc. di Mâcon e che nel medesimo anno trasferì la sua sede a Losanna (per cui è detto anche *M. di Losanna*). Sembra che fosse un abile orefice. Uomo di cultura e di spirito romano si dimostra nella sua *Cronaca*, che corre dal 455 al 581, compilata a continuazione di Prospero, particolarmente esatta per quanto riguarda i Burgundi, ispirata dal suo contemporaneo Gregorio di Tours (v.). Fu più volte edita, dopo Chifflet, riprodotta in PL 72, 791–802. La migliore edizione è quella di Th. Mommsen, *Chronica minora*, II, in *Mon. Germ. Hist. Auct. antiquiss.* XI, p. 227 39.

In onore del Santo ci è rimasto un *Epitaffio* in distici che fu attribuito a Venanzio Fortunato. Il culto fu approvato nel 1605 con festa al 9 febbraio nella diocesi di Losanna e al 12 febbraio nella diocesi di Basilea. D'un culto antico non si ha testimonianza e s'ignora quando la chiesa di S. Tirso in Losanna, dove era sepolto, si cominciò a chiamare dal suo nome. — M. Besson, *Les origines des évêches de Genève, Lausanne. . . .*, Friburgo in Sviz. 1906. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét et de Lit.*, X-2, col. 2167-2177; VI 2, col. 2575.

MARIO di Calascio (presso L'Aquila negli Abruzzi), O. F. M. (1559–1620), m. a Roma. Quivi era stato chiamato da Paolo V, che lo insignì del titolo e privilegio di dottore. Insegnò nello Studio dell'Ordine di S. Pietro in Montorio e di Aracoeli. A questo grande ebraista dobbiamo la prima, e ancor oggi molto pregiata, concordanza ebraica dei cattolici: *Concordantiae sacr. librorum hebraicorum* (Roma 1621, a cura di L. Wadding; Londra 1747², a cura di Romain), e inoltre: *Canones generales linguae sanctae* (Roma 1616), *Dictionarium hebraicum* (ivi 1617). — Wadding, *Script.*, 167. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 310 s. — A. Kleinhaus, *De prima editione catholica concor. dantiarum hebraico-latinarum sacr. librorum*, in *Biblica* 5 (1924) 39–48 — Altra bibl. in Enc. It., XX, 355.

MARIO (*Fabiani*) di Mercato Saraceno, O. F. M. Cap. (c. 1512–1581), già eremitano di S. Agostino, passò ai Cappuccini (1539-40), divenendo provinciale di Bologna (1555, 1561) e delle Marche (1556–59), quattro volte definitore generale, due volte ministro generale (1567–73). Lasciò prediche, poemetti (cf. Melchior a Pobladura, in *L'Italia francesc.* 12 [1937] 315–25, 409-14, 13 [1938] 27-32, 418-23; N. Mancini, ivi 9 [1934] 193-208) e soprattutto le *Relationes de origine O. F. M. Cap.* (ed. Melchior a Pobl., *De vita et scriptis p. Marii Fabiani a Foro Sarsinio*, in *Collect. francisc.* 6 (1936) 552-94. — Id., *Hist. gener. O. F. M. Cap.*, I (Roma 1947) 59-61, 237 s.

MARIO Agostino. v. Mayer Ag.

MARIO Mercatore (sec. V), probabilmente africano, scrittore laico, che manifesta vivo interesse per i problemi teologici, solida preparazione culturale e grande zelo per l'ortodossia, inserendosi nelle controversie del Pelagianesimo (v.) e del Nestorianesimo (v.). Nel 418–419 si trova a Roma, donde invia a S. Agostino due opuscoli antipelagiani. Piacciono al vescovo di Ippona, il quale esorta M. a continuare la buona battaglia. (I due opuscoli sono andati perduti, ma la notizia ci è conservata nella *Epist. 193* di S. Agostino, indirizzata « domino dilectissimo et in Christi membris sincerissima charitate praedicando filio Mercatori », PL 38, 869). Verso il 429 M. si trova a Costantinopoli e, forse per commissione di papa Celestino o di Agostino, si adopera da una parte a denunciare l'eresia pelagiana e a rilevarne i rapporti ideali col nascente nestorianesimo, dall'altra a documentare per i Latini (Roma? monaci latini della Tracia?) l'una e l'altra eresia traducendo gli scritti più significativi al riguardo. Null'altro si sa della sua vita; ma, poichè sembra che abbia conosciuto l'eresia eutichiana, gli autori pongono la sua morte dopo il 450.

Le sue opere, raccolte in PL 48, comprendono: *Commonitorium super nomine Coelestii* (a. 429) in greco e in latino, scritto a Costantinopoli o, secondo altri, in un monastero latino della Tracia, indirizzato al popolo e all'imperatore di Costantinopoli. Storia e polemica vi si intrecciano, e vi si documenta, con citazioni precise, la posizione dei pelagiani. L'opera fu esiziale per Giuliano di Eclano

(v.) e per Celestio (v.), di cui anzi provocò la condanna da parte dell'imperatore e del conc. Efesino (PL 48, 67-108); — *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Coelestii, vel etiam scripta Juliani*, o, più propriamente, *Liber subnotationum in verba Juliani* (PL 48, 109-172), posteriore al 430, raccolta di note polemiche, non senza invettive personali, contro sentenze eterodosse, specialmente di Giuliano di Eclano; il pelagianesimo vi è posto in relazione col nestorianesimo; — *Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni* (PL 48, 213-218 e 1041-50); — *Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii* (PL 48, 773 e s): — qualcuno credette che uno degli opuscoli antipelagiani, inviati da M. a S. Agostino nel 418 e smarriti, fosse l'*Hypommesticon contra pelagianos et coelestianos* che figura tra le opere di S. Agostino (PL 45, 1611-1664), ma senza fondamento.

Già nelle opere di polemica M. riporta e traduce molti documenti. Ci lasciò inoltre traduzioni preziose da Nestorio e da S. Cirillo Aless. Di Nestorio tradusse: 4 sermoni antipelagiani (PL 48, 189-205), una lettera a Celestio (PL 48, 845-48). Sono inautentiche le versioni che gli attribuiscono le vecchie edizioni: *Cyrilli et Nestorii XII capitula*, *Gesta Ephesiana* (VI Actio del conc. di Efeso, del 22 luglio), apologie contro gli Antiocheni e contro Teodoreto di Ciro a difesa di S. Cirillo, estratti da Teodoreto, Teodoro Mops., Diodoro di Tarso, Iba di Edessa, Eutorio di Thiana.

In dottrina M. dipende totalmente da S. Agostino e da S. Cirillo Alessandrino. Più che dottrinale l'importanza dell'opera di M. è storica sia per le sue traduzioni, sia per la sua maniera tra controversistica e documentaria con larga citazione di scritti originali e di elementi storici spesso utilissimi. Il latino di M. è duro e sciatto; lo stesso autore si scusa dicendo che ama più la fedeltà dell'eleganza (PL 48, 755 s). Nella polemica si lascia qualche volta trascinare a espressioni violente (cf. *Liber subnotationum*, c. 4, PL 48, 126 ss).

Bibl. — Edizioni. J. Garnier, *Marii Mercatoris... opera quaecumque extant*, Parigi 1673, riprodotta in PL 48. — St. Baluzio, *Marii Mercatoris opera*, Parigi 1684, ristampata dal Gallandi, *Bibliot. veterum Patrum*, VIII (Ven. 1772) 613 ss. — Parte degli scritti antinestoriani di M. è anche in F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905. Le opere di M. sono conservate in un unico codice (Vatic. Pal. 234), in cui un monaco scita verso il 550 raccolse, con le opere di M., scritti di Cirillo, Diodoro, Teodoro, Teodoreto. — Tillemont, XV, 136-48. — E. Schwartz, *Acta conc. oecum.* 1-5, I (1924) 3-70. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2481-85. — U Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, III-1 (Torino 1932) 713-728. — A. Lepka, *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane*, in *Revue d'hist. eccl.*, 1931, p. 572-579. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, IV (Freib. i. B. 1924) 525-29. — B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944, p. 309 s. — E. Amann, *L'affaire Nestorius vue de Rome*, in *Rev. des sc. relig.* 23 (1949) 5-37, 207-44 (Roma non aveva a Costantinopoli un informatore ufficiale permanente: M. non era tale).

MARIO, Marta, *Audiface, Abaco*, SS. v. Abaco.
MARIO (Caio M. Vittorino). v. Vittorino.
MARIO (Claudio M. Vittore). v. Vittore.
MARIOLOGIA, v. Maria SS.
MARION, *conte di Brésillac*, Melchiorre M. Giuseppe *de M.* (n. 2-XII-1813, m. 25-VI-1859), n. a Castelnaudary, m. a Sierra Leone (in Africa), fondatore (a Lione, 8-XII-1856) della ***Società per le Missioni Africane*** (v. Religiosi VI 49). Ordinato sacerdote nel 1838, entrò nella Società delle Missioni Estere di Parigi (1841). Recatosi nell'India (1843), fu eletto amministratore di Coimbatore. Dimissionario nel 1855, si dedicò alla causa dei negri dell'Africa, per cui fondò (1856) la *Società delle Missioni Africane* con sede a Lione. Nominato vicario ap. di Serra Leone (1858), e affidata la direzione della Società al p. Planque (v.), partì per la sua missione (inizio 1859). Giuntovi, cadde vittima della febbre gialla, coi suoi missionari.

L'istituto da lui fondato è una società di preti secolari legati col giuramento di impegnarsi alla evangelizzazione dell'Africa e dei negri di origine africana. Dipende da Propaganda Fide. È diviso in 5 province: Lione, Francia orientale, Irlanda, Olanda, Stati Uniti d'America, con 6 seminari maggiori, seminari minori e preseminari. Sede generalizia: Cours Gambetta 150, Lyon.

Il campo d'attività della Società si estende dalla costa sett. del golfo di Guinea al fiume Mano — confine tra la Sierra Leone (ingl.) e la Liberia — fino all'imboccatura del Niger e s'interna sino alle rive del lago Ciad: territori, specialmente allora, duri per clima e popolazioni. La società ha attualmente la cura delle seguenti missioni, tutte in Africa: in Egitto: vicariato ap. del *Delta del Nilo*; In Africa orient. francese: vicariato ap. di *Abidjan* di *Sassandra* e prefettura ap. di *Korhogo*, nella Costa d'Avorio; il vicariato ap. di *Onidoh* e la prefettura ap. di *Parakou* nel Dahomey; la prefettura ap. di *Niamey*, nel Niger; in Africa orient. inglese le diocesi di *Kumasi* e di *Taniale* nella Costa d'Oro, suffraganee di *Cape Coast* (la gerarchia vi fu eretta il 18-4-1950); nella Nigeria, dove pure è stata creata la gerarchia ordinaria, vi sono dirette dalla medesima società le dioc. di *Bemis City* e *Hondo*, suffrag. di *Lagos* (archid.), in più le prefetture ap. di *Jos* e *Kaduna*; nella Liberia: il vicariato ap. di *Monravia* e la prefettura ap. di *Cape Palmas*; nel Togo: il vic. ap. di *Lomé*, la prefettura ap. di *Sokodé* e la diocesi di *Keta* (già Volta Infer.), suffrag. di Cape Coast.

In tutte le proprie missioni la Società ha 13 vescovi, 1048 padri, 94 fratelli, 179 studenti (statist. 1953); il totale dei cattolici è di c. 450.000.

Bibl. — *Vie abrégée du noble prélat mgr. De Marion*, Lyon 1927. — L. Le Gallen, *Vie... d'après ses mémoires*, Lyon 1910. — R. Guilcher, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, Lyon s. d.

MARIOTTE Edmo (1620-1684), n. a Digione, m. a Parigi, sacerdote, priore di S. Martin-sous-Beaune (Digione), illustre scienziato, membro dell'Accademia delle scienze. Si dedicò in particolare agli studi sui gas (la legge che prevede il rapporto di proporzionalità inversa fra volume e pressione di un gas, scoperta anche da R. Boyle, porta appunto il nome di « legge di Boyle e M. »), della cinematica, dell'idrostatica. Con molteplici esperienze confermò la teoria del Galilei intorno alla caduta dei gravi. Ideò diversi modi di dimostrazione sperimentale del principio sul quale si basa la costruzione dei manometri ad aria compressa; costruì l'apparecchio per dimostrare la comunicazione del

moto a tutta una serie di sfere elastiche. Lasciò fra altro le seguenti opere: *Traité de la percussion ou choc des corps, De la végétation des plantes; Traité du mouvement des pendules; Traité du mouvement des eaux* (1786); *De la nature de l'air*. Il suo *Discours sur l'air* (1679) contiene esperienze interessanti, alcune del tutto nuove. Nell'*Essai logique* espone il metodo seguito nelle sue ricerche. — Le sue opere furono raccolte e pubblicate a Leida 1717 e a L'Aja 1740.

MARIOTTO *Allegri*, priore generale dei Camaldolesi dal 1453, m. a Ricciano il 28-IX-1478. Era scolaro di Ambr. Traversari (v.) e amico degli umanisti. Del resto, fu uomo di grandi meriti verso l'Ordine e di santa vita, per cui è venerato come Beato. — Cf. *Spicilegium benedictinum* 1 (1896) 65–79.

MARIS. v. Mari.

MARISCOTTI (*Marescotti*) **Giacinta, Santa**, vergine del Terz'Ordine Regolare di S. Francesco (1585–1640), n. a Vignanello (presso Viterbo) dal conte Marcantonio e da Ottavia Corsini, m. nel monastero di S. Bernardino a Viterbo. Carattere superbo e bizzarro, venne chiusa in un monastero per esservi educata; ma, insofferente della disciplina, ne uscì e visse mondanamente. Posposta alla sorella minore da colui che in segreto amava, entrò in convento per far dispetto ai suoi, per vivere come meglio le piacesse: e per 10 anni fu monaca a suo modo. Colpita da grave malattia, si convertì: annullò il precedente primato di frivolezze, conquistando un primato di penitenze, di santità e di ascensioni mistiche. Divenne una gigante della mistica cristiana, apostola per tutti quelli che, attratti dalla fama della sua santità, a lei ricorrevano, madre dei poveri e degli ammalati. Fondò la confraternita dei ***Sacconi***, deputata all'assistenza degli infermi, e quella delle ***Oblate di Maria*** per soccorrere i vecchi, alle quali diede un regolamento mirabile. Cooperò alla fondazione di una vasta casa alle falde del Gianicolo in Roma e a Viterbo per le figlie del popolo e per le pericolanti.

Venne beatificata nel 1726 da Benedetto XIII e canonizzata da Pio VI nel 1807. Festa 30 gennaio. — Flaminio Annib. da Latera, *Vita di S. G. M.*, Roma 1805. — Felice da Porretta, *S. G. M.* Firenze 1941. — L. Veuthey, *Un diario autografo inedito di S. G. M.*, in *Miscell. franc.* 40, (1940) 187-96.

MAR ISODAD di Merv. v. Isodad. Alla bibl. aggiungi: J. M. Vosté, *Les deux versions syriaques de la Bible d'après M. I. de M.*, in *Biblica* 33 (1952) 235-36.

MARISTE: Congregazioni religiose femminili, fra cui: *Suore di Maria* o *Maristine* fondate (1823) dal Colin (v.); — *Suore missionarie della Società di Maria*, o *Suore del Terzordine Regolare di Maria*, fondate nel 1880, approvate nel 1932 (casa madre a Ste-Foy-lès-Lyon); — *Suore missionarie del S. Nome di Maria* fondate (1920) da W. Berning vescovo di Osnabrück (casa madre in Meppen). — v. Religiosi VII M 2, 21, 63. — De Rouvray, *A la gloire de Marie. Origines et histoire des religieuses Maristes*, Paris 1951.

MARISTI: *Società di Maria*, fondata a Lione (1822) da Giov. Claudio Colin (v.). v. Religiosi VI 18.

Altre Congregazioni relig che vanno sotto questo nome: *Terz'ordine della Società di Maria* fondato nel 1850, con più di 7000 membri (casa madre in Roma); — *Piccoli Fratelli e Piccole Suore di Maria*, fondati da M. di Colin (1882) per coadiuvare i missionari delle isole Figi; — *Piccoli Fratelli Maristi*, fondati da Marc. Champagnat (v.). v. Istituti relig. 5. — A. Freitag, *Das Ostozeanische . . . ., Mittelozeanische Missionsfelder Maristen*, in *Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss.* 36 (1952) 45-58, 144-52, 214-22. — *Histoire de l'Institut des Petits Frères de Marie* (*1817–1947*), St-Genis-Laval 1948.

MARITAIN Giacomo, n. a Parigi il 18-XI-1882 da famiglia protestante liberale, studiò scienze e filosofia alla Sorbona. Assorbì in gioventù il materialismo scientifico del libero pensiero, e condivise l'indirizzo socialista dell'amico Ch. Péguy. Sostò per poco nell'intuizionismo di Bergson (di cui nel 1903-04 seguì le lezioni, con la futura sposa Raïssa, di nazionalità russa, di religione ebraica), liberandosi dal materialismo. Provvidenziali incontri (ad es., con Léon Bloy) aiutarono le sue oneste riflessioni, che lo trassero a convertirsi, con la moglie, al cattolicesimo (1905). In quel giorno scriveva: « Trovai in S. Tommaso il vero maestro, il raggiante maestro dell'intelligenza e della sapienza ». Difatti, d'allora in poi, si consacrò, con l'insegnamento e con la penna, a illustrare e a proporre al mondo il pensiero cristiano scolastico tomistico, fermamente convinto che esso, come verità, contenesse la completa risposta a tutti gli appelli dell'anima moderna; la quale, se vive, vive ancora di esso pur quando vi si ribella e lo maschera con le più infelici mimetizzazioni: il mondo moderno « vive di ciò che respinge e muore di ciò che abbraccia », è pieno di verità cristiane che, strappate dalla visione totale del cristianesimo e inserite in altri sistemi, si corrompono, si capovolgono e diventano fattori di disgregazione. Con la riconquista e la reintegrazione di queste verità M., come Gilson (v.), intende dare il suo contributo alla salvazione del mondo.

Dopo aver seguito i corsi di biologia di H. Driesch all'univers. di Heidelberg (1907-08), insegnò nelle scuole medie di Parigi (1912-16), indi occupò la cattedra di storia della filosofia moderna all'Institut catholique di Parigi (1914-40), tenendo corsi anche al Pont. Istituto di studi medievali di Toronto. Nel 1940 ritornò in America, insegnando nelle università di Columbia, Princeton, Chicago.

Negli anni 1946–48 fu ambasciatore di Francia presso la S. Sede. In seguito riprese la cattedra a Princeton.

Con stile vigoroso e pieno di calore, con finezza di analisi che rivela ampiezza di informazioni e di meditazioni e buona sensibilità metafisica, morale e religiosa, proiettò sui problemi moderni la sapienza cristiana, particolarmente tomistica, in libri e opuscoli di largo successo e di grande risonanza, concernenti quasi tutti i campi della filosofia; introduz. generale, logica, metafisica, filosofia della natura, psicologia, gnoseologia, estetica, filosofia della cultura, della religione, della mistica, dell'educazione, morale, politica . . . Ricordiamo (il luogo di edizione, ove non è indicato, è Parigi): *Eléments de philosophie*, 2 voll., Téqui; *Sept leçons sur l'être*, ivi; *La philosophie de la nature*, ivi; *Distinguer pour unir ou Les degrès du savoir*, Desclée de Br.; *Neuf leçons sur les notions premières de la philos morale*, Téqui; *Trois réformateurs*, Plon; vers. ital., Brescia 1928; *Primauté du spirituel*. ivi; *Religion*

et culture, Desclée de Br.; vers. it., Modena 1938; *Du regime temporel et de la liberté*, ivi; *Lettre sur l'indépendence*, ivi; *Humanisme intégral*, Montaigne; *Les Juifs parmi les nations*, Edit. du Cerf, ediz. inglese riveduta e accresciuta: *A christian looks at the Jewish question*, New-Jork, Longmans Green; *Questions de conscience*, Desclée de Br.; *Le crépuscule de la civilisation*, Edit. des Nouv. Lettres; *Questions disputées*, Desclée de Br. 1947; *Raison et raisons*, Libr. universelle de France 1948; *La personne et le bien commune*; *Christianisme et démocratie*; vers. it., Milano 1950; *Education at the Crossroads*, New-Haven 1943; *Man and the State*, Chicago 1951; vers. it., Milano 1953; vers. francese, Paris 1953; *La philosophie bergsonienne*, Téqui; *Le Docteur Angélique*, Desclée de Br.; *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, ivi; *Le songe de Descartes*, Corrêa; *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Br.; *Science et sagesse*, Labergerie; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Br; *Art et Scolastique*, Louis Rouart; *Frontières de la poésie*, ivi; *Quelques pages sur L. Bloy*, Cahiers de la Quinzaine 1927; *Réponse à Jean Cocteau*, Stock. In collaborazione con la moglie scrisse: *De la vie d'oraison* (L. Rouart), *Situation de la poésie* (Desclée de B.), e in collaborazione con M. V. Bernadot, P. Doncoeur, E. Lajeunie, D. Lallement, F. X. Maquart: *Pourquoi Rome a parlé* (Spes), *Clairvoyance de Rome* (Spes).

In tanta vastità di studi non tutto è ugualmente felice ed era prevedibile che l'opera di M. incontrasse anche contraddizioni, incomprensioni (come le incontrò, ad es., circa il concetto di « filosofia cristiana », di persona, di democrazia...), nullameno avrà sempre l'inestimabile merito di aver contribuito efficacemente a mostrare che i disquilibrii e l'infelicità dell'epoca nostra vanno imputati all'abbandono del pensiero cristiano, e che il pensiero cristiano, in particolare quello sistematizzato dai grandi maestri dal sec. XIII e soprattutto da da S. Tommaso, ha la vitalità perenne e la potenza redentrice della verità e pertanto potrà, nella società attuale, ricostruire la civiltà e l'umanesimo cristiano.

Bibl. degli scritti di M., in *Rev. thomiste* 48 (1948) 24-32. Nello stesso numero doppio, molti articoli consacrati al pensiero di M.; ediz. separata, *J. M. Son oeuvre philosophique*, Desc. lée de Br. 1949.

Per la polemica che dal 1945 oppose Jules Meinvielle a J. M. a proposito della persona umana e la vita politica, v. J. Meinvielle, *De Lamennais à M.* Buenos Aires 1945. — Id., *Critica de la concepción de M. sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948. — C. Branco, *Les droits de l'homme et la loi naturelle de J. M.*, in *Aléo* (Lisbona 1945) n. 3. — D. Martins de Almeida, *Reflexões* su alcuni postulati della politica di M., in *Acção* (Lisbona 1946), 25 apr., 31 maggio, 6 giugno — v. A. Graham, *Reflections on a critique of J. M.*, in *Blackfriars* 26 (1945) 426-31; I. T. Eschmann, *In defense of J. M.*, in *The modern schoolman* 22 (1945) 183-208. — R. Machado, « *Cristandade nova* » *de M.*, in *Lusitânia* 1 (1948) 19-35. — J. W. Lapierre, *L'homme et l'Etat selon J. M.*, in *Etudes philos.* 8 (1953) 72-79 (critica a « Man a. the State » di M., costruito su un irrealismo sociologico). — J. P. López y López, *El mito de M.*, Madrid 1951. — J. Perdomo Garcia, *El maritenismo en Hispano-America*, in *Estudios amer.* 3 (Sivilglia 1951) 567-92. — G. Veastos, *On souvereignity in Church and State*, in *Philos. Review* 62 (1953) 561-76.

A Fernandes, *J. M. As sombras da su obras*, Pernanbuco 1941. — G. dal Mazaro, *J. M.*, Roma 1945. — N. Pierrier, *J. M. et la philosophie morale*, in *Témoignages*, cahier 32 (1952) 84-89. — A. Finili, *M. and the moral philosophy*, in *Dominic. Studies* 4 (1951) 178-91. — J. W. Evans, *J. M.'s personalism*, in *Review of politics* 14 (1952) 166-77. — E. L. Allen, *Christian humanism. A guide to the thought of J. M.*, New-York 1951. — E. Benz, *Das Lutherbild des französischen Katholizismus* (M., Bernanos), in *Zeitschr. f. Relig.-u. Geistesgesch.* 4 (1952) 1-19. — H. W. Sheldon, *Prof. M. on philosophical cooperation*, in *The modern schoolmann* 22 (1945) 88-97, a proposito dello scritto di M., *Coopération philosophique et justice intellectuelle*, in *Rev. thomiste* 46 (1946) 434-56 e in *Giornale di metafisica* 2 (1947) 93-102, 205-14. — F. K. Reinhard, *El humanismo de J. M.*, in *Univers. cath. bolivariana* 12 (Medellin 1946) 131-41. — N. M. Loss, *Filos. naturale e scienze empiriche in J. M.*, in *Salesianum* 12 (1950) 96-125. — N. Padellaro, *M. La filosofia contro le filosofie*, Brescia 1953. — M. L. Cassata, *La pedagogia di J. M.*, Palermo 1953. — P. Viotto, *Il messaggio educativo di M.*, in *Pedagogia della persona*. Brescia 1952.

MARITO v. Matrimonio; Moglie.

MAR JACOB († 1550), celebre vescovo dei cristiani siro-malabarici dell'India (1503-1550). Da Gazarta in Mesopotamia nel 1503 per incarico del patriarca dei Caldei venne in India con tre compagni, prendendo residenza nelle città di Cranganor e Cochin. Tra i cattolici e i giacobiti siro-malabarici si disputa se M. J. fosse cattolico e nestoriano. È certo, come confermano chiaramente le tre lettere pubblicate da G. Schurhammer (*Three letters of M. J.*, in *Gregor.* 14 [1933] 62-86), che M. J. fino a morte comunicò coi cattolici, fu amico dei Portoghesi, dei Domenicani, dei Francescani, dei Gesuiti, in particolare di S. Francesco Saverio che lo raccomandò al re di Portogallo, indusse molti suoi fedeli ad accettare il rito latino, chiamò Domenicani, Francescani e sacerdoti secolari portoghesi a predicare, a educare, ad amministrare i sacramenti tra la sua popolazione. — v. Malabar.

MAR JAHBALLAHA. v. Jahballaha.

MARKOVIČ Giovanni (1839-1910), sacerdote (dal 1866), francescano, n. e m. a Sinj in Dalmazia. Insegnò storia eccl. all'istituto teologico di Sebenico. Caldeggiò l'unione delle Chiese slave, ma, contro le forme bastarde di irenismo, volle integramente conservato il patrimonio dogmatico cattolico, che illustrò e difese in articoli e dissertazioni (in particolare contro Soloviev) e in valorose monografie: *Leone il Gr e Gregorio il Gr. sul primato* (Zara 1883), *Il primato del Papa nella Chiesa durante i primi 8 secoli* (Zagabria 1883, che gli meritò da Leone XIII il dottorato « honoris causa »), *Il cesarismo e il bizantinismo nella storia dello scisma orientale* (ivi 1891, 2 voll.), *Sull'Eucaristia con particolare riguardo all'epiclesi* (ivi 1893, 1894²), *Gli Slavi e i Papi* (ivi 1897, 2 voll.).

MARMAGGI Francesco, Card. (1876-1949), n. e m. a Roma. Compì gli studi nel Pont. Seminario Romano, con le lauree in teologia e diritto canonico. Ordinato sacerdote (14 aprile 1900), fu professore di filosofia morale e di diritto naturale nell'Ateneo di S. Apollinare è nello stesso tempo uf-

ficiale della S. Penitenzieria. Intanto attendeva pure ad opere di ministero specialmente in Trastevere, si distingueva come assistente ecclesiastico della Società Operaia Tiberiana, membro della Commissione diocesana per il catechismo. Nominato (1904) minutante nella Segreteria di Stato, con rapida carriera divenne sottosegretario della S. Congr. degli Affari ecclesiastici straordinari, assistente delle consulte nella Commissione per la codificazione del diritto canonico, primo nunzio di Romania (1920) — l'1-IX-1920 veniva nominato arcivescovo titolare di Adrianopoli, consacrato il 26 seg. — e insieme delegato apostolico straordinario a Costantinopoli per la protezione dei cristiani di tutte le confessioni dopo la guerra turco-greca, legato pontificio straordinario per l'incoronazione del re Ferdinando I di Romania (avvenuta in Alba Julia), nel 1923 trasferito alla nunziatura di Praga, indi, rimpatriato (1925) per le difficoltà insorte nelle relazioni fra la S. Sede e quella repubblica, nominato nunzio a Varsavia (1928), dove lasciò il miglior ricordo per le sue qualità di saggezza e di zelo; nell'estate 1936 presiedeva come card. legato il sinodo plenario polacco di Czestochowa. Il 16-XII 1935 era stato eletto cardinale. Dal marzo del 1939 fu prefetto della S. Congr. del Concilio. Era pure membro delle Congregazioni Concistoriale, per la Chiesa orientale, Sacramenti, Religiosi, Propaganda Fide, Affari ecclesiastici straordinari, Seminari ed Università degli studi; faceva parte delle Commissioni pontificie per l'Interpretazione del codice di diritto canonico, per la redazione del codice di diritto canonico orientale, nonchè delle Commissioni cardinalizie di vigilanza sul Pont. Santuario di Pompei e sull'Istituto per le Opere di religione.

MARMION Columba, O.S.B. (1858–1923), n. a Dublino da padre irlandese e da madre alsaziana, a sedici anni entrò nel collegio episcopale di Clonliffe e terminò la teologia a Roma. Ordinato sacerdote (1881), prende l'abito monastico nell'abbazia di Maredsous (1886), ove visse dal 1888 al 1899 disimpegnando varie mansioni, e completando la sua formazione dottrinale e spirituale.

Nel 1899 è inviato nella nuova fondazione di Mont César a Lovanio come priore, professore di teologia e padre spirituale. Sviluppa la sua personalità originale e rivela il suo ingegno. Si lega in amicizia con il futuro card. Mercier, del quale sarà il direttore spirituale.

Nel 1909 è eletto abbate di Maredsous. Più che l'amministratore, si mostra costantemente il padre e il maestro dei propri monaci. In questo tempo scrive la trilogia: *Cristo vita dell'anima* (1914), *Cristo nei suoi misteri* (1919), *Cristo ideale del monaco*, pubblicato poco prima della morte (1923), come pure *Cristo ideale del prete* (1951). Queste opere, tradotte in parecchie lingue e spessissimo riedite, lo collocano senz'altro tra i maestri di ascesi, che più hanno influito nell'orientare la pietà cristiana in questi anni. Vi si ammira solidità teologica, senso acuto delle anime, limpidità d'espressione, unite a raro equilibrio umano e a speciale unzione dello Sp. Santo. Nella sua vita mirò a realizzare la dignità di figlio adottivo di Dio e a comunicare alle anime il sentimento e la stima della loro filiazione divina: tale è l'idea centrale del suo pensiero. La sua spiritualità ha per base l'umiltà: « Io nulla posso se non in Dio, ripeteva spesso M., e amo questa povertà ». L'amava sia perchè il sentimento della propria indigenza spirituale gettava la sua anima ai piedi di Cristo, sia perchè gli permetteva di elevarsi, con la fede e la confidenza di un figlio, verso il seno del Padre.

Bibl. — *Parole di vita in margine al Messale*, estratti dagli scritti di M. a cura di R. Thibaut, Torino 1940 (vers. dal francese, Paris 1937); *Consacrazione alla SS. Trinità*, a cura dello stesso, Milano 1947. — *Mélanges M.* (anche scritti inediti), a cura di R. Thibaut, Paris 1938. — R. Thibaut, *Un maître de la vie spirit.: D. C. M.*, Maredsous 1929; nuova ed., ivi 1953 (vers. ital., Monza 1933). — Ib., *L'union à Dieu d'après les lettres de D. M.*, Paris 1934. — Id., *Il piano di Dio nella dottrina di D. M.*, Tortona 1951. — Bice Rosselli del Turco Crespi, *Un amico del card. Mercier: D. C. M.*, Firenze 1940. — D. Gorce, *A l'école de Dom C. M.*, Bruges 1942; vers. it., Brescia 1950. — B. M. Marineau, *Dom. M. maître de sagesse*, Paris 1944. — R. Thibaut, *L'idée maîtresse de la doctrine de D. M.*, Maredsous 1947. — A. Gemelli, *Un maestro della vita interiore. p. C. M.*, in *Vita e Pensiero*, 30 (1947) 66-74. — *Un maître de la spiritualité*, in *La vie spirit.* 78 (1928) 1–128, vari articoli. — *Présence de Dom. M. Mémorial*, nel XXV anniv. della morte. Paris 1948, testimonianze, ricordi, fonti della dottrina di M., a cura di Thibaut. — *Abbot M. An irish tribute*. Cork, The Mercier Press. — A. Lentini, *Principii ascetici di S. Benedetto nell'esposizione di un moderno maestro di spiritualità: D. C. M.*, in *Benedictina* 2 (1948) 244-61. — F. Hermans, *Dom M. et sa spiritualité humaniste chrét.*, in *Nouv. Rev. théol.* 71 (1949) 504–18.

MARMOITON Biagio, venerabile (1812–1847), n. in dioc. di Clermont, m. nella Nuova Caledonia. Entrato nella Società di Maria (Maristi) nel 1842 come fratello coadiutore, partì per la N. Caledonia nel 1843, col primo vescovo mons. Douarre. In un assalto dei selvaggi alla casa dei missionari (18 luglio 1847) viene gravemente ferito da una lancia: l'indomani fu di nuovo colpito e poi decapitato con un colpo di accetta. Morì perdonando agli uccisori e per la salvezza di quei selvaggi.

Dopo i processi ordinari (Clermont 1909), la sua causa fu introdotta a Roma il 14-III-1919: AAS 11 (1919) 242–45. — V. Courant, *Le martyr de la Nouv. Calédonie, Bl. M.*, Lyon 1931. — P. Pionnier, *Une page d'histoire des temps héroïques de la mission de Calédonie et le sanctuaire de l'Immaculée Conception*, Lyon–Paris 1911.

MAR MORTO, v. Mare Morto.

MARMOUTIER (*Majus Monasterium*), monastero fondato nel 374 da S. Martino presso Tours. Distrutto dai Normanni nell'853, viene restaurato e riformato da S. Maiolo di Cluny, e divenne l'abbazia più ricca e potente dell'ovest. Devastato dagli Ugonotti, aggregato alla Congregazione di S. Mauro nel 1637, fu sede ordinaria dei capitoli generali della Congregazione. Da M. dipendevano ben 124 priorati. Fu soppresso nel 1791. Sono rimasti attualmente solo pochi ruderi della chiesa, del campanile e un portale. — L. H. Cottineau, II, col. 1762-66. — *Archives de la France monast.*, XIX, 26-32. — Ed. Martène, *Histoire de M.*, ed. U. Chevalier, Tours 1874 s, 2 voll. — J. Martin-Demézil, *A propos de deux chartes pour M. confirmées par Philippe* I, in *Mélanges F. Grat* II (Paris 1949) 19–41. — R. Ranjard, *L'abbaye de M.*, in *Congrès archéolog. de France. CVIe session-Tours*, Paris 1949, p. 247–57.

MARNIX (*Van*) Filippo, signore di St. Aldegonda (1540–1598), n. a Bruxelles, m. a Leida. Studiò a Lovanio, Parigi, Dôle, poi in Italia (Pavia, forse anche a Bologna), dove passò alle idee protestanti, confermate nel soggiorno a Ginevra. Uomo di grande ingegno e d'estesa cultura, diffuse e difese ardentemente il calvinismo in Olanda: contro la repressione organizzò anche la resistenza armata. All'avvento del duca d'Alba nei Paesi Bassi, M. emigrò a Brema, poi in Frisia. Collaborò col principe Guglielmo d'Orange per l'indipendenza della patria. Fu poi al servizio di Enrico IV di Francia, indi dello statolder Maurizio di Nassau. Una raccolta delle sue opere fu pubblicata a cura di E. Quinet e A. Lacroix, *Oeuvres*, 9 voll., Bruxelles 1856–1860, cui per cura della *Marnixvereeniging* (esistente dal 1871) s'aggiunsero altri 3 voll., 's Gravenhage 1871–1878.

M. non può essere considerato come un eroe nazionale: era più calvinista che olandese, come era più umanista che calvinista. In campo religioso esercitò notevole influenza. Pur mostrandosi negli scritti di una intransigenza inflessibile, in pratica sostenne il regime di tolleranza e anche per i cattolici reclamò il libero esercizio del culto. Del resto, egli non è un teologo nel senso stretto del termine, benchè si sia occupato seriamente e lungamente di teologia e abbia tradotto dalla Bibbia. La formazione di M. fu quella di un umanista secondo l'ideale del « Cortegiano » di Castiglione. Solo più tardi si volse alla teologia e vi si diede da dilettante (C. Nolet). Già il suo soggiorno a Ginevra, dove si iscrive alla università (1560), deve essere stato determinato dalla curiosità teologica. Nel 1565 si occupa intensamente di teologia e scrive allora il *Commentaire de Nicolas Jamboiela sur l'épistre de Gentian Hervet*. Questo pamphlet, secondo J. Sterck, rappresenta la prima redazione del celebre *Bijencorf der h. Roomsche Kercke* (I ediz. 1567), vivace critica del cattolicesimo, appartenente al genere della teologia popolare, dove il carattere umanistico prevale sul carattere teologico.

Bibl. — A. Elkan, *Ph. M. von S. Ald.*, I (Leipzig 1910). — E. Quinet, *Ph. de M. de Ste Ald.*, Paris 1854. — Enc. It., XXIV, 386. — A. A. van Schelven, *M. van Sint Aldeg.*, Utrecht 1939. — F. Prims, *M. van Sint Ald. Een hath. oordeel*, Anversa 1939 (a correzione della biografia di A. van Schelven che in verità ci sembra più solida di quella cattolica del Prims). — P. De Haan, *M. van S. Ald.*, L'Aja 1940. — A. Lanz, *La dottrina « de locis theologicis » di M. Baio in una celebre controversia del sec. XVI* [con M. e Horantius], in *Gregor.* 22 (1941) 44-79, 467-96. — J. W. Tunderman, *M. van S. Ald. en de subjectivistische stroomingen en de Nederlanden der XVI eeuw*, Goes 1941. — W. Dankbaar, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche calvinisme in de XVI eeuw*, Haarlem 1946, p. 41-85. — C. Nolet, *M. als theolog. Historische inleiding*, Amsterdam 1948. — M. Grypdonck, *De datering van M.' geschrift over de opvoeding der jonge edellieden*, in *Album Franck Baur* I (1948) 281-90. — W. A. P. Smit, *Samenhang tussen de Psalmberijmingen van Utenhove datheen en M.*, ivi II (1948) 235-43. — P. Arents, *Bijdrage tot de M.-bibliographie. « Het boeck der Psalmen Davids »*, in *Misrell. J. Gessler* I (1948) 112-40 — J. G. Sterck, *M. van S. A. en Broer Cornelis*, ivi II (1948) 1161-67. — Id., *M. van S. A. en de theologie*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 387-410. — Id., *Protestantse bronnen van M' « Bïenkorf »* ivi I (1948) 299-322. — Id., *Bronnen en samenstelling van M.' Bïenkorf*, Lovanio, 1952. — Fr. van Kalken, *Le comportement de M. de S. A.*, in *Bull.* dell'Accad. R. del Belgio. Cl. Lettere e sc. mor. e polit. 36 (1950) 14-31: M. non era un super-uomo « nè nel campo della virtù, nè in quello della scelleratezza ». I suoi numerosi voltafaccia sono spiegati dal suo carattere adattabile, che è il carattere di un umanista, amante della vita, dei libri, soprattutto della tranquillità, ben lontano dal fanatismo religioso e politico del calvinista rigido. — D. van Heel, *M. van S. A. bestreden door de Minderbroeder Willem van Spoelberch*, in *Bijdr. voor de gesch. v. de prov. der Minderbroeders in de Nederl.* 6 (1950) 407-29. — S. J. Lenselink, *M. en het Wilhelmus*, in *Tijdschrift voor Nederlandse taal-en letterkunde* 67 (1950) 241-63. — M. Govaert, *Le « Tableau des differends de la religion » et le « Bïenkorf » de M. de S. Ald.*, in *Rev. de Littér. comparée* 26 (1952) 15-23. — Id., *La langue et le style de M. de S. A. dans son « Tableau ... »*, Bruxelles 1953. — F. van Kalken-T. Jonckheere, *M. de Ste Ald. Le politique et le pamphlétaire. Le pédagogue*, Bruxelles 1952.

MAROCCO. È la regione nord–occid. dell'Africa tra l'Atlantico e il Mediterraneo. È diviso in due zone diseguali: quella dell'estremo nord (superficie kmq. 19.656, popolazione 1.152.000) comprende la zona internazionale di Tangeri e la zona di protettorato spagnuolo; la parte centrale e merid. è sotto protettorato francese (superficie kmq. 398.627, popol. 6.296.136). La zona di Tangeri (sup. kmq. 180, popol. 51.000), dal 1912 al 1940 internazionalizzata, fu (4 nov. 1920) occupata dalla Spagna e unita al M. spagnolo.

I Marocchini sono berberi, che furono solo superficialmente arabizzati: sedentari al nord, nomadi al sud. Di religione sono musulmani di rito malihita, sebbene tutt'altro che alieni da superstizioni, alimentate dai marabutti. Circa 150.000 sono gli ebrei e 300.000 gli europei. Il cristianesimo raggiunse la regione già nel III sec., ma fu poi soffocato dall'invasione araba (sec. VII), solo interrotta dalla conquista portoghese (sec. XV–XVIII). L'apostolato subì quindi il contraccolpo delle vicende dei dominatori. I primi Francescani furono mandati al M. dallo stesso S. Francesco (1219) e caddero martiri (1220: Berardo, Pietro, Accursio, Adiuto, Ottone), seguiti da altri sette martirizzati a Ceuta (1227). La erezione della diocesi di M. è del 1234. Altri martiri si ebbero nel 1532 e 1631.

Fra periodi di quiete e di persecuzione, secondo gli umori dei sultani, la missione francescana continuò, dedicandosi alla cura degli schiavi cristiani e aprendo residenze (Mequinez, Tetuan, Sale, Tangeri, Saffi, Larache, ecc.). Colla soppressione degli Ordini religiosi in Spagna (1836), cessò l'afflusso dei missionari nel M., non restando che uno o due padri a Tangeri. Nel 1853 Francescani esiliati dai loro conventi fondarono a Priego un collegio miss. per la Terra Santa e il M., il quale fu approvato dal governo, e, d'accordo con Propaganda, si riprese la missione del M. Ne fu primo prefetto apostolico il p. Sabaté († di colera 1860), che, col successore p. Lerchundi († 1896) e Cervera († 1926), fu il vero restauratore della missione. Questa da allora ebbe vita fiorente (chiese, ospedali, scuole, tipografia arabo-ispana, ecc.), sebbene sempre circospetta circa l'apostolato diretto presso i musulmani. Nel 1908 la prefettura fu elevata a vicariato ap. Alla rinascita della missione, oltre la tranquillità politica, concorse anche l'afflusso degli euro-

pei, che aumentò il numero dei cattolici e portò, nel 1923, allo smembramento della missione in due vicariati, quello di *Marocco* (Tangeri), rimasto ai Francescani spagn., e quello di *Rabat*, nella zona francese, passato ai Francescani di Francia. Il lavoro di quest'ultimo è distribuito in tre «missioni»: Rabat, Casabianca e Fez, ciascuna curata da una diversa prov. relig. di Francescani francesi. Per legge del protettorato (6 ott. 1930), è vietata ogni forma di proselitismo fra gl'indigeni. Tuttavia il governo passa un sussidio annuale alla missione. Fratelli insegnanti e suore di diverse Congreg. coadiuvano i missionari in entrambi i vicariati.

Statistica 1949 per le due missioni del M.: padri 251, fratelli 101, suore 669: cattolici c. 425.000.

Bibl.. — *Conspectus missionum O. F. M.*, 1933, 50-63, con bibl. — Lesourd, *Hist. des missions cath.*, Paris 1937, 302-310 con bibl.. — Koehler, *L'Eglise chrét. du Maroc et la mission francisc. (1221-1791)*, Paris 1934. — Philippe, *Le Maroc chrétien dans le passé*, in *Le Maroc cath.* 1934, 22-24, 48-50, 78-79, 114-117. — De Anasagasti, *Apostolado franciscano en Marruecos*, in *Misiones extranjeras*, 1950, p. 49-69. — A. I. F., *Le missioni catt.* dipendenti da Propaganda, Roma 1950. — A. Lopez, *Obispos en el Africa septentrional desde el siglo XIII*, Tangeri 1941: completando la sua *Memoria historica de los obispos de Marruecos* (in *Archivo ibero-americano*, XIV), dà la serie e la biografia critica dei prelati di Marrakesch (= Marruecos), Fez, Targa, Salé, Tangeri, Ceuta, Saff. — R. Ricard, in *Archivo* cit. 45 (1947) 94-97 precisa la cronologia di 3 vescovi. — J. Lopez, *La Orden francisc. en la asistencia de los cristianos cautivos en Marruecos*, Larache 1939. — Id., *La obra de España misionera en Marruecos*, ivi 1940. — O. Maas, *Spaniens Missionsarbeit in Marokko*, in *Missionswiss. u. Religionswiss.* 4 (1941) 67-74. — D. R. Rancaño, *Una relación y varias cartas sobre las misiones franciscanas de Marruecos (1653-54)*, in *Arch. iberoamer.* 2 (1942) 362-75: relazione del prefetto apostolico Francisco de la Concepción sulla persecuzione decretata dal sultano per fermare le conversioni dei mori; lettere di Pietro d'Alcantara a Propaganda e risposte di Propaganda al nunzio di Madrid. — J. M. Pou y Marti, *La mision de Marruecos a principios del s. XVIII*, ivi 7 (1947) 243-71.

Per la storia generale del M., la «Section historique du Maroc» a Parigi pubblica (presso P. Geuthner) *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*; il IV vol. (dal genn. 1542 al dic. 1550) è uscito nel 1951; il V (dal nov. 1698 al dic. 1699) nel 1953. — E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris 1942. — J. Carcopino, *Le Maroc antique*, Paris 1943 (con belle pagine su S. Cassiano martire di Mauritania e sull'iscrizione cristiana di Volubilis del 655 decifrata dall'autore). — L. Chatelain, *Le Maroc des Romains*, Paris 1945. — Ch. A. Julien-C. Courtois, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc.* I, Paris 1951²; II, ivi 1952². — M. Piquin-H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1946. — H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1949-50, 2 voll.; compendio, Casabl.-Paris 1952. — H. Cambon, *Histoire du M.*, Paris 1952. — *Histoire de las campañas de Marruecos*, Madrid 1947, a cura dello Stato maggiore dell'esercito spagnuolo. — A. Festa, *La Spagna e il M. (1844-1912)*, Roma 1943. — J. Richard-Molard, *Afrique occidentale française*, Paris 1949. — Ch. Penz. *Les rois de France et le Maroc*, Casablanca, 3 voll. — Id., *Personnalités et familles françaises d'Afrique du Nord.* I, *Maroc (1533-1814)*, Paris 1948. — J. Caillé, *La représentation diplomatiqae de la France au Maroc*, in *Rev. d'hist. diplomatique* 63 (1949) 104-71. — G. Drague, *Esquisse d'hist. religieuse du Maroc. Confréries et Zaouias*, Paris 1951: confraternite religiose islamiche. — T. Garcia Figueras, *Notas sobre el Islam de Marruecos*, Larache 1939. — J. Cola Alberich, *Escenas y costumbres marroquies*, Madrid 1950. — G. Vajda, *Un recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris 1951: memorie di una diecina di rabbini dei secc. XVI-XIX.

MAROLO, Santo († 423), successo a S. Venerio nel 408 sulla sede arcivescovile di Milano. Sembra, secondo la testimonianza di Ennodio (*Carmina* II, 80; PL 63, 349), che fosse d'origine babilonese, poi venisse in Siria, prima del 380, durante la persecuzione del re Sapore, e finalmente in Italia. L'inizio del suo governo coincise con le devastazioni operate da Alarico in varie province italiane. Non si sa con certezza s'egli intervenisse al conc. romano del 410.

La sua fisionomia morale ci è disegnata dal pieno verso di Ennodio: *Pervigil, intentus, iciunus, providus, ardens*. Le sue reliquie furon riconosciute da S. Carlo nel 1579. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 153. — Acta SS. *April.* III (Ven. 1738) *die* 23, p. 178. — Ughelli, IV, 48. — Cappelletti, XI, 109. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia.* I. *Milano*, Firenze 1913, p. 154-156.

MARONE, Eutichio e Vittorino, SS. Questi martiri appartengono, arbitrariamente aggruppati, al ciclo dei SS. Nereo, Achilleo e Domitilla (v.). Secondo Sigeberto di Gembloux, il vescovo Teoderico I di Metz ne avrebbe portato reliquie in quella città nel 969. Nei leggendari *Acta Nerei et Achillei* si dice che furon tre preti tenuti come schiavi da un certo Aureliano, al tempo di Nerva, poi martirizzati e deposti in località diverse. M. fu ucciso sulla via Salaria ed è festeggiato nel Piceno e nella Sabina il 15 aprile. Eutiche fu flagellato a morte sulla via Nomentana. Vittorino fu soffocato *ad Aquas Cutilias* e sepolto presso *Amiternum* (oggi S. Vittorino). Non c'è dubbio sul martirio di Vittorino; può darsi anche che fosse prete, ma non appartiene al I sec. (verisimilmente è del sec. IV o III). Quanto a Eutiche è da identificarsi col santo di questo nome, venerato a Bomarzo (l'antica *Ferentum* a nord di Viterbo). — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 139, n. 2 e 4. — *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 191, 393. — Acta SS. *April.* II (Ven. 1738) *die* 15, p. 373-375 e *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 535. — N. Massetani, *Ricerche sull'epoca del martirio di S. Marone* . . . , Civitanova (Marche) 1926. — Lanzoni, 168, 359-361, 393 s, 533-35. — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brux. 1933², p. 313 s, 321.

MARONITI, cristiani cattolici orientali, l'unica tra le Chiese orientali che sia tutta unita.

A) Ebbe una *storia* movimentata. Originò da un monastero sorto sulla tomba di un eremita assai venerato, S. Giovanni Marone († 423), nei pressi di Apamea. Nelle discussioni cristologiche del secolo VI, questo centro fu baluardo della fede ortodossa contro il monofisismo (v.); ma, sotto Eraclio, che visitò il monastero, i monaci — pare ormai provato — aderirono al monotelismo (v.), che poi propagarono tra gli indigeni del *Libano*. Quivi i M. si erano rifugiati (sec. X) per sfuggire alle persecuzioni dei musulmani, che avevano distrutto

il monastero di Apamea. Già dal sec. VIII, per effetto dell'influenza acquistata dal monastero libanese sui cristiani della regione, e probabilmente anche a cagione della vacanza della sede patriarcale d'Antiochia (dal 702 al 742), s'era venuta costituendo una specie di comunità indipendente, il cui vescovo finì per estendere la sua giurisdizione su buona parte della Siria; all'inizio del sec. IX questa Chiesa aveva parecchi vescovi. Con quella religiosa i M. ottennero pure una quasi totale autonomia politica, rispettata e in seguito anche riconosciuta dai califfi.

Al tempo delle crociate i M. entrarono in buoni rapporti coi Latini. Nel 1181, in numero di 40.000, abiurarono il monotelismo, e nel 1215 il loro patriarca Geremia partecipò al IV concilio Lateranese. Quelli che erano stabiliti a Cipro fecero adesione alla Chiesa romana solo nel 1445. La conversione definitiva della nazione maronita si ebbe nel sec. XVI, specialmente per merito della missione dei celebri gesuiti Eliano (v.) e Dandini (v.): da allora data la continuità dei rapporti con Roma. Nel 1584 Gregorio XIII (v.) a Roma fondò un apposito collegio, donde uscirono parecchi dotti M., fra cui gli Assemani (v.), che illustrarono quella cristianità, facendone conoscere la civiltà.

Tornata completamente all'unità, la Chiesa maronita, confinata nelle montagne del Libano (v.), offerse sempre un sicuro rifugio agli altri uniati della Siria (Melchiti, Siri, Armeni), nelle periodiche persecuzioni. Nel 1736, per definire le non poche questioni interne d'ordine liturgico e disciplinare (influsso della liturgia latina, instabilità delle sedi vescovili, attriti tra il patriarca e i vescovi, ecc.), si tenne un sinodo nei pressi di Beyrut, non sempre pienamente osservato, e un altro, pure importante, se ne tenne nel 1818, dal quale data la fissità delle sedi vescovili.

Minacciati dai Turchi nella loro indipendenza dopo il 1840, e nella loro vita dai Drusi (massacri del 1860: 7776 uccisi, 360 villaggi distrutti, con 560 chiese e 42 chiostri), i M., grazie all'intervento della Francia (1862), poterono costituirsi in un governatorato autonomo cristiano, dipendente direttamente dal sultano, sotto il controllo delle potenze europee. Nel 1914 questa autonomia fu soppressa dai Turchi e i M. furono di nuovo perseguitati. Solo dopo la grande guerra 1914-18 il Libano (v.) risorse, venendo costituito in repubblica, sotto mandato francese (1926) e conquistando l'indipendenza dopo l'ultima guerra. Questi disordini e mutamenti spiegano in parte i notevoli movimenti emigratori dei M.: essi formano oggi delle vere colonie in America (80.000 circa negli Stati Uniti sec. Janiu, 39.000 sec. Declercq, parecchie migliaia a Buenos Ayres, al Canadà, al Messico, al Brasile), in Australia; una colonia è a Parigi, a Marsiglia, una anche a Livorno (in seguito alle persecuzioni turche del 1817-23), senza dire delle colonie nell'Oriente (Palestina, 2400; Egitto, 10.000; Cipro, 1000).

B) *L'organizzazione ecclesiastica* è attualmente costituita dal patriarcato (il patriarca regge la dioc. di Gibaili-Batrun), con otto diocesi: Aleppo, Baalbek (Eliopoli), Beyrut, Cipro, Damasco, Sidone, Tiro, Tripoli. Un vicario patriarcale è in Egitto, con sede al Cairo (eretto in diocesi il 22-VI-1946: AAS 1947, 84-86). Vi sono inoltre sette altri vescovi titolari (Arca, Cirro, Epifania, Laodicea di Siria, Nazareth, Tarso e Tolemaide di Fenicia). Dopo il patriarca e i vescovi vengono altre tre dignità: il *corepiscopo*, che è alla testa del clero di una agglomerazione notevole: porta mitra e pastorale, ma non ha la consacrazione vesc.; l'*arciprete* è a capo del clero della città episcopale; il *periodeute* (dal greco περιοδευτής), col pastorale, ma senza mitra, è incaricato della visita e veglia all'osservanza delle decisioni del sinodo del 1736: tutti e tre, colla autorizzazione del patriarca, possono conferire la confermazione e i primi due Ordini minori (il suddiaconato è considerato come il terzo degli Ordini minori). La maggior parte dei chierici maggiori è celibataria.

Alla formazione del clero attende il *Collegio maronita* di Roma, dal 1931 affidato ai Gesuiti (v. Istituti eccles. e 13), che ebbe grande influsso nel diffondere la conoscenza delle cose orientali (cf. P. Raphaël, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme au XVII et XVIII s.*, Beyrouth 1950). Inoltre i M. hanno parecchi Seminari diocesani, mentre i Gesuiti accolgono un certo numero di allievi nel loro Seminario orientale di S. Francesco Saverio a Beyrut, fondato nel 1846; pure nei Seminari di Francia, specialmente a S. Sulpizio, vengono educati alunni M.

Non mancano Congregazioni religiose, sia maschili, sia femminili. Nel 1732 Clemente XII approvava le costituzioni della **Congregazione di S. Antonio** (fondata nel 1695 dal patriarca), e nel 1740 quella di **S. Isaia**. Nel 1757 la prima si divideva in due rami, quello degli *Aleppini* e quello dei *Libanesi*, che si chiamarono « Baladiti », ossia indigeni; separazione che fu approvata da Clemente XIV (1770). I Baladiti sono i più numerosi, con 33 monasteri e 645 religiosi, di cui oltre 200 non preti, occupati nelle ricche proprietà monastiche. — Nel 1865 un prete libanese, Giovanni Habib, poi arcivescovo tit. di Nazareth, fondò pure una **Congregazione di missionari maroniti**, che hanno ora due case al Libano, una a Buenos Ayres e una a Rio de Janeiro; essi si dedicano specialmente alle missioni al popolo. — Le Congregazioni femminili di vita puramente monastica sono due: quella delle **Antonine di S. Isaia**, e quella delle **Antonine baladite**, quest'ultima con un centinaio di suore; cinque altri conventi risalgono a comunità anteriori alle formazioni monastiche del sec. XVII e dipendono dall'Ordinario. Vi è poi un ramo libanese delle **Visitandine** con 2 conventi e 100 suore, e la **Congregazione della S. Famiglia** (fond. 1895), che si dedica all'istruzione delle ragazze; in ultimo le **Mariamate** o **Mariamette**, Congreg. interrituale, dedita al medesimo compito.

C) La *liturgia* dei M. è quella antiochena della forma siro-occidentale, modificata nel corso dei secoli, specialmente dopo la loro adesione a Roma, nel senso di un avvicinamento al rito romano. La lingua liturgica è l'antico aramaico, oggi non più parlato in Siria; per facilitarne la comprensione anche ai sacerdoti, non sempre sufficientemente istruiti, si è adottato l'uso dell'arabo per le rubriche; l'influsso latino è particolarmente sensibile nel Rituale (confermazione per parte del vescovo o dei dignitari sopradetti, Comunione sotto una sola specie) e nel Messale (parole della consacrazione tolte dal Messale latino, uso degli azimi). Il rito maronita è il solo, tra i riti orientali, seguito da tutti e soli cattolici v. Riti.

Il totale dei M. può salire a 400.000. — P. Dib, *Etude sur la liturgie maronite*, Paris 1919; G.

CACHIN, *Modo facile di seguire la Messa siro-maronita*, Roma 1943; P. SFAIR, *La Messa siro-maronita annotata, con cenni storici sui M.*, Roma 1946; J. B. CHABOT, *La « Liturgie » attribuée à S. Jean Maron*, testo siriaco (dalla Bibliot. Vat.) con traduzione, Paris 1940; M. RAJJI, *De la liturgie maronite*, in *Proche-Orient chrét.* 1 (1951) 71-85. v. anche RITI.

BIBL. — P. DIB in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1-142. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col. 2188-2202. — P. DIB, *L'Eglise maronite*, I, Paris 1930 (fino alla fine del medioevo). — R. JANIN, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1926³, cap. XVI. — C. DE CLERCQ, *Les Eglises unies d'Orient*, Paris 1934, cap. IX. — S. CONOR. ORIENT., *Statistica*, Roma 1932, 134-52, 333-42.

Per alcune questioni della storia maronita: M. RAJJI, *Le monothélisme chez les maronites et les melkites*, in *The Journal of eccles. history* 2 (1951) 38-42. — C. DECLERCQ, *Les aspects juridiques du conflit entre le patriarche maronite Jos. Estéphan et le S. Siège (1773-90)*, in *Archives d'hist. du droit oriental* 5 (1950-51) 221-90. — C. CRIVELLI, *I protestanti nella Siria*, in *Civ. Catt.* 1943-11, p. 140 ss. — *L'Illustr. Vatic.* 1935, p. 321 ss. — M. RONCAGLIA, *Le relazioni della Terrasanta con i M. del Monte Libano e di Cipro dal 1564 al 1569*, in *Arch. francisc. hist.* 46 (1953) 417-47.

MARONITI: *Collegio Eccles. Maronita* in Roma. v. ISTITUTI ECCLES., c 13; — *Ospizio dei Monaci M. Aleppini* in Roma. v. ivi, *f.*

MARONITI: *Ordini mon.* v. MONACI II L 1-4.

MAROZIA, nacque (non prima dell'892) dal potente Teofilatto, « vestararius » pontificio, « magister militum », console e senatore, e dalla « vestararissa » Teodora.

In quei tempi ebbero fortuna singolare donne eccezionali come Berta di Toscana, Ermengarda d'Ivrea, l'imperatrice Adelaide.

M. sposò Alberico, duca di Spoleto e Camerino, tra il 904 e il 911: si costituì in questo modo quell'alleanza che pare abbia reso possibile il ritorno (904) di papa SERGIO III (v.) e più tardi la lotta contro i Saraceni e la vittoria al Garigliano (916). Da Alberico ebbe diversi figli: Alberico II, Sergio, vescovo di Nepi, Costantino e una figlia. Liutprando e il *Liber Pontificalis* le attribuiscono anche la maternità del futuro papa GIOVANNI X (v.), che ella avrebbe avuto non dal marito ma da papa Sergio! È difficile giudicare la verità di queste asserzioni, sorte in tempi infocati dagli odi di parte.

Morto il padre e il marito, l'ambiziosissima M. sposò, quasi per un piano di progressivo allargamento del potere, Guido di Toscana, da cui ebbe Berta. Giovanni X, nel suo sforzo di liberarsi dalla fastidiosa tutela dei Teofilatto, si alleò allora col fratellastro di Guido, Ugo di Provenza. La lotta ebbe come conclusione l'uccisione del Papa e del fratello di lui Pietro.

M. diventa « senatrix » e « patricia ». L'elezione dei Papi era nelle sue mani: dipendono da lei LEONE VI (928), STEFANO VII (929), il figlio GIOVANNI XI (931).

Morto anche Guido, passò a terze nozze con Ugo di Provenza, re d'Italia. Tali nozze forse obbedivano ad un'aspirazione imperiale: non spettava al Papa coronare l'imperatore? e il Papa era Giovanni XI, figlio di M.

Ebbero invece come risultato l'insurrezione dei Romani, guidati da Alberico II (932). Ugo fuggì. M. fu fatta prigioniera e tenuta in custodia vigilata fino alla morte avvenuta tra il 932 e il 937. Per la S. Sede la sua morte non fu gran guadagno, poichè continuava tra le violenze la dinastia dei Teofilatto. — L. DUCHESNE, *I primi tempi dello Stato pontificio*, trad. it., Torino 1947, p. 178-187. — P. FEDELE, *Ricerche per la storia di Roma e del papato nel sec. X*, in *Archivio della Soc. Rom. di st. patria*, 33 (1910), 34 (1911). — HEFELE-LECLERCQ, IV-2, 727 s. — P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947, p. 97-113.

MARPRELATE (= fustigatore di prelati) **Martino**, pseudonimo del puritano autore (John Penry? Henry Barrow? Job Throckmorton ?...) di 7 libelli (apparsi clandestinamente nel 1588-89 a cura di John Penry) satirici contro la gerarchia ecclesiastica anglicana, comprendenti una *Epistle*, una *Epitome* e le risposte alle confutazioni che i libelli suscitarono. Infatti questa letteratura dei perseguitati PURITANI (v.), ardenti « presbiteriani », contro il regime « episcopaliano » sostenuto dal governo, diffusa segretamente sotto uno stile brillante, mordace, faceva presa sul popolo e indusse i rappresentanti del partito episcopaliano a confutarla (Th. Cooper vescovo di Winchester, R. Greene, J. Lyly, Th. Nashe). Ma le confutazioni provocarono nuovi attacchi puritani. Più efficace fu la persecuzione condotta dalla polizia ecclesiastica e civile contro i « marprelatisti ». Gli stampatori furono scoperti, imprigionati, torturati, multati. G. Udall morì in prigione; il Penry riparò in Scozia e poi, tornato a Londra, fu impiccato (maggio 1593); il Throckmorton subì la prigione, da cui fu poi liberato per aver appellato al lord cancelliere. — E. ARBER, *An introductory sketch to the M. M. controversy*, London 1880. — A. PIERCE, *An hist. introduction to the M. tracts*, ivi 1908. — ID., *The M. tracts*, ivi 1911. — G. BONNARD, *La controverse de M. M.*, Genève 1916.

MARQUARDO. v. MARCARDO.

MARQUETTE Giacomo, S. J. (1637 1675), n. a Laon, m. a Ludington, dal 1666 missionario nel Canadà. Il 17 maggio 1673 si imbarcò con Jolliet su due canotti di corteccia e partì per la esplorazione geografica del Mississipì: il 17 giugno entrò nel fiume e continuò a rimontarlo fissando con precisione la direzione del corso, la larghezza fra le rive e la profondità delle acque. Dopo quattro mesi di navigazione, per mancanza di viveri, fece ritorno alla base. Disegnò una carta della regione da lui esplorata e stese una relazione del viaggio (ed. G. SHEA, New-York 1852; R. G. THWAITES, Cleveland 1900). Al suo nome fu intitolata una città (Sault Ste Marie e M.), una università (a Milwaukee), una lega tra i laici per promuovere le missioni cattoliche tra i pellerossa (League-M., dal 1904, a New-Jork). Nel 1887 una statua gli fu dedicata nel Campidoglio di Washington. — A. HAMY, *Au Mississipi, la première exploration par le p. Jacques M.*, Paris 1903. — HEDGES, *Father M.*, New York 1903. — R. G. THWAITES, *Fath. J. M.*, New-York 1904. — P. TACCHI-VENTURI, *Il p. G. M.*, in *Riv. illustrata dell'Esposizione missionaria vaticana*, Roma 1925. — A. REPPLIER, *M. priest pioneer and adventurer*, New-York 1929. — C. DE LA RONCIÈRE, *Au fil du Mississipi avec le p. M.*, Paris 1936. — G. GOYAU, *Le découvreur du Mississipi: Jacques M.*, in *Revue des deux*

monde, 1 maggio 1937. — Fr. B. Steck, *The Jolliet-M. expedition*, Quincy 1928. — G. J. Garraghan, *The Jolliet-M. expedition of 1673*, in *Thought* 4 (1929) 32-71. — J. Delanglez, *The 1674 account of discovery of the Mississipi*, in *Mid-America* 26 (Chicago 1944) 301-24. — Id., *The « Récit des voyages et des découvertes du p. J. M. »*, ivi 28 (1946) 178-94, 211-58. — Sommervogel, V, 560 s. — C. Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVII s.*, III (Paris 1896) 1-40. — Enc. It., XXII, 408.

MARQUEZ Giovanni, agostiniano (1565-1621), n. a Madrid, m. a Salamanca. Fatta la professione religiosa (9-VII-1581) e addottoratosi (Toledo 1588), ebbe vari incarichi nell'Ordine, fu professore di teologia nell'univers. di Salamanca (1597-1600, 1603-21), predicatore di Filippo III, consultore del S. Uffizio. Si ricorda come insigne oratore, semplice e profondo, alieno dalle preziosità concettistiche allora di moda, storico del suo Ordine (*Origen de los frailes ermitaños de S. Agustín*, Salamanca 1618; vers. it. di P. J. Rampini, Tortona 1620), agiografo, autore di commenti a S. Tommaso (inediti), lucido e solido scrittore di morale politica concepita secondo lo schema etico cristiano della tradizione medievale ed umanista, benchè non ignorasse Machiavelli e i teorici della « ragion di Stato » (*Los dos estados de la espiritual Jerusalem*, Medina del Campo 1603; *El gobernador cristiano*, Salamanca 1612, spesso riedito). — G. de Santiago Vela, *Ensago de una bibliogr. ibero-americana de la Orden de S. Agustín*, V (Madrid 1920) 174 ss. — J. Monasterio, *Estudios sobre el p. M.*, in *Ciudad de Dios* 14-17 (1887-89). — Id., *Misticos agustinos españoles* I (El Escorial 1929) 296 ss. — M. Cardenal Iracheta, *J. M.*, Madrid 1950, con larghi estratti dalle opere. — Id., *Nota sobre el p. J. M.*, in *Bol. de la Bibliot. de Menendez Pelayo* 22 (1946) 339-55, con la parafrasi in versi, finora inedita, dei Salmi 125° e 136°. — G. del Estal, *En torno a un opusculo del p. M.*, in *Ciudad de Dios* 163 (1951) 489-528.

MARRA (*de la*) Gugl. v. La Mare (*de*) Gugl.

MARRACCI (*Maracci*) **Ippolito** (1604-1675), n. a Lucca, m. a Roma. Entrò giovanissimo nella Congregazione dei Chierici Regolari di Maria a Roma. La maggior parte della sua intensa attività come scrittore è consacrata alla mariologia. Le sue opere, manoscritte e stampate, sommano a 115, come riferisce il fratello e biografo Ludovico. Fra le pubblicate (una trentina) ricordiamo: *Pontifices maximi mariani*, Roma 1642; *Apostoli mariani*, ivi 1643; *Fundatores mariani*, ivi 1643; *Bibliotheca mariana*, ivi 1648, 2 voll.: rassegna bibliogr. di oltre 6000 opere di c. 3000 autori mariani; *Reges mariani*, ivi 1654; *Purpura mariana*, ivi 1654; *Antistites mariani*, ivi 1656; *Caesares mariani*, ivi 1656; *Fides Cajetana*, Firenze 1655; *Heroides marianae*, Roma 1659; *Trutina mariana*, Piacenza 1660; *Vindicatio Chrysostomica*, Roma 1664; *Polyanthea mariana*, Colonia 1683, con rassegna di un migliaio di altri autori mariani. Fra le inedite, conservate nella biblioteca del convento di S. Maria in Campitelli a Roma, ricordiamo: *Bullar. marian.*, 2 voll.; *Idea biblioth. magn. mar.*, 16 voll. — F. Sarteschi, *De scriptoribus Congregationis Matris Dei*, Roma 1753, p. 135-46. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 27-29. — E. Vansteenberghe in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1932 s.

MARRACCI Ludovico, della Congreg. dei Chierici Regolari della Madre di Dio (1612-1700), n. in Torcigliano (prov. di Lucca), m. a Roma. Svolse importanti incarichi nella Congregazione e per parte della Curia romana. Fu professore a Roma. Dottissimo nelle lingue classiche, ebraico, aramaico, arabo, con lavoro di 40 anni tradusse in latino e confutò il *Corano* (*Alcorani textus universus*, Padova 1698; in questa edizione si dà anche la ristampa del *Prodromus ad refutationem Alcorani* che il M. aveva edito a Roma 1691, 4 voll.), dandoci il testo arabo, la versione latina, un prezioso commento tratto da testi arabi e latini (alcuni tuttora inediti) e una confutazione dal punto di vista cristiano. Quest'opera, del cui merito s'è già detto (v. Islam XI 3), fu per molto tempo la migliore edizione del *Corano*, altre volte stampata, utilizzata nelle migliorate edizioni più recenti del *Corano*, della *Biblia sacra arabica* (la versione araba cattolica della Bibbia, iniziata nel 1624, stampata a Roma 1671, 3 voll., promossa da Propaganda per uso delle scuole orientali). Fra le molte spoglie, fatte nella celebre rotta sofferta dall'esercito turco sotto le mura di Vienna, fu lo stendardo del gran visir, che Giovanni III, re di Polonia, mandò in dono a Innocenzo XI. Al M. ne fu richiesta la interpretazione (*Lo stendardo ottomannico*, Roma 1683). A lui pure fu commesso l'esame di certe lamine di piombo, incise a mo' di libro, in caratteri arabi, che si erano trovate presso Granata e che si volevano attribuire a S. Giacomo il Maggiore: il M. vi denunciò una mistificazione. Volgarizzò inoltre due lettere, che Eutimio arcivescovo di Tiro e di Sidone aveva scritto in arabo al Papa ed a Propaganda, abiurando lo scisma greco. Esaminò la traduzione del breviario maronita, fatta da Fausto Nairon. Tradusse in latino e poi in italiano alcune orazioni greche di S. Giovanni Damasceno in onore della Vergine (*Paraeletica*, Roma 1685). Aiutò il fratello Ippolito a tradurre in latino ed illustrare quanto intorno alla Vergine scrissero in greco S. Germano di Costantinopoli, Isidoro di Tessalonica, Leone imperatore, il filosofo. Uscì postumo (Roma 1701 preceduto dall'elogio dell'autore) *L'ebreo preso per le buone, overo discorsi familiari ed amichevoli fatti con i rabbini di Roma intorno al Messia*. — G. Gabrieli, *Gli studi orientali e gli Ordini religiosi in Italia*, in *Il pensiero mission.* 3 (1931) 303 ss. — C. A. Nallino, *Le fonti arabe mss. dell'opera di Lud. M. sul Corano*, in *Rendic. della R. Accad. naz. dei Lincei*. Cl. sc. mor. 7 (1932) 303-49. — F. Sarteschi, o. c., p. 193 ss. — C. Erba, *Memorie de' religiosi . . . insigni della Congreg. della Madre di Dio*, Roma 1760, p. 45 ss. — Hurter, *l. c.*, IV ³, col. 391-93. — G. Levi della Vida, *P. L. M. e la sua opera negli studi islamici*, in *Atti dell'Acc. lucchese di sc. lett. ed arti* 8 (1951) 3-21.

Anche il nipote dei due precedenti, **Lodovico**, della stessa Congregazione († 1732), si segnalò come dotto scrittore, autore, fra l'altro, dell'*Onomasticon urbium ac locorum Sacrae Scripturae* (Lucca 1705), e di 21 scritti ascetici.

MARRANI, nome spregiativo con cui si designavano in Ispagna quegli ebrei (e pochi musulmani) che si erano convertiti apparentemente, per tema di essere perseguitati, al cristianesimo, ma che in segreto continuavano a professar l'ebraismo (o l'isla-

mismo) e a praticarne riti, almeno i più importanti. Erano ricercati dall'INQUISIZIONE spagnuola (v.) e puniti quand'erano scoperti. L'odio antisemita estese l'uso del termine ingiurioso anche ai discendenti dei falsi convertiti e perfino ai veri convertiti, anche quando il re di Castiglia vietò (1380) il vocabolo (il nome ufficiale era *conversos* o *cristianos nuevos*).

Allorchè gli ebrei furono cacciati tutti dalla Spagna, molti ripararono in Toscana, a Roma, ad Ancona, in Turchia, sulle coste d'Africa, in Olanda, dove fondarono floride comunità (in particolare ad Amsterdam).

L'etimologia del nome *marrano* (passato anche nella lingua italiana) è ignota (dallo spagnolo *marrano* = giovane porco?). Non ha alcuna certezza la derivazione da MARAN ATHA (v.). — A. FARINELLI, *Marrano*, Ginevra 1925. — C. ROTH, *A history of the marranos*, Filadelfia 1932, con bibliogr. — A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Los « cristianos nuevos ». Notas para el estudio de una clase social*, in *Bol. de la univers. de Granada* 20 (1949) 246-97.

MAR ROSSO. v. MARE ROSSO

MARSHALL (Isole). v. MARIANNE, CAROLINE, M.

MARSHALL Tommaso (*Giov. Beche*) O.S.B., B. († 1-XII-1539). Addottorato in teologia a Oxford (1515), era abbate del monastero O.S.B. di St-Werburgh (Chester), quando 18 monaci lo elessero per compromesso (20-V-1533) abbate di St-John (Colchester). I beni della comunità gli furono consegnati soltanto il 23-1-1534. Dovette allora stendere 4 dichiarazioni di debito a vantaggio del re.

Il monastero era funestato da divisioni politiche. Il M. dal suo domestico e da due amici personali fu accusato di tradimento per aver rifiutato di consegnare il monastero al re ENRICO VIII (v.). Fu interrogato e, avendo confessato, venne imprigionato nella Torre di Londra (1539), indi processato a Colchester e impiccato. Fu beatificato il 13-V-1895. Festa 1° dic. — B. CAMM, *Lives of english martyrs*, I (London 1904) 387 ss. — F. A. GASQUET, *Henry VIII and the english monasteries*, II, p. 272 ss. — J. SPILLMANN, *Gesch. der Katholikenverfolgung in England (1535-1681)*, I³ (1910) 248 ss. — v. INGLESI (Martiri).

MARSHALL Tommaso Gugl. (1818-1877), n. a Greenwich, m. a Surbiton. Pastore anglicano, aderente al movimento trattariano, mentre scriveva *Episcopal polity of the holy cath. Church* (London 1844), ritrovò la fede cattolica e, con la moglie, si convertì (1845), dandoci le « ragioni » della sua decisione (*Twenty-two reasons . . .*, London 1846). Nel 1847-60 fu ispettore delle scuole cattoliche. Negli Stati Uniti tenne celebrate conferenze. Insigne pubblicista dallo stile puro e rigoroso, difese il pensiero cattolico in numerosi articoli e saggi (ad es., *My clerical friends*, London 1873; *Anglicans of the day*, ivi 1875). Meritata fama si acquistò per le sue opere apologetico-storiche sulle missioni cattoliche: *Christianity in China* (London 1858), *Cath. Missions in Southern India* (ivi 1865) e soprattutto per l'ammirabile *Christian Missions: their agents, their methods and results* (London 1862, 3 voll.; ed. aumentata, 1863; vers. francese Paris 1862, e tedesca Mainz 1863, Regensburg 1863), dove, sulla scorta di informazioni e documenti tratti da c. 5000 opere, mette in rilievo la fecondità delle missioni cattoliche e la sterilità delle missioni acattoliche. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1719 s.

MARSI: nome di una delle più antiche popolazioni dell'Italia centrale, stanziate attorno al lago Fucino, e di una diocesi dell'Abruzzo. La città residenziale del vescovo fu dapprima *Valeria*. Dopo la sua distruzione, nel 1580 Gregorio XIII la trasferì a *Pescina* ed infine, dopo il terremoto del 13 gennaio 1915, fu fissata in *Avezzano*, centro della Marsica (prov. dell'Aquila, c. 17000 ab.).

Incerte sono le origini della diocesi e molto dubbi i nomi dei più antichi pastori. Di sicuro sappiamo che un vescovo « marsicanus » *Giovanni* (551-553) era a Costantinopoli al seguito di papa VIGILIO (v.). Fu vescovo di M. *S. Berardo Berardi* (1110). — È immediatamente soggetta alla S. Sede. — Patrona della diocesi è S. Savina m. — La popolazione della diocesi è di c. 121.000 fedeli, in 83 parrocchie. Il Seminario minore è in Avezzano; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Aprutino Pio X in Chieti. — LANZONI, I, 363-365. — UGHELLI, I, 882-915. — CAPPELLETTI, XXI, 473-479. — KEHR, *Italia pontif.*, IV (Berlino 1908) 239-50.

MARSICO NUOVO. v. POTENZA.

MARSILI (*Marsigli*) Luigi, ven., agostiniano (c. 1340-1394), nato di nobile famiglia fiorentina, entrò nell'Ordine giovanissimo. Dal 1358 studiò a Firenze, Padova, Venezia, Avignone, Parigi dove conseguì il dottorato (1379). Poco dopo (1379) tornò in Firenze, il cui governo lo incaricò di importanti missioni. Postulato dalla Signoria per due volte vescovo di Firenze (1385, 1390), ne Urbano VI, nè Bonifacio IX accolsero la domanda, forse per le severe riprensioni rivolte da M. alla corte avignonese, per le sue simpatie verso le Chiese nazionali e per le sue esitazioni manifestate circa l'elezione di Urbano. Nulla ciò detrae all'integrità della sua vita e all'altezza della sua dottrina. I migliori dotti (tra cui Francesco Petrarca) l'ammiravano e gli facevano onore. Il M. è tra i primi e più efficaci promotori del rinnovamento letterario, operatosi a Firenze nel sec. XIV. Nel suo convento di S. Spirito iniziò una scuola che allo studio della teologia univa quello della filosofia, della storia, dei classici, in forma libera, sciolta, da permettere la più intima e facile comunicazione tra maestro e scolari. Presto intorno a lui fu folla di giovani e d'uomini maturi. Gettò ancora i germi dei convegni di S. Spirito, che vanno considerati come la prima accademia del Rinascimento a ispirazione cristiana. La Signoria in riconoscimento « di vita e costumi esemplari, di dottrina e scienza eccellente, ed avendo egli in molte occasioni in casa e fuori, con diversi principi servito alla repubblica, volle che gli fosse fatto un sepolcro nella gran chiesa di S. Maria del Fiore » (Scipione Ammirato, *Istorie fiorentine*). Lasciò commenti a tre sonetti del Petrarca contro la Curia avignonese, e a due canzoni dello stesso (*Italia mia*, ed. Bologna 1863; *O aspettata in cielo*, ed. Lucca 1868) e molte lettere di grande interesse (alcune sono edite da B. Sorio in *Lettere del B. Giov. delle Celle*, Roma 1845, e una *Contro i vizi della corte del Papa*, da F. Selmi, Torino 1862). — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 558-61. — LANTERI, *Addimenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) 377. — PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 182-5 — ENC. IT., XXII, 424. — U. MARIANI, *L. M.*, in *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma 1946, p. 66-96. — F. DEL SE-

colo, *Un teologo dell'ultimo Trecento, L. M.*, Trani 1898. — C. Casari, *Notizie intorno a L. M.*, Lovere (Bergamo) 1900. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, V–I (Ven. 1795) 155–61. — G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, II (Bologna 1950) 179–82

MARSILIO, n. a Inghen (presso Nimega), sacerdote secolare, maestro nominalista, scolaro di Occam (v.). Nella seconda metà del sec. XIV, succedendo a Giovanni Buridano (v.), insegnò, celebratissimo, nella facoltà delle arti e di teologia all'univ di Parigi, divenendone rettore nel 1367 e nel 1371. Fedele a Urbano VI (v. Scisma d'Occidente), nel 1383 lasciò quell'università divenuta scismatica e, passato in Germania, fu il primo rettore (e organizzatore) dell'univ. di Heidelberg (29 luglio 1386), allora fondata: coprì nove volte tale ufficio. Quivi morì il 20-VIII-1396. Nello stesso tempo era canonico e tesoriere della chiesa di S. Andrea a Colonia. Fu spesso alla corte pontificia ad Avignone e a Roma.

Lasciò: *Quaestiones* sui 4 libri delle Sentenze (Strasburgo 1501); *Textus dialectices de suppositionibus*... (Vienna 1512); commenti ad Aristotele (*Expositio super analitica priora*, Venezia 1516; *Quaestiones in l. de generatione*, Ven. 1518; *Abbreviationes libri Physicorum*, Ven. 1521). È dubbia l'autenticità delle *Quaestiones subtilissimae super 8 libros Physicorum secundum nominalium viam* (Lione 1518).

M., il più celebre e originale discepolo del Buridano (v.), pur seguendo anch'egli la « via modernorum » del Nominalismo (v.) occamista, ne corregge in senso conservatore, specialmente in teologia, gli aspetti più eterodossi e dissolventi.

In logica, contro il puro concettualismo di Occam (v.), ammette che il concetto Universale (v.) ha qualche fondamento nella realtà poichè vi sono elementi di reale somiglianza fra le cose, i quali permettono di cogliere le cose in gruppi universali. In teodicea ammette che l'esistenza di Dio si possa provare razionalmente con gli argomenti metafisici, pur ritenendo che la creazione della materia prima sia nota soltanto per la fede: « in lumine naturali non est deducibile quod materia prima sit producta de non esse ad esse » (*In II Sent.*, q. II, a. 2). In psicologia accetta il determinismo di Buridano (v.; anche Libertà), ma la fede gli consente di evitarne gli inconvenienti. In fisica sviluppa speculativamente la teorja di Buridano sull'*impetus*: « virtus impressa a projiciente » nel corpo mosso, distinta dal moto come la causa dall'effetto, di sua natura permanente benchè solitamente non duri a lungo, specificamente diversa secondo la qualità del moto che genera (verso l'alto o verso il basso, rettilineo o circolare, ecc.). Per questa dottrina sul moto locale, per altre felici intuizioni fisiche, per il metodo generale di indagine fisica (fondato sull'esperienza, interpretata col ragionamento, sistematizzata in rapporti matematici), M., con Buridano, Alberto di Sassonia, Nicola d'Oresme, Tommaso Bradwardine... è considerato un precursore di Galileo (v.) e della Scienza moderna (v.). In teologia è più decisamente conservatore; in particolare, la sua dottrina trinitaria ecletticamente si richiama a S. Tommaso, a S. Bonaventura e soprattutto all'agostiniano Tommaso di Strasburgo. — G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*. I, *Marsilius v. I. und die ockhamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg 1921. — Ann. Maier, *Die Impetustheorie von Scholastik*, Wien 1940. — Id., *An der Grenze von Scholastik v. Naturwissenschaft*, Essen 1943. — Id., *Die Vorläufer Galileis in XIV Jahrh.*, Roma 1949. — W. Möhler, *Die Trinitätslehre des Mars. v. I.*, Limburg 1949. — M. de Wulf, *Storia della filos. medievale*, vers. it., III (Firenze 1949) 131-35 e passim (v. indice degli autori). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 151–53.

MARSILIO da Padova, uno dei corifei del più spinto cesarismo e ghibellinismo nel sec. XIV, mentre ferveva la lotta tra Giovanni XXII (v.) e Lodovico il Bavaro.

I. **Vita**. Nacque dalla famiglia padovana dei *Mainardini* (secondo altri, dei *Raimondini*) tra il 1270 e il 1280. Morì nel 1342 (Clemente VI il 10-IV-1343 in concistoro ne parla come persona defunta, qualificandolo il peggior eretico che avesse conosciuto, ma ci fa conoscere che M. era ancor vivo nel 1341 durante le pratiche per il matrimonio del figlio di Lodovico il Bavaro con Margherita erede del Tirolo). Nulla si conosce del suo primo periodo passato in Italia, tranne qualche particolare contenuto in una lettera poetica del suo amico e concittadino Albertino Mussato; a Padova s'addottorò in medicina, studiò filosofia, menò una gioventù agitata partecipando alle lotte politiche suscitate dalla calata di Arrigo VII in Italia e dalle guerre espansionistiche di Cangrande della Scala.

Un pò più sappiamo del tempo che egli visse in Francia. Il Riezler ha mostrato che le espressioni del *Defensor pacis* da cui si poteva dedurre la dimora di M. in Orléans, non hanno valore storico. Nel 1312 era già maestro e rettore dell'università di Parigi: dunque, doveva appartenere alla facoltà dei letterati (poichè solo a questi era concesso allora di salire al grado di rettori), già doveva essere maestro e da qualche tempo doveva tenere pubblico insegnamento. È incerto quando egli entrasse nello stato ecclesiastico (le testimonianze certe non vanno più indietro del 1328). Nel 1315 gli sarebbe stato offerto un canonicato a Padova. È certo che non appartenne a un Ordine religioso (ai Francescani, si disse da molti). A Parigi (e altrove) insegnò non solo filosofia e teologia, ma diritto canonico e medicina. Vi si formò alle idee cesariste, colà radicate fin dal tempo della lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: vi prendeva sempre più piede quella tendenza antipapale, che diede alla Francia la triste fama di essere stata la più ostinata nemica della Chiesa romana, pur senza staccarsi da essa. M. vi conobbe Guglielmo Occam (v.) nominalista in filosofia e cesarista in politica.

Scoppiata la lotta tra Giovanni XXII e Lodovico il Bavaro, tutti i dotti del tempo parteciparono alla polemica: Giovanni Jandun (v.), pure professore a Parigi e amico di M., Occam, Alessandro di S. Elpidio agostiniano (poi arcivescovo di Ravenna), Pelagio Alvaro (v.) vescovo di Silva in Portogallo, Agostino Trionfo agostiniano (v.), Pietro Paludano O. P. (v.)... Non si sa per quali ragioni, M., finallora protetto di Giovanni XXII, diventò il suo più radicale nemico. Con Giovanni Jandun compose allora il famoso *Defensor pacis*, compiuto, come si ritiene, nel 1324. Era dedicato a Lodovico il Bavaro: a costui (primi del 1326) i due amici lo recarono in omaggio di persona a Norimberga. Il Bavaro, in sulle prime,

reagì violentemente contro i due eretici « figli della perdizione », che corsero pericolo di venir eseguiti, ma poi ne fu conquistato: prese M. al suo servizio, lo fece suo medico privato e consigliere negli affari dello Stato. La influenza di M. su Lodovico fu potentissima: egli trovò un principe che traduceva in azione politica le idee esposte nel *Defensor pacis*.

L'opera sosteneva tesi temerarie, conturbanti: che i beni temporali della Chiesa sono soggetti all'imperatore, e costui può rivendicarseli come sua proprietà; che S. Pietro ebbe la stessa autorità degli altri Apostoli, e Cristo non costituì alcuno per suo vicario; che spetta all'imperatore eleggere il Papa, destituirlo, punirlo; che tutti i ministri della Chiesa, dal Papa all'ultimo sacerdote, sono uguali in autorità e giurisdizione e i diversi gradi della gerarchia sono costituiti dal potere imperiale; che nè il Papa, nè il concilio plenario di tutte le Chiese possono condannare una persona a pene coattive, senza beneplacito imperiale; che spetta all'imperatore la convocazione dei concilii, la collazione dei benefici, l'approvazione degli Ordini religiosi . . , Totale sovvertimento della costituzione della Chiesa, resa mancipio dello Stato.

Era prevedibile la reazione cattolica. Giovanni XXII con la bolla *Licet iuxta doctrinam* (23 ott. 1327) scomunicò M. e Jandun nominativamente come eretici, anzi eresiarchi manifesti e notorii, e condannò 5 proposizioni estratte dal *Defensor* (Denz.-B. 495-500) come contrarie alla S. Scrittura, ostili alla fede cattolica, eretiche o ereticali ed erronee. Confutarono M. Alessandro di S. Elpidio (*De iurisdictione imperii et auctoritate Papae*), Pelagio Alvaro (*De planctu Ecclesiae*), Agostino Trionfo (*Summa de potestate Ecclesiae ad Joannem XXII*), Pietro Paludano (*De causa immediata potestatis ecclesiasticae*)... Nullameno le idee cesariste di M., sostenute da altri dotti e più ancora dai francescani scismatici Michele da Cesena (v.), Bonagrazia da Bergamo (v.), Occam (v.), Ubertino da Casale (v.). , fecero molto progresso tra i laici e il clero. Se ne vide presto il triste effetto quando il Bavaro scese in Italia (1327); prese la corona imperiale in Roma dalle mani di un rappresentante del popolo (Sciarra Colonna, lo schiaffeggiatore di Bonifacio VIII), dichiarò deposto papa Giovanni XXII e creò antipapa Nicolò V. M., che fu l'anima di questa avventura scismatica, dal Bavaro venne creato vicario papale in Roma (si narra che lo nominasse anche arcivescovo di Milano, ma non si sa se la nomina avesse effetto).

È noto come in seguito Lodovico, lasciata con vergogna la penisola, tentò riconciliarsi con la S. Sede, ma le pratiche non riuscirono. Durante le trattative M. si trovò senza dubbio presso il Bavaro, ma la sua influenza su di lui era molto scemata. Peraltro nella ricordata questione del matrimonio fra il figlio del Bavaro e Margherita, M. dovette avere non piccola parte. Si trattava di sciogliere il matrimonio di Margherita con Giovanni Enrico di Lussemburgo, non seguito da prole, e stringere nuovo connubio di lei col figlio del Bavaro, il margravio del Brandeburgo; non era estraneo lo scopo politico di annettere alla famiglia del Bavaro la signoria del Tirolo, di cui era unica erede Margherita. Oltre al vincolo precedente, ostava la parentela in terzo grado. Poichè, secondo le teorie del suo consigliere, le cause matrimoniali spettavano all'autorità dell'imperatore, questi sciolse il matrimonio, dispensò l'impedimento di parentela e fece contrarre le nuove nozze. M. allora scrisse: *Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Joannem et Margaretham celebrato per dominum Ludovicum IV. De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*.

Probabilmente nel 1341–42 M. redigeva anche il *Defensor minor*, scoperto di recente, che riprendeva ed esacerbava le arditezze rivoluzionarie dell'opera maggiore. Scrisse ancora il *De translatione imperii*, rielaborazione in senso laico di un'opera omonima di Landolfo Colonna.

II. Il pensiero. Intervenendo nella polemica medievale fra i due Poteri (v.), temporale e spirituale, col proposito particolare di difendere il potere laico contro le pretese dottrinali e pratiche della Teocrazia papale (v.), M. non si limita a criticare, nella tesi avversaria, ciò che si scosta dalla dottrina normale del medioevo espressa dal principio di papa Gelasio I (v.), ma, con potenza pari all'arditezza, rielabora tutta la dottrina stessa; sembra dimenticare l'intento di polemica contingente, che traspare in tutti i trattatisti dell'argomento, e sembra dimenticare perfino le esperienze politiche in cui si maturò il suo pensiero (il regime comunale di Padova, il nazionalismo francese, l'imperialismo romano-germanico, la monarchia papale, la lotta tra la S. Sede e il Bavaro...), per trattare in universale, e quindi con astrattezza dottrinaria, il problema dello Stato e della Chiesa. E giunge a proclamare la piena sovranità dello Stato e la totale subordinazione del potere spirituale al temporale. Radicale capovolgimento della tesi avversaria circa la « plenitudo potestatis » del Papa. Averroismo politico: come l'averroismo filosofico, fiorente allora a Padova e a Parigi, ponendo fra Ragione e Fede (v.) un regime di divorzio, in realtà guardava con scetticismo alla fede e la risolveva nella filosofia, così l'averroismo politico risolvette il potere sacerdotale nel potere laico, esaurendosi in uno scetticismo religioso, in una « forme savante de l'incrédulité religieuse » (E. Gilson).

Anche M., come tutti i teorici della politica, vuol instaurare e consolidare nel mondo la pace, il bene fondamentale della convivenza umana. Tra le cause di discordia che occorre togliere, oltre quelle già descritte da Aristotile, il maestro di M., ve n'è una « singolare e occulta », sempre incombente sul mondo cristiano, « vehementer contagiosa »: la pretesa supremazia papale. Per liberare il mondo da questo nuovo pericolo, M. ricostruisce « ex novo » la teoria dello Stato e della Chiesa (*Dictio I* e *II*), ripresentando in una terza parte (*Dictio III*) le conclusioni raggiunte nelle sezioni precedenti.

A) Lo Stato è un organismo che si costituisce per esigenza di natura (non per convenzione, o per atto di forza), cioè per la necessità stessa del vivere umano (*vivendi gratia*), autarchico (*per se sufficiens*) e perfetto. L'unità organica dello Stato è un'armonia risultante da 6 elementi (*partes*), o uffici, o funzioni eterogenee: *agricultura, artificium, militaris, pecuniativa, sacerdotium, et judicialis seu consiliativa*. La distinzione di queste « parti » è remotamente fondata sulla naturale disuguaglianza degli uomini ed è concretamente determinata dal supremo potere politico (*legislator humanus*), il quale stabilisce dapprima la *pars principans, instrumentalis et executiva* (grosso modo: il governo,

il potere esecutivo, che include la *pars judicialis* e altri compiti) e, mediante la *pars principans*, determina tutte le altre funzioni (compresa la funzione ecclesiastica, il *sacerdotium*). Come si vede, è la stessa dottrina aristotelica della πόλις, che M. trasferisce alle unità politiche del suo tempo, la *civitas* e il *regnum* (circa l'*imperium* M. è reticente). Egli segue Aristotile anche in ulteriori elaborazioni, ad es., nella descrizione delle forme di governo, rette o corrotte...

B) Originale ci sembra la dottrina marsiliana del legislator humanus, concepito come supremo potere non solo legislativo ma anche costituente, prima fonte di ogni autorità politica, a cui fa capo tutta la vita associata: la scelta della forma di governo, la determinazione degli uffici, la creazione e l'imposizione della norma d'agire (la legge)... Un siffatto potere è, secondo tutte le scuole, riconosciuto come esigenza d'unità del corpo politico. Le dottrine politiche si differenziano nell'individuare chi detiene tale potere. M., che tratta estesamente l'argomento nei cap. 12° e 13° della *Dictio I*, sostiene che quel potere supremo risiede nel popolo, specificato come universalità dei cittadini *aut eius valentior pars*. La dottrina che la fonte del potere è la comunità, è tradizionale anche nel medioevo, ma riceve da M. sviluppi originali. Il punto più tormentato della sua esposizione è la significazione della *valentior pars*. Par chiaro che questa: 1) è eletta dal volere della comunità, espresso (*per sermonem*, dice M.) nell'assemblea dei cittadini, e pertanto *totam civitatem repraesentat*; 2) in sè, poi, è costituita come *valentior* non per il solo fatto di essere una «maggioranza» quantitativa, ma anche per la qualità delle persone che la compongono («considerata quantitate personarum *et qualitate*»; quest'ultimo inciso a torto viene omesso nelle antiche edizioni). Come poi, concretamente, nella tecnica delle elezioni e nella pratica politica di governo si conciliano il criterio quantitativo maggioritario democratico e il criterio qualitativo aristocratico, M. non spiega e noi non possiamo decidere senza tema di imporre a M. categorie politiche posteriori a lui.

C) La volontà del legislatore (in definitiva, della comunità) pone la legge e ne costituisce la validità. L'essenza della Legge (v.), intesa la legge in senso proprio, per M. sta nella *imperatività* e *coattività*, cioè nel fatto di essere imposta dal legittimo potere con un *actus imperandi* o *potentia coactiva* e di essere munita di sanzione, premio o castigo. (Tali sono anche le *leggi divine*, le quali, da questo punto di vista, non differiscono dalle *leggi umane* o *civili* se non perchè queste comportano la sanzione già sulla terra, e quelle nella vita ultraterrena). Anche le cosiddette norme consuetudinarie acquistano valore di legge solo quando siano proposte come precetti coattivi dal legislatore.

Al contrario, dunque, di S. Tommaso, che ravvisava l'essenza della legge nella «razionalità» (*ordinatio rationis*) del suo contenuto materiale, M. la ravvisa nel suo elemento formale, cioè nell'essere proposta coattivamente dalla volontà imperativa del legislatore. Peraltro anche M. riconosce che, affinchè la legge sia *perfetta*, il suo contenuto materiale deve essere *justum et civile conferens*, cioè una norma di giustizia e afferente al bene comune, e dunque conforme a ragione, come esigeva S. Tommaso; sicchè errano gli interpreti che attribuiscono a M. una concezione rigidamente volontaristica della legge. Senonchè, obiettano questi interpreti, la valutazione decisiva di quell'elemento materiale *justum et civile*, che è indispensabile alla legge perfetta, è fatta dallo stesso legislatore da cui dipende anche l'elemento formale della imperatività coattiva; e quindi, daccapo, la legge in tutti i suoi elementi è costituita dalla volontà del legislatore e interamente subiettivizzata. A voler ben guardare, neppure questa osservazione basta a giustificare l'accusa, fatta a M., di eterodosso volontarismo giuridico, poichè se il legislatore fosse una funzione «razionale» (e non semplicemente volitiva), la valutazione del «giusto e civile» (e quindi il contenuto della legge) fatta dal legislatore sarebbe conforme alla norma oggettiva di razionalità (e quindi al diritto naturale, alla legge eterna e alla moralità), che si impone allo stesso legislatore e di fronte alla quale il legislatore non sarebbe che il retto interprete e promulgatore: in questa ipotesi, sarebbe salvo il principio medievale della priorità del diritto (naturale e anche positivo) sul principe, espresso dall'aforisma di Bracton: «non rex facit legem, sed lex facit regem». Soltanto nell'ipotesi che il legislatore sia una funzione semplicemente volitiva, la sua decisione legiferante potrebbe essere in disaccordo con la norma razionale di giustizia oggettiva, e la giustizia richiesta anche da M. come contenuto della legge sarebbe soltanto quella che è *voluta* come giustizia dal principe e che potrebbe essere contraria alla giustizia obiettiva razionale: in questa ipotesi verrebbe introdotto il principio gravemente rivoluzionario della priorità e creatività del principe rispetto al diritto («rex facit legem»).

M. lascia in ombra questo delicatissimo punto di dottrina: non chiarisce se un contenuto materiale della legge sia imposto dal legislatore perchè è giusto in se stesso o non piuttosto se diventi giusto perchè tale è giudicato e imposto dal legislatore. Sembra ammettere un *simpliciter justum* (tale, dunque, anche prima e indipendentemente dalla volontà del legislatore) quando, ad es., parlando della legge «imperfetta», riconosce che il guidrigildo è *simpliciter iniustum* pur essendo sancito da una legge dei «barbari» (*Dict. I*, 10). D'altra parte, per M. è concetto equivoco, non riferibile a un preciso fondamento e privo di valore giuridico, il Diritto naturale (v.), che pure dovrebbe esprimere la norma razionale di giustizia oggettiva... Non vediamo come conciliare questi motivi contrastanti della dottrina marsiliana. È certo che questa, come ispirazione generale, è più favorevole al volontarismo e tende a trasferire il fenomeno giuridico-politico dal campo metafisico della giustizia oggettiva, espressione di un ordine razionale eterno divino, al campo storico di una giustizia soggettiva espressa dalla volontà della comunità: immanentizzazione naturalistica, e quindi assolutizzazione della vita politica, che, da una parte, s'incontra con l'aristotelismo, che faceva dello Stato un valore finale, totale, assoluto (mentre per la concezione cristiana lo Stato è un ordine di natura voluto da Dio, regolato da una norma trascendente di giustizia, destinato a condurre gli uomini al fine naturale temporale, che è fine intermedio rispetto al loro fine ultimo soprannaturale), dall'altra incontra e accelera il movimento generale europeo verso la

immanentizzazione di tutti i valori che segna il tramonto del MEDIOEVO (v.) e apre col RINASCIMENTO (v.) l'età moderna. Forse non fu estranea a M. la corrente del NOMINALISMO (v.) e del VOLONTARISMO (v.), che fu la principale forza corrosiva dell'intellettualismo tomistico cristiano e, crediamo, la prima responsabile della caduta storica della visione scolastica.

D) L'esistenza della Rivelazione cristiana, che M. è ben lungi dal negare, pone nella storia umana uno speciale tipo di legge: la **legge divina**, che ha per autore Dio, è amministrata da una speciale gerarchia (il sacerdozio della Chiesa), e regola i rapporti interiori dell'anima fedele con Dio. La sua essenza, come della legge umana civile, sta nella imperatività e coattività, essendo costituita da un atto imperativo della volontà di Dio. Differisce peraltro dalla legge civile per due titoli principali *1*) La sua sanzione, come fu accennato, è soltanto quella *ultraterrena*, esercitata non già da persona umana (dunque, neanche dal sacerdote), ma soltanto da Cristo. Il sacerdote è semplicemente divulgatore della legge divina, maestro e medico, non mai vero legislatore o giudice che ne possa imporre coattivamente l'osservanza ed applicarne la sanzione. Questa tesi, che è già un corollario della dottrina marsiliana che all'unico *legislator humanus* della comunità riserva ogni potere coattivo sulla terra, è confortata dalla particolare natura, interiore, morale, della legge divina, che pertanto non potrebbe imporsi dall'esterno con sanzioni temporali. *2*) Infatti la legge divina regola la *sfera morale religiosa interiore* della vita, cioè ogni atto umano nei suoi rapporti con la norma di moralità e con Dio, mentre la legge civile regola soltanto la ben più ristretta sfera giuridica, cioè le manifestazioni esteriori intersubbiettive nei loro rapporti col bene comune che è il fine della convivenza civile e politica. Stante la diversa ampiezza dei campi di applicazione dei due tipi di legge, avviene che chi trasgredisce la legge civile, di solito [*quasi ut in pluribus*] pecca anche contro la legge divina (poichè anche l'atto esteriore cosciente e libero, nel suo aspetto morale di conformità e difformità alla norma di moralità, cade sotto la legge divina), mentre chi pecca contro la legge divina (ad es., desiderando interiormente la donna altrui) può ben essere esente da colpa verso la legge civile.

E) Sullo sfondo di questa dottrina alcuni vogliono vedere già abbozzata la moderna distinzione fra morale e diritto. E si fa gran merito a M. di aver difeso la **libertà religiosa** e di coscienza, la incoercibilità delle opinioni. È a dire che in questo campo M. non avanza ma piuttosto retrocede rispetto alle posizioni già conquistate dal pensiero normale del medio evo. Intanto, sembra che M. sottragga la vita intima della coscienza al *legislator humanus* non perchè le riconosca i suoi diritti nativi privilegiati che la legano soltanto a Dio, ma piuttosto perchè la legge civile si trova nella impossibilità tecnica di raggiungerla coattivamente (« frustra praeciperet ») e gli atteggiamenti della coscienza, aperti davanti all'occhio di Dio, « probari nequeunt » davanti al giudice umano; il che non significa che la legge civile si trattenga rispettosamente al di qua della coscienza, ma significa soltanto che non è in grado di penetrarvi. D'altra parte l'inviolabilità della coscienza non è una conquista di M. ma è nell'essenza stessa del cristianesimo, sempre tutelata dalla Chiesa contro ogni pretesa delle potenze esteriori (v. TOLLERANZA, PERSECUZIONE, ERETICI, INFEDELI, INQUISIZIONE, TORTURA, LIBERTÀ civili).

Certo, stante la concezione politica medievale, accettata anche da M., della unità della *respublica christiana*, dove la società dei cittadini coincide con la società dei fedeli, sono inevitabili le interferenze fra legge divina amministrata dal sacerdozio e legge umana amministrata dal potere temporale. Il giudizio di ERESIA (v.) e la SCOMUNICA (v.) pronunciati dalla Chiesa hanno effetti anche civili e temporali: l'esclusione dell'eretico dalla comunità dei fedeli lo priva « etiam civili communione atque commoditate », poichè, attesa la coincidenza della società religiosa, regolata dalla legge divina, colla società politica, regolata dalla legge umana, le violazioni della legge divina tali da turbare l'ordine pubblico dello *Status fidelis* e di rompere la sua omogeneità di fede religiosa (è il caso dell'eresia, dello scisma) e tali da meritare al colpevole l'esclusione dalla società religiosa, erano insieme violazioni della legge umana, perseguibili dall'ordine pubblico.

Beninteso, questo potere coattivo sugli eretici e scismatici (« coercere haereticos aut aliter infideles », dice M.; forse qui non si tratta degli « infedeli » in senso proprio preciso, che, secondo la dottrina comune del medioevo, non cadono sotto il potere coattivo della società cristiana: v. TOLLERANZA) non appartiene al sacerdozio (che per M. è un potere puramente spirituale), bensì allo *Status fidelis*, al « braccio secolare » (« si liceat hoc fieri », dice un singolare inciso quasi dubitativo di M., di fatto omesso nella edizione del 1532), al quale incombe il dovere di difendere l'ordine pubblico turbato dall'eretico o scismatico. M. in questa materia non fa che ripetere la dottrina classica, e non è davvero l'inventore della libertà di coscienza. Che anzi gravemente la compromette con la sua rivoluzionaria concezione della Chiesa (v. sotto).

F) La Chiesa è la organizzazione religiosa cristiana dell'umanità: *universitas fidelium credentium et invocantium nomen Christi*. Membri della Chiesa (« viri ecclesiastici ») sono tutti i fedeli, sacerdoti e laici. M. sottace la distinzione fra LAICI (v.) e CLERO (v.); ma non è provato che la neghi, come sostengono alcuni interpreti, e anticipi il principio protestantico del sacerdozio universale.

Come si regge questa « universitas »? L'idea marsiliana che la fonte del potere è la volontà della comunità viene applicata anche al reggimento della Chiesa. Nei primi tempi il potere fu delegato direttamente da Cristo agli Apostoli. Ma in seguito, costituitesi le diverse comunità cristiane, queste comunità divennero la « causa factiva immediata » del potere religioso, in quanto da esse sono eletti e costituiti i capi (vescovi e curati). Il primato di Pietro e del PAPA (v.) non è istituzione divina ma creazione della comunità.

Nello Stato interamente cristiano (Status fidelis) la « universitas fidelium » coincide perfettamente con la « universitas civium ». Tale è la condizione storica, supposta da M., della società medievale, dove tutti i cittadini dello Stato erano insieme fedeli della Chiesa, formando una unica società religioso-civile (« respublica christiana »). M. è ancora lontano dall'idea moderna che presenta Stato e CHIESA (v.) come « due società » perfette. Sicchè il capo

dei cittadini dovrà coincidere col capo dei fedeli, cioè assommare in sè ogni potere sia temporale che spirituale. Ora, si sa che il capo dei cittadini è il *legislator humanus* che, essendo anche capo dei fedeli, vien chiamato *legislator humanus fidelis*.

G) Il sacerdozio è necessario, esigenza interna dello Stato, qualunque sia la religione professata. Nello Stato cristiano poi esso è necessario anche per un altro titolo: come custode, maestro, predicatore della legge divina, amministratore dei sacramenti: funzioni spirituali nelle quali non entra il potere civile. Questo punto di dottrina è ricondotto da M. all'autorità di Aristotile nella *Dictio I* e all'autorità della S. Scrittura nella *Dictio II*.

D'altra parte, il sacerdozio è una delle funzioni o *partes* del corpo sociale e quindi, come le altre parti, vien creato e interamente dipende dalla *pars principans* e in ultima analisi dal *legislator humanus*. È perciò, come le altre parti, in tutte le cose civili e politiche è soggetto interamente alle leggi e al governo dello Stato. Un altro motivo conferma questa conclusione: la spiritualità della funzione sacerdotale. Perciò ai chierici è recisamente negato ogni potere di GIURISDIZIONE (v.) coattiva, ogni capacità giuridica temporale autonoma di acquistare e conservare la PROPRIETÀ (v.), ogni IMMUNITÀ (v.) temporale dal potere laico.

H) L'esigenza dell'unità di governo della società cristiana, posta dalla effettiva unicità della *respublica christiana* e del fine ultimo degli uomini, sempre presente nei tentativi di risolvere il problema medievale dei rapporti fra i due POTERI (v.), temporale e spirituale, che si esercitano sulla stessa unica *respublica*, più di una volta aveva condotto pensatori e politici a sacrificare uno dei due termini di quel problema medievale a vantaggio dell'altro, dando luogo o al CESAROPAPISMO (v.) o alla TEOCRAZIA papale (v.): soluzioni estreme che gli scrittori ortodossi confutavano come deviazioni dalla normale soluzione formulata da papa GELASIO I (v.), la quale prospettava fra i due poteri un rapporto di dualità o distinzione e insieme di armonia e collaborazione, con una supremazia puramente ideale e non giurisdizionale del sacerdozio sul potere laico. Con M., per la prima volta, crediamo, il cesaropapismo, fin'allora pratica politica contingente ed effimera, tenta di imporsi come dottrina e quindi come necessità definitiva. La soluzione marsiliana, audacemente originale, sorge dagli stessi presupposti tradizionali del problema (unicità della *respublica christiana*, nella quale peraltro già avevano trovato un posto di diritto anche le nazionalità), dettata dalla stessa logica dell'unità di governo.

Perfino nella unificazione radicale dei due poteri ottenuta con la subordinazione dell'uno all'altro, M. era stato precorso proprio dai suoi avversari che, sospinti dalla dialettica delle stesse idee, avevano subordinato il potere temporale al potere sacerdotale (per la superiorità almeno ideale di questo su quello e per la effettiva soprannaturalità del fine ultimo dell'uomo, rispetto al quale il fine temporale dello Stato doveva apparire come semplice « mezzo » subordinato al fine).

L'originalità di M. consiste nell'aver operato la stessa unificazione percorrendo la stessa strada ma in senso opposto (subordinazione del potere spirituale al potere civile) per i motivi sopra esposti (la religione è « instrumentum regni », « parte » della società; dottrina della sovranità popolare; carattere puramente spirituale del sacerdozio). M. è ancora ben lontano dall'idea moderna che Chiesa e Stato sono « due società perfette », e che il vincolo religioso, su cui fondasi la Chiesa, è diverso dal vincolo politico, su cui fondasi lo Stato. A dir vero, M. si prospettò la possibilità che la Chiesa esistesse indipendente dallo Stato e lo Stato indipendente dalla Chiesa nell'ipotesi che la comunità non fosse interamente cristiana e abbracciasse anche individui non cristiani, ma non sviluppò questa idea, forse perchè la realtà storica gli offriva la pertetta coincidenza della società civile con la società religiosa.

I) M. presso certa letteratura è esaltato come profeta dello spirito moderno, precursore della RIFORMA (v.) e del RINASCIMENTO (v.), araldo dello STATO moderno (v. anche POLITICA), della democrazia, delle LIBERTÀ civili (v.). È più vero dire che egli si muove entro le stesse premesse della visione politica medievale, ma di questa rappresenta la fase finale di dissoluzione, a cui, per il concorso di molteplici circostanze storiche e di molteplici motivi ideali, s'accompagnò la formazione dello spirito moderno. Resta peraltro che M. è il vessillifero dottrinario di tutti quelli che hanno negato alla Chiesa il carattere di società giuridica, perfetta e sovrana, il risuscitatore del concetto pagano dello Stato (dove il « sacerdotium » è soltanto uno dei campi in cui si esplica il potere statale; *publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*, definisce Ulpiano). Di lui meglio che di Hus (v.) può dirsi, col Pastor, che è « il genio risvegliatore della rivoluzione moderna ». Influì fortemente su Wiclef, Lutero, Calvino e, se una parte del suo programma è stata attuata dalla Rivoluzione francese, un'altra parte è aspirazione ancor viva di grosse correnti politiche che mirano ad asservire la Chiesa allo Stato (con che la religione diventa *instrumentum regni* e risorge lo Stato precristiano o acristiano, cioè pagano) o ad escluderla dalla vita sociale (con che si ha lo Stato laico, inferiore anche allo Stato pagano che era tutto pervaso di *pietas naturalis*, almeno culturale).

L) M. dovette perfino sacrificare anche l'unità e l'universalità della Chiesa cristiana quando, in omaggio al principio della sovranità popolare, riconobbe la qualità di società perfette anche alle singole « communitates fidelium ». L'unità della Chiesa è fondata non già sulla pretesa *plenitudo potestatis* e monarchia del Papa, ma, semmai, sulla stessa volontà suprema della comunità cristiana universale dei fedeli, espressa nei concili generali (riaffermazione della « teoria conciliare »: v. CONCILIO III). Come poi la volontà generale possa farsi valere senza pregiudicare l'autonomia delle singole comunità, M. non spiega. Si accontenta di richiamare che le decisioni del concilio mancano di forza coattiva e pertanto non compromettono le libertà particolari delle Chiese, e di richiamare la dottrina centrale sul *legislator humanus fidelis* (detto *primus, supremus, universalis*, per distinguerlo dai poteri locali particolari), l'esecutore del quale (*pars principans*) sarebbe l'imperatore, cui spetta di convocare le consultazioni del popolo e di farne eseguire le decisioni.

M) Le teorie costituzionalistiche o giuspublicistiche di M., che nel periodo di infatuazione liberalesca

furono portate al cielo, oggi sono molte decadute almeno come prassi. In esse, con le dovute riserve, si possono trovare meriti e anticipazioni significative. Ad es., M. deriva lo Stato (in lui appare già il concetto moderno di persona giuridica di diritto pubblico in contrasto col concetto patrimoniale) dalla natura degli uomini, nei quali risiede il potere di fare le leggi, dimostrando gran fiducia nella moltitudine: *Civium pluralitas neque prava, neque indiscreta est* (*Dict. I*, 13). La legge si estende a tutto il territorio, dando allo Stato unità amministrativa e giudiziaria. I tre poteri politici appaiono divisi, ma il legislativo ha la prevalenza (*Dictio I*, 15)... È il sistema giuridico-politico che si stava attuando nei liberi Comuni. Senonché la libertà del popolo è praticamente annullata dalla volontà dello Stato, che determina perfino la professione dei sudditi, ed è anche dottrinalmente negata in quanto la legge è definita come imperatività, fondata nel volere del principe, che potrà dunque, se vuole, farsi beffe dei diritti naturali degli individui: il Bavaro non cessava di ripetere: *Nos qui sumus supra ius*; e in Roma, racconta il Villani, fu dichiarato nel 1328 che l'« imperatore non è sottoposto ad alcuno, ma ogni uomo e tutto il mondo è sottoposto a lui ». È la libertà di coscienza e di culto, della cui difesa si fa gran merito a M., ci sembra da lui più compromessa che tutelata.

N) Infatti M. nega alla Chiesa quella autonomia senza la quale non può darsi libertà religiosa; e già nei torbidi della Riforma (v.) si vedrà che, asservita la Chiesa allo Stato, il suddito è costretto ad abbracciare la religione dal principe (« cuius regio, eius religio », principio sancito dalla pace di Augusta del 1555). Inoltre M. non difende ma coarta e restringe la libertà religiosa quando riconosce tale libertà soltanto alla vita spirituale interiore e sottomette al potere statale le manifestazioni religiose esteriori (forme di culto, disciplina, gerarchia...), le quali, al contrario, quando non siano pregiudizievoli al bene pubblico, rientrano di diritto sotto la libertà religiosa. Infine, nell'ipotesi di uno Stato, come è generalmente lo Stato moderno, che alberghi nel suo seno diverse confessioni, si comprende che lo Stato non imponga l'uniformità delle manifestazioni religiose esteriori ma le lasci libere quando non turbano l'ordine pubblico. Al contrario, lo Stato marsiliano, fondato sulla presupposta omogeneità religiosa della comunità, si preoccuperà di mantenere il più rigido conformismo religioso esteriore non rifuggendo neanche dalla persecuzione (con che sarà daccapo violata la libertà di coscienza), mentre il conformismo esteriore sarà ritenuto sufficiente professione di lealismo politico (con che la religione nella vita pubblica entrerà come semplice formalismo e strumento di governo).

Il « difensore della pace » davvero non raggiunse lo scopo sognato.

Bibl. Edizioni. *The « Defensor pacis » of Marsilius of Padua*, a cura di C. W. Previté-Orton, Cambridge 1928. — *Marsilius von P. « Defensor pacis »*, a cura di R. Scholz, Hannover 1932-33, con ottima introduzione. — Vers. ingl. di Alan Gewirth, New-York 1951.

Studi. Storie della teologia e della filosofia medievale (come M. de Wulf, vers. it., III, Firenze 1949, v. indice; E. Gilson, *La philos au m. âge*, Paris 1947 [2-3], p. 691-94), in particolare della filosofia politica, e articoli di enciclopedie (come J. Rivière in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 153-77).

J. Haller, *Zur Lebensgeschichte des M. v. P.*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 48 (1949) 166-97. — H. Otto, *Zur Frage nach der Datierung und Ueberlieferung des « Def. pacis »*, in *Neues Archiv.* 48 (1949) 174-77: l'opera fu terminata nel 1324, ma nel 1327 fu rimaneggiata da M. nella forma che ci pervenne. — J. Hashagen, *M. v. P. im Lichte der neueren Forschung*, in *Histor. Jahrbuch* 61 (1941) 274-77. — *M. da P. Studi raccolti nel VI centenario dalla morte*, a cura di A. Checchini-N. Bobbio, Padova 1942: 10 studi di R. Scholz, E. Troilo, F. Battaglia, C. Curcio, P. S. Leicht, E. Crosa, O. Giacchi, G. Miglio, P. Brezzi, U. Mariani.

F. Battaglia, *M. da P. e la filosofia politica del medioevo*, Firenze 1928. — E. Ruffini Avondo, *Il « Def. pacis » di M. da P.*, in *Riv. stor. ital.*, 1924, fasc. 2.°, con ricca bibliogr. — A. Passerin d'Entrèves, *Rileggendo il « Def. pacis »*, ivi 1934, fasc. 1.° — Id., *La filosofia politica mediev.*, Torino 1934, p. 186-232. — W. Schneider-Windmüller, *Staat und Kirche im « Def. pacis » des M. v. P.*, Bonn 1934: completa lo studio di Guggenheim (*M. v. P. und die Staatslehre des Aristoteles*, in *Hist. Vierteljahrsschrift* 7 [1927] 343-62) concludendo che M. subì l'influenza di Aristotele fin nella prima parte dell'opera (e pertanto l'autore esclude la collaborazione di Giovanni di Jandun). — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, II (Paris 1948²). — J. G. Sikes, *A possible marsilian source in Ockham*, in *Engl. hist. Rev.* 51 (1936) 496-504. — G. de Lagarde, *M. de P. et Guillaume d'Ockham*, in *Rev. d. sc. relig.* 17 (1937) 167-85, 428-54. — A. Passerin d'Entrèves, *The mediev. contribution to political thought. Thomas Aq., M. of P., Richard Hooker*, Oxford 1939. — R. Scholz, *M. v. P. und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, in *Histor. Zeitschr.* 1937, p. 88-103. — Id., *M. und Dante*, in *Deutsches Dante-Jahrbuch* 1942, p. 159-74. — A. Checchini, *Interpretazione storica di M. da P.*, Padova 1942. — G. de Simone, *Le dottrine politiche di M. da P.*, Roma 1942. — G. Miglio, *Questioni marsiliane*, in *Riv. di filos. neoscolastica* 38 (1946) 26-37. — A. Gewirth, *M. of P. and medieval political philosophy*, New-York 1949. — Id., *John of Jandun and the « Def. pacis »*, in *Speculum* 23 (1948) 267-72: nessuna parte sostanziale fu scritta da Giovanni, che pure fu amico di M. ed ebbe comune con lui l'attività politica. — F. Seneca, *La democrazia nelle dottrine politiche da Tommaso d'A. a M. da P.*, in *Humanitas* 1948, p. 978-96. — M. Grignaschi, *L'elezione del « Rex Romanorum semper augustus »* secondo M., in *Riv. stor. ital.* 65 (1953) 410-35.

MARSILIO Ficino (1433-1499), nativo o almeno oriundo da Figline (Firenze) donde venne a lui il nome popolare di *Ficino*. Fece i suoi studi grammaticali sotto Luca Quarqualio da S. Geminiano allora maestro in Firenze. Suo padre (Diotifece) era medico e voleva di M. fare un medico. Perciò lo mandò all'univ. di Bologna. Ma in un incontro con Cosimo il Vecchio M. si conquistò la simpatia del principe. E poté darsi allo studio di Platone, accolto nello stesso palazzo dei Medici. Col favore di Cosimo il Vecchio, di Piero e Lorenzo il Magnifico, M. fondò l'Accademia platonica fiorentina. Per Platone (v.) ebbe un entusiasmo che parve fanatismo. Diffuse la filosofia platonica col tradurre in latino elegante gli scritti di Platone e dei neoplatonici (quali Plotino, Giamblico, Proclo, Porfirio...; tradusse anche il pseudo-Dionigi, Atena-

gora, gli inni di Orfeo, altre poesie greche, Ermete Trimegisto) e con opere originali, fra cui la principale è: *Theologia platonica, sive de immortalitate animarum et æterna felicitate*. Si sa che circa l'IMMORTALITÀ dell'anima (v.) la scuola peripatetica del sec. XV si era divisa in due sètte che si rifacevano una ad Alessandro d'Afrodisia (alessandristi), l'altra ad Averroè (averroisti). Gli alessandristi pensavano che l'anima, materiale e inseparabile dal corpo, perisce con esso (v. anche POMPONAZZI); gli averroisti, ch'essa ritorna a Dio dond'è uscita, e vi perde la sua personalità (v. INTELLETTO agente). Soluzioni, l'una materialista, l'altra panteista, che M. combatte nello spirito di Platone, in forma più poetica e pneumatica che dimostrativa. Ai primi oppone che l'anima umana, uscita da Dio, è destinata a riunirsi a lui sciogliendosi dalla materia, la morte del corpo è per l'anima la liberazione, non l'annientamento. Già sulla terra, l'anima ragionevole aspira alla cognizione della verità ed al possesso del bene, cioè a Dio, che appunto è il bene e la verità, ma senza potervi giungere essendo ritenuta dai legami del corpo. Le medesime ragioni, cambiato bersaglio, sono fatte valere da M. contro gli averroisti.

Di M. segnaliamo ancora le *Lettere* (12 libri), il trattato *Della religione cristiana*. Nell'epistola *Quod pia sit platonica disciplina*, sostiene che le platoniche sentenze sono del tutto conformi alla legge divina (*platonicam sententiam divinae legi undique consonam*). È scritta ad un suo conoscente (Bandino): «La salute è in Dio, e aggiungerei in Platone, se in uomo alcuno fosse salute». Neanche quando abbracciò lo stato ecclesiastico (a 42 anni fu ordinato sacerdote. Lorenzo de' Medici continuò a M. le benevolenze del padre Pietro, facendogli conferire il governo di due chiese in Firenze e, verso il 1484, un canonicato nella cattedrale) non si volse ad amori più evangelici. In una lettera trovata da Frank negli archivi dei Medici in Firenze, M. si sforza di consolare una sua cugina afflitta per la morte di sua sorella: le parla dell'ordine universale, della dolorosa prigione di questa vita da cui ci libera la morte, ma di Gesù Cristo e delle consolazioni cristiane M., che pure era allora prete, non fa una parola. Rettore di due chiese di Firenze, si valse della sua posizione per predicare Platone e inculcarne lo studio. Più che cristiano era platonico e i filosofi platonici amava chiamare «suoi fratelli in Platone». Oltre a ciò gli fu rimproverato che tentasse di conciliar Platone con la S. Scrittura, che suggerisse la lettura pubblica di Platone nelle chiese, che cadesse nelle fantasticherie astrologiche (per cui fu sospettato di magia; peraltro in una lettera al Poliziano confessa che le sue concessioni all'astrologia sono poetiche fantasie più che asseveranti ragionamenti), che si involgesse, perfino nelle lettere, in uno stile enimmatico misterioso.

Di complessione debole e infermiccia, d'indole mansueta e piacevole, signorilmente parco nei desideri secondo la regola classica dell'«aurea mediocritas», spoglio dell'avidità di denaro (lasciò il suo patrimonio a disposizione dei fratelli), schivo del fasto (rifiutò anche le promesse di papa Sisto IV e di re Mattia Corvino che lo invitavano alle loro corti), amante della dotta amicizia, della campagna e della solitudine contemplativa, da tutti ricercato (specialmente dalla Germania) come oracolo della saggezza platonica, ebbe solennissime esequie e sepoltura nella cattedrale di Firenze, ove nel 1521 gli fu posta l'effigie in marmo a spese pubbliche.

BIBL. Ediz., *Opera omnia*, Basilea 1551, 2 voll. fol.; in seguito aumentata, ivi 1576, Parigi 1641. Non comprende la versione latina dei dialoghi platonici (editio princeps, Firenze 1484, spesso ristampata; nuova ediz. a cura di R. B. HIRCHIG, *Platonis opera graece et latine*, Parigi 1880), nè quella delle *Enneadi* di Plotino (ed. pr., Firenze 1492, spesso ristampata; nuova ediz. a cura di CREUZER-MOSER, Parigi 1896), nè la versione volgare della *Monarchia* di Dante (edita dal FRATICELLI, Firenze 1839 e spesso in seguito), nè molte altre opere e lettere, di cui il fondamentale lavoro di P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum* (Firenze 1937, 2 voll.) dà segnalazioni preziose e, delle più importanti, l'edizione (come epistole dedicatorie, orazioni, apologhi, vol. I; *De virtutibus moralibus seu de magnificentia, De quattuor sectis philosophorum, Disputatio contra judicium astrologorum, Apologia* contro il Savonarola, epistole inedite, *Nugae*, ecc., vol. II). Lo stesso autore studia accuratamente la cronologia e la tradizione manoscritta delle opere di M. — Altre edizioni parziali: *Sopra lo amore, ovver convito di Platone*, a cura di G. RENSI, Lanciano 1914. — *M. F.'s commentary of Plato's «Symposium»*, testo e vers., con introduz. a cura di S. S. JAYNE, Columbia 1944. — P. O. KRISTELLER, *The scholastic background of M. F.*, con edizione di testi inediti (*Summa philosophiae* e altri trattatelli del cod. Palagi 199), in *Traditio* 2 (1944) 257-318. — ID., *Un nuovo trattatello inedito di M. F.*, in *Rinascimento* 1 (1950) 25-49. — J. B. WADSWORTH, *Landino's «Disputationes camaldulenses»*, *Ficino's «De felicitate» and «L'altercazione» of Lorenzo de' Medici*, in *Modern philology* 50 (Chicago 1952-53) 23-31.

Studi. *Commentarius de platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos restauratione, sive M. Ficini vita, auctore* J. CORSIO [Giov. Corsi, fiorentino] *ejus familiari et discipulo*, scritto nel 1506, spesso stampato (Pisa 1772 a cura del can. A. M. Bandini; ivi 1881). — J. G. SCHELHORN, *Comm. de vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini*, in testa alle opere di M., Parigi 1641. — TIRABOSCHI, *Storia della lett. ital.*, VI-1 (Ven. 1795) 339-43. — Storie della filosofia, in particolare dell'UMANESIMO (v.), del RINASCIMENTO (v.), del PLATONISMO (v.). — F. VERNET in *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 2277-91, con abbondanti indicazioni sulla bibliogr. antica. — F. GABOTTO, *L'epicureismo di M. F.*, in *Riv. di filos. scientif.* 1891, p. 428-42. — E. GALLI, *La morale nelle lettere di M. F.*, Pavia 1897. — A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica*, Firenze 1902. — I. PUSINO, *F.'s und Pico's relig.-philos. Anschauungen*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 44 (1926) 504-43. — L. W. DRESS, *Die Mystik des M. F.*, Berlin-Leipzig 1929. — W. HORBERT, *Metaphysik des M. F.*, Koblenz 1930 — M. HAK, *M. F.*, Amsterdam 1934. — P. O. KRISTELLER, *M. F. e Lod. Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, in *Annali d. R. Scuola normale super. di Pisa* 7 (1938) 237-62. — G. ANICHINI, *L'Umanesimo e il problema della salvezza in M. F.*, Milano 1937; ID., in *Riv. di filos. neoscol.* 33 (1941) 205-21. Cf. R. MONTANO, *Ficiniana*, in *La Rinascita* 3 (1940) 71-104: a proposito dell'opera dell'Anichini, il Montano, pur senza sostenere una piena ortodossia del ficinianesimo, afferma che «il pensiero del Ficino resta in un campo del tutto opposto alla tendenza, che gli si vuole attribuire, ad evadere dalle strettoie dei riti per giungere a una concezione tutta moderna universalistica della religione», e gli ascrive a merito l'aver dato una «grandissima diffusione all'ideologia umanistica». — J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de*

l'amour de M. F. et son influence sur la littérature française du XVI s., Paris 1941. — E. Garin, *Recenti interpretaz. di M. F.*, in *Giorn. crit. d. filos. it.* 21 (1940) 299–318. — G. Saitta, *M. F. e la filos. dell'umanesimo*. Firenze 1943²; Bologna 1954. — P. O. Kristeller, *The philosophy of M. F.*, London 1943, con ricca bibliogr. — Id., *Il pensiero filos. di M. F.*, Firenze 1953. — E. H. Grombrich, *Icones symbolicae. The visual image in neoplatonic thought* (Pico della Mirandola e M. F.), in *Journal Warburg a. Courtauld Institutes* 11 (1948) 163-92. — R. Marcel, *L'apologétique de M. F.*, in *Pensée humaniste et tradition chrét. aux XV et XVI s.* (Paris 1950) 159–68. — G. Solinas, *Sull'estetica di M. F. Il bello*, in *Annali della fac. di lettere e filos.* di Cagliari 18 (1951).

MARSTON Ruggero, O. F. M. († 1303?), insigne filosofo e teologo scolastico, che solo gli studi recenti di A. Little, A. Daniels, O. Keicher, F. Pelster, Fedele da Fanna, F. Ehrle e gli editori di Quaracchi trassero dall'immeritato oblio, pubblicando e studiando le sue opere: 1) *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna* (7), *de statu naturae lapsae* (2) *et de anima* (10), Quaracchi 1932, con importanti prolegomeni di Longpré; 2) *Quodlibeta* (4), ivi 1932: opere composte dal M. nel periodo dell'insegnamento inglese.

Nato probabilmente nel villaggio di Marston presso Oxford, appartenne ai Francescani della provincia d'Inghilterra. Nel 1271–72 era studente a Parigi, dove conobbe i più illustri maestri domenicani, francescani e secolari del tempo, fra cui S. Tommaso, S. Bonaventura, Giov. Pecham. Ritornato in patria verso il 1276-77, fu « magister regens » a Cambridge e ad Oxford (a Oxford ricevette l'« inceptio » e vi disputava certamente nel 1282; prima del 1285 fu lettore a Oxford e a Cambridge). In seguito fu ministro generale della provincia inglese, successo a Guglielmo di Gainsborough e predecessore di Ugo da Hertepol (il quale entrò in carica nell'aprile 1299). M. morì nel convento di Norwich, nel 1303 secondo una notizia di dubbio valore.

Il suo ingegno acuto, le sue vaste letture M. mise a profitto non già per tentare avventure e novità speculative, ma per affermare e difendere la tradizione delle scuole cristiane che s'ispirava a S. Agostino. Conosce bene Aristotele e altri filosofi pagani, ma non li apprezza in misura conveniente, che anzi giunge a condannarli come « homines infernales ». Conobbe i dottori domenicani e lesse acutamente S. Tommaso, ma ad essi antepone i « doctores authentici »: S. Agostino, S. Anselmo « eius secutor », i vittorini, Roberto Grossatesta principal fondatore dello studio di Oxford, S. Bonaventura, Rog. Bacone, Giov. Pecham, coi quali, soprattutto con l'ultimo, è strettamente congiunto in dottrina. Volontieri si schierò contro S. Tommaso e plaudì alle condanne lanciate contro l'aristotelismo tomistico a Parigi e ad Oxford, non già per ostilità di un Ordine contro l'altro, come sciocchamente spesso si dice, ma proprio per diversità di temperamento speculativo, di tradizione e di orizzonte dottrinale; tant'è vero che M. non è tenero nemmeno coi maestri francescani, per es. con Matteo d'Acquasparta, quando tentano di scostarsi dal pensiero genuino dell'Ipponate.

M. è un vigoroso, appassionato assertore di quelle tesi, che, facendosi, non sempre a ragione, risalire a S. Agostino, costituirono il cosiddetto agostinismo francescano medievale: ilomorfismo (v. Materia e forma) esteso a tutti gli esseri finiti, pluralità delle forme, positività della materia prima, che non può essere principio d'individuazione, conoscenza del singolare per mezzo di specie intelligibili spirituali (v. Intelletto), dottrina dell'Illuminazione (v.), Volontarismo (v.), ecc. E se precorre Duns Scoto è perchè Scoto s'inserisce nella tradizione francescana medievale.

Bibl. — M. de Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vers. ital., II (Firenze 1945) 221-23, 230. — A. Daniels, *Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner R. von M.*, in *Theolog. Quartalschrift* (Tubinga 1911) 35-59. — Fr. Pelster, *R. M., ein englischer Vertreter des Augustinismus*, in *Scholastik*³ (1928) 526-56. — S. Belmond, *La théorie de la connaissance d'après R. M.*, in *La France franciscaine*. 17 (1934) 153-87. — E. Longpré, *Rogerii M. et anonymi doctoris O.F.M. quaestiones ineditae de IX. Francisci stigmatibus*, in *Antonianum* 7 (1932) 239-44. — M. J. Congar, *Le salut des « Grecs schismatiques » d'après un théologien du XIII s.*, in *Mémorial L. Petit.*, Bucarest-Paris 1948, p. 51–55: testo e commento della risposta di M. in una disputa quodlibetica del 1282 o 1283. (Quodl. II, 10) alla questione: « Utrum filii schismaticorum sint in statu salutis maxime illi qui schismati non consentiunt ». — F. Prezioso, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di R. M.*, Roma 1950. — G. Cairola, *L'opposizione a S. Tommaso nelle « Quaestiones disputatae » di R. M.*, in *Scholastica ratione hist.-critica instaurandа* (Atti del Congr. scolastico internaz. di Roma 1950), Roma 1951, p. 447-60. — R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951.

MARTA, sorella di Lazzaro (v.) e di Maria di Betania (v. Maria, varie nel Vangelo).

A) Il nome M., d'origine aramaica (da *mārā* = padrone), è ignoto al Vecchio Test. Plutarco (*Marius*, 17) conosce una profetessa siriana di questo nome.

B) M. compare nel Vangelo in tre passi: Lc X 38–42, Giov XI 20–40, XII 2. — 1) Il primo descrive un « idillio casalingo », ove M. appare come accorta ed energica padrona di casa. Ella accoglie Gesù in una pausa del suo peregrinare e pensa di rendergli il massimo onore servendolo con ogni attenzione. In contrasto con lei, sua sorella Maria appare un'anima silenziosa e interiore, che siede ai piedi di Gesù unicamente ansiosa della sua parola. La differenza tra i due caratteri conduce M. a manifestare a Gesù il suo disappunto per non vedersi aiutata da Maria, il cui comportamento è per lei egoista e neghittoso. Ma Gesù prende decisamente le difese della sorella, biasima l'inquieto affaccendarsi di M. attorno a tante cose, poichè « una cosa sola è necessaria ». Evidentemente viene qui messa in risalto la posizione di Gesù rispetto ai beni materiali, incluso il nutrimento, che è un tema prediletto del terzo evangelista (cf. XII 16 ss, XVI 19 ss). M. si affaccenda attorno a ciò che è transitorio ed irrilevante: il vero necessario giace al di là delle cose terrestri. In stretta relazione con quello sta un altro pensiero, che si onora veramente Gesù non tanto nutrendolo, ma lasciandosi nutrire da lui, ascoltandolo (cf. Lc XI 27 s) ed instaurando con lui relazioni spirituali (Lc VIII 21): ond'è che Maria ha scelto la parte giusta, « che non le potrà essere strappata ».

2) Il secondo episodio (risurrezione di LAZZARO, v.) ci presenta M. nello stesso carattere essenziale. Mentre Maria resta nella casa inconsolabile nel suo dolore, M. si reca incontro a Gesù salutandolo con una espressione in cui trapela la sua delusione: la notizia della malattia di Lazzaro non avrebbe dovuto spingere Gesù ad affrettarsi di più verso Betania? Non è scossa tuttavia la fiducia di M. in un aiuto che Gesù potrà darle con la sovrana potenza della sua intercessione presso Dio: senza esprimerlo, ella spera apertamente che Gesù le ridarà il fratello. Per questo le parole con cui Gesù accenna alla futura risurrezione di Lazzaro, poichè vengono da lei interpretate della risurrezione finale, costituiscono per lei un'altra delusione. Esse suonano per lei un invito alla rassegnazione, non spera ormai più. Gesù però la scuote da tale rassegnazione con una frase che costituisce il vero centro dell'episodio: « Io sono la resurrezione e la vita, chi crede in me, anche se è morto, vivrà ». M. vi crede, ma lo professa con una espressione sfumata, a prima vista evasiva: « Sì, o Signore, credo che tu sei il Cristo figlio del Dio vivente, che sei venuto in questo mondo ». In realtà per lei, come per l'evangelista, affermare che Gesù è il figlio di Dio è tutto; quindi le sue parole significano pieno abbandono e fiducia. Solo nell'imminenza del miracolo ella ha ancora un attimo di esitazione; ma più che incredulità, non è un bisogno di calmare lo spasimo dell'attesa? A Gesù, che fa togliere la pietra del sepolcro, osserva: « Signore, già [il cadavere] puzza; è già al quarto giorno! . . . » Il miracolo le permetterà di vedere definitivamente « la gloria di Dio »

3) Anche nel terzo episodio M. è la donna di casa, attenta a servire gli ospiti, tra cui Gesù, venuti per un pranzo. La scena è però qui tutta occupata dalla sorella Maria. Questa, del resto, ottiene dal Vangelo sempre una migliore attenzione. È innegabile che, nonostante la sua fede e la sua devozione, M. è sentita meno vicina al cuore di Gesù.

4) Non si hanno documenti sicuri sugli ultimi anni di M. Nella seconda metà del IV secolo esistevano a Betania due chiese di cui una nel luogo dell'incontro di Gesù con M. S. Girolamo (*Epist CVIII, Epitaph. Paulae*, 12, PL 22, 887) segnala a Betania, con il sepolcro di Lazzaro, « la casa di M. e Maria ». Il Mart. Geron. al 19 gennaio segnala la sua festa a Gerusalemme (probabilmente per interpolazione suggerita dalla menzione dei SS. *Mario e Marta* a Roma, al 20 gennaio). Adone ricorda M. al 17 ottobre, indi, con Lazzaro, al 17 dic., notando che in loro memoria sorge una chiesa presso Betania. Nelle addizioni a Usuardo e nel Mart. Rom. compare al 29 luglio. Presso i Greci è ricordata al 6 giugno tra le pie donne che portarono unguenti al sepolcro di Cristo.

Nel 1187 si scoprì la tomba di S. M. a Tarascona e vi si costruì una chiesa (consacrata nel 1197). Questa Santa fu identificata con M. di Betania e, in una narrazione quanto mai leggendaria, fu associata alle vicende di LAZZARO (v.), Maria MADDALENA (v.) e MASSIMINO (v.): stabilitasi a Tarascona, ella avrebbe vinto il mostro Tarascuro, avrebbe risuscitato un giovane e, dietro preghiera della sorella Maddalena, sarebbe morta 7 giorni dopo di lei, un 29 luglio.

Per qualcuno, M. sarebbe stata addirittura l'emorroissa guarita da Gesù (cf. Pseudo Ambrogio, *Sermo XLVI de Salom.*, IV, 14, PL 17, 698). — v. commenti ai passi evangelici citati. — ACTA SS. *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 29, p. 4-13. — *Mart. Hieron.*, Brux. 1931, p. 49. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 311 s. — *Synax. Ecclesiae Constantinop.*, Brux. 1902, col. 734. — A. M. LA BONNARDIÈRE, *Marthe et Marie figures de l'Eglise d'après S. Augustin*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 404-27: M. è figura della Chiesa del tempo presente, Maria è figura della Chiesa dell'eternità.

MARTA (Suore *di S. M.*): Congregazioni religiose femminili. v. RELIGIOSI VII S 56, elenco di 4 famiglie relig. di diritto pontificio; ivi VII S 64 (*Suore Ospedaliere di S. M. di Beaune*).

MARTA (Compagnia *di S. M.* o *della Grazia*). v. GRAZIA VI.

MARTA, Santa, una delle così dette *Sante Vergini*, martiri, onorate in gruppo a Colonia, tra le quali sarà numerata poi la celebre S ORSOLA (v.). Cf. W. LEVISON, *Das Werden der Ursula-Legende*, Colonia 1928 e *Analecta Bolland.* 47 (1929) 89-110, 54 (1936) 17 e 19.

MARTA, Santa, martire con lo sposo *Mario* e i figli *Audifice* e ABACO (v.). Il pulpito del duomo di Cremona (quivi si venerano reliquie di questi martiri) reca sculture di Giov. Antonio Amadeo, raffiguranti le scene del loro martirio. — LANZONI, I, 506 s e passim.

MARTA (Suor M.), *Anna Biget* (1748-1824), n. a Thoraise presso Besançon da famiglia di contadini, entrò ben presto nelle Visitandine della Chantal. Soppresso il convento dalla Rivoluzione, visse con grande austerità in Besançon, tutta consacrata alle opere della carità. Nel 1805, lanciandosi nelle fiamme, salvò in un pauroso incendio una donna con due bambini; nel 1807 si gettò nel fiume Doubs a salvare un fanciullo che v'annegava. Soprattutto nelle guerre di quel tempo si prodigò verso i feriti e i dispersi: potè anche ottener grazia per un disertore già condotto a esser fucilato. Il soprannome di *Suor Marta* le fu dato dai soldati. Nel 1814 il duca di Reggio le diceva: « Io vi conoscevo da gran tempo. Quando i miei soldati erano feriti, gridavano: dov'è la nostra Suor Marta? ». Dopo il 1814 si diede a soccorrere e consolare i prigionieri, di cui le prigioni militari di Besançon rigurgitavano. Col medesimo ardore fu nel 1816 a Parigi a chieder soccorsi per i suoi poveri. Le sue benemerenze furono più volte riconosciute anche ufficialmente, con decorazioni, medaglie, ecc., da parte, per es., dell'imperatore di Russia, del re di Prussia, dell'imperatore d'Austria e del re di Spagna.

MARTÈNE Edmondo, O.S.B. della Congr. di S. Mauro (1654-1739), n. a St. Jean-de-Lône, m. a Parigi nell'abbazia di St. Germain-des-Prés, benedettino dal 1761. Fu « un'anima trasparente che si lascia leggere da parte a parte » (Bremond), di pietà calda, di esemplare austerità. Laboriosissimo erudito e compilatore, piuttosto che storico e critico, a differenza di MABILLON (v.) e di MONTFAUCON (v.), spiegò la sua attività scientifica nel campo dell'archeologia sacra specialmente liturgica, instancabile raccoglitore di documenti, quasi tutti pubblicati nelle sue collezioni. Iniziò la carriera di dotto sotto la guida di L. d'ACHÉRY (v.) e di Mabillon, col *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti moralis, historicus*. Parisiis 1690, in-4°, rist. nel 1695. Sovraccarico di informazioni erudite sulla storia, l'archeologia, i riti, le usanze, esso rispecchia l'indole dell'autore. Vi si desidera più ampia la

spiegazione spirituale del testo. Nullameno esso resta ancora uno dei migliori commentari. Incoraggiato dal Mabillon, pubblicò il *De antiquis monachorum ritibus*, Lugduni 1690, voll. 2 in-4°, vera miniera di archeologia monastica.

In quel medesimo anno M. seguì a Marmoutier Don Claudio Martin (v.), che egli conosceva da quindici anni e al quale si sentiva legato da strettissima amicizia. Nel 1696 il Martin morì ed ebbe luogo l'increscioso incidente relativo alla pubblicazione della vita di lui composta dal M. (Tours 1697; Rouen 1698). L'episodio terminò coll'esilio di quest'ultimo nell'abbazia di Notre-Dame d'Évron nel Bas-Maine inflittogli dal superiore generale Boistard (cfr. *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*, X, col. 2301-2304). Finito l'esilio, troviamo M. a Rouen nell'abbazia di St. Ouen, dove pubblicò *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rotomagi 1700-1702, voll. 3 in-4°, ripubblicato nel 1736 ad Anversa in un'edizione accresciuta di più di un terzo. Il *Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina*, Lugduni 1706, in-4°, si riallaccia all'opera precedente. Di St. Ouen è anche la *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum ... collectio nova*, Rotomagi 1700, in-4°, completamento dello *Spicilegium* del D'Achery.

Nel 1708 il M. è a Marmoutier dove riceve l'onorifico incarico di collaborare alla preparazione della *Gallia christiana*, raccogliendo il maggior numero possibile di documenti che si potessero trovare negli archivi delle chiese cattedrali e abbaziali di Francia. Incoraggiato dall'esempio di Mabillon e di Montfaucon, accompagnato dalle preghiere dei monaci e dalla benedizione del priore, il 12 giugno del 1709 egli iniziò la prima serie dei suoi viaggi, prendendosi, un poco più tardi, come compagno il suo stretto amico D. Ursin Durand. Nello spazio di circa cinque anni e mezzo, la visita di 100 residenze episcopali e 800 abbazie gli permise di raccogliere oltre 2000 documenti, pubblicati sia negli *Instrumenta* dei primi 13 voll. della *Gallia christiana*, sia nel *Thesaurus novus anecdotorum ...*, Lutetiae Parisiorum 1717, voll. 5 in fol. Seguì immediatamente la pubblicazione del *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congr. de St. Maur*, Paris 1717, in-4°, contenente la relazione dei suoi pellegrinaggi scientifici.

Nel 1718 M. e Durand furono incaricati di un altro viaggio per la raccolta di documenti da servire alla nuova edizione degli *Historiens de la Gaule*. Questa volta i due ricercatori si diressero verso i Paesi Bassi e la Germania. Diedero un resoconto di questo secondo viaggio nel *Voyage littéraire de deux religieux bénédictis de la Congr. de St. Maur*, Paris 1724, in 4.°, e pubblicarono l'ingente raccolta di monumenti storici e opere varie in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima collectio*, Parisiis 1724, voll. 9 in fol.; cf. *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*, X, col 2312-2319. L'ultima opera stampata di M. è il VI vol. degli *Annales Ord. S. Benedicti*, Lut. Paris. 1739 (cf. Mabillon). L'*Histoire de la Congrégation de St. Maur ... continuée depuis 1739 jusqu' au 1747 par D. Fortet*, 3 voll. in fol. e la *La vie des Justes de la Congrég. de St. Maur*, sono state recentemente pubblicate nella raccolta *Archives de la France monastique* di Ligugé (1924-26, per B. Heurtebize [la *Vie des Justes*], 1928-48, per G. Charvin [l'*Histoire*]). Appartengono al M. altre opere di minore importanza.

Bibl. — Tassin, *Histoire littér. de la Congrég. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 542-571. — François, *Bibliothèque génér. des écriv. de l'Ord. de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 169-191. — Wilhelm-Berlière, *Nouveau suppl. à l'hist. littér. de la Congr. de St. Maur.*, 1913, vol. II. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X, col. 2297-2322. — Bremond, VI, 177-226. — J. Daoust, *Dom M.*, Abbaye de St. Wandrille, Fontenelle 1947.

MARTI (*Martini*) Raimondo, O. P. (c. 1230-1284), famoso orientalista medioevale, n. a Subirats (Barcellona). Domenicano dal 1247, nel 1250 con sette confratelli è mandato a Tunisi per fondarvi una scuola di arabo (Douais, *Acta capit. prov.*, Tolosa 1894, p. 612). Nel 1264 è a Barcellona incaricato, con altri, di giudicare i libri degli ebrei. Nel 1266 lavora col fratello di nuovo a Tunisi, fino a che nel 1269 ritorna in Spagna. Nel 1281 gli è affidata la cattedra di ebraico allo « studium hebraicum » di Barcellona (Douais, *l. c.*, p. 625), dove morì.

Svolse imponente attività polemizzando contro i giudei, aprendo e dirigendo scuole di lingue orientali, invitando principi cristiani in Africa per diffondervi il Vangelo (v. crociata di S. Luigi IX di Francia su Tunisi).

Scrisse: *Explanatio symboli apostolorum* (composta nel 1256-57), ed. March. Barcellona 1908; *Capistrum iudaeorum* (composto nel 1267), manoscritto; *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*, suo capolavoro, terminato nel 1278, edito dall'impostore P. Galatini sotto il proprio nome, Ortona 1518, Basilea 1550; prima edizione sotto il vero nome dell'autore, Parigi 1642, poi 1651, a cura di J. de Voisin, ristampata a Lipsia nel 1687. Nella prima parte, dogmatico-scolastica, di questo trattato il M. dipende quasi letteralmente dalla *Summa contra gentes* e dalla *Summa Theol.* di S. Tommaso. Per gli altri scritti incerti o perduti, vedi Berthier.

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 396-98. — H. Sancho, *La « Explanatio symboli apostolorum » de R. M.*, in *Ciencia tomista* 15 (1917) 390-408. — A. Berthier, *Un maître orientaliste du XIII siècle*, in *Archivum Fr. Praed.* 6 (1936) 267-311. — Llovera, *R. M., un teologo español del s. XIII. El « Puñal de la fé » y la conversión de los judios*, in *Cristiandad* 1 (Barcellona 1945) 539-43; 2 (ivi 1946) 4-7.

MARTIANAY Giovanni, O.S.B. della Congr. di S. Mauro, n. a St. Sever-Cap nel 1647 e m. nell'abbazia di St. Germain-des-Prés a Parigi nel 1717, religioso dal 1668. Appreso il greco e l'ebraico, si dedicò agli studi biblici. Con la *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate* (Paris 1689, in-8°, cui seguì una *Continuation*, Paris 1693) difese il testo ebraico contro il cistercense Paolo Pezron. La sua fama è dovuta principalmente all'edizione *S. Eusebii Hieronymi opera ad vetustissimos mss. codd. emendata*, Parisiis 1693-1706, voll. 5 in-fol.; il vol. I, pubblicato in collaborazione con A. Pouget, è il più importante, ma nel suo insieme questa è la più imperfetta delle edizioni maurine dei Padri e sollevò la critica degli studiosi. Benché personalmente amabile, il M. nei suoi scritti polemici segue più la passione che la ragione e si rivela mordace,

presuntuoso e vano. — Tassin, *Hist. littér. de la Congr. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 382-397. — François, *Bibliothèque générale des écriv. de l'Ordre de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 191-203. — J. Baudot in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 181 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 829-35

MARTIGNY Giov. Alessandro (1808-1880), n. a Sauverny (Ain), m. a Bagé-le-Châtel, sacerdote, canonico di Belley, protonotario apostolico. Buona fama gli acquistarono i numerosi lavori di erudizione archeologica, come: *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (Paris 1855, 1877², 1890³), allora molto pregiato; la versione francese del *Bullett. di archeol. crist.* di G. B. de Rossi per gli anni 1867-79; la *Notice... sur le culte de S. Agnès*, Paris 1847; gli *Etudes arch. sur l'agneau et le bon Pasteur*, Paris 1860. — P. Allard, in *Lettres chrét.* III (1881-82) 1-26. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col. 2322-34. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1738.

MARTIN Arturo, S. J. (1801-1856), n. a Auray (Morbihan), m. a Ravenna. Gesuita dal 1819 (a Montrouge), si illustrò nella predicazione, poi nell'archeologia cristiana. I suoi *Mélanges d'archéol., d'histoire et de littérature* (Paris 1848-56, 4 voll.) si consultano ancora con curiosità specialmente per quanto riguarda le arti minori in Francia e in Germania. — Sommervogel, V, 619-21. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2334-43. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1338 s.

MARTIN Claudio, O. S. B. maurino (1619-1696), n. a Tours, m. a Marmoutier, figlio di Maria Guyart in religione Maria dell'Incarnazione (v.), della quale scriverà la vita (1677, nuova ediz. 1910) e pubblicherà gli scritti. Entrato fra i Maurini (gennaio 1641), si acquistò grandi benemerenze verso la Congregazione come priore di varie abbazie (Meulan, Blancs-Manteaux di Parigi, Compiègne, St. Serge d'Angers, Bonne-Nouvelle di Rouen, Marmoutier), assistente del generale (1668-75), definitore generale (dal 1672), presidente dei 5 capitoli generali (1687-96). Sarebbe stato eletto superiore generale della Congregazione se l'« esclusiva » di Luigi XIV non l'avesse vietato: infatti il M. aveva potenti nemici a corte per aver difeso la Congregazione contro le usurpazioni del potere laico. Ebbe grandi meriti anche nell'incremento della vita religiosa e degli studi dei Maurini.

Anima squisita di reale virtù, se pure offuscata da bizzarie ed artificiosità, alla sua fama nocque l'ammirazione fanatica e la biografia, troppo panegiristica, che ne scrisse il confratello Edm. Martène (v.). Il quale dal 10 luglio 1675 fu col M. a St.-Denis, e ottenne di seguirlo anche a Marmoutier. La vita di M. era « tutta la consolazione » per l'ingenuo giovane Martène. Costui lo molestava per averne le confidenze intime da segnalare nella futura biografia di lui, che, ancora lui vivente, egli progettava. La saggezza dei superiori e degli amici consigliavano il Martène a differire la pubblicazione dell'opera, che era pronta nel 1696. Ma una religiosa orsolina, che aveva avuto in visione il ms., lo passò alla famiglia M. che lo fece stampare: *La vie du vénér. père dom Cl. M.* (Tours 1697). Era un infelice ammasso di notizie volte, per partito preso, a significato encomiastico. I monasteri della Congregazione ricevettero il divieto di acquistare quella *Vita*; l'autore fu esiliato a Landevenec, poi a Notre-Dame d'Evron, poi a Rouen, dove la ristampò (Rouen 1698) e l'arricchì del volume: *Maximes spirituelles du vénér. père dom Cl. M., tirées de ses ouvrages et confirmées par les sentiments des Saints Pères* (ivi 1698).

Il M. promosse le edizioni dei Padri cui s'applicavano allora i Maurini. Lasciò vari scritti ascetici, che ebbero buona fortuna, tra cui: *Méditations* per le domeniche, le ferie e le principali feste (Paris 1669, 2 voll.), *Conduite pour la retraite du mois* (ivi 1670), *Pratique de la Règle de St Benoît* (ivi 1674). Alcune sue lettere inedite relative alla edizione di Padri greci e latini e circa l'orazione furono pubblicate da Ph. Schmitz in *Revue bénédict.* 41 (1929) 262-67, 358-66, 43 (1931) 153-58 e in *Rev. d'ascétique et de mystique* 13 (1932) 146-63. R. J. Hesbert, *Dom Cl. M. et sa « Retraite aux supérieurs »*, in *Revue d'ascétique* cit. 28 (1952) 149-64, ci fa conoscere un inedito del M.: *Le pasteur solitaire*, e A. Rayez, *Le « Traité de la contemplation » de Cl. M.*, ivi 29 (1953) 206-49, descrive lo stato e contenuto del ms., dandoci l'ediz. dei testi che sembrano definitivi; si tratta di un abbozzo di risposta alla *Réfutation* di P. Nicole. — Oltre le storie generali dei Maurini (v.), cf. Bremond, VI, 177 ss; Id., *Dom M. et dom Martène*, in *Les lettres*, serie III-2 (1921) 629-78.

MARTIN Corrado (1812-1879), n. a Geismar (dioc. di Paderborn), m. a Mont-St-Guibert in Belgio. Sacerdote dal 1836, si fece notare per le sue *Adnotationes* (Magonza 1839, sotto il pseudonimo Fed. Lange) circa la controversia suscitata da Hermes (v.). Chiamato a Colonia dal vescovo coadiutore Geissel come professore di religione (1840), compilò l'egregio *Lehrbuch der kath. Religion für höhere Lehranstalten* (Magonza 1844, 1875¹⁵). Fu poi ispettore del convitto teologico di Bonn (1844), quivi professore di teologia morale e pastorale (1848), predicatore accademico. Pubblicò in questo tempo l'ugualmente pregiato *Lehrbuch der kath. Moral* (Magonza 1850, 1865⁸).

Eletto vescovo di Paderborn da quel capitolo (5-XI 1855, confermato da Pio IX il 19-VI-1856), si prodigò in tutte le opere dello zelo pastorale. Eresse un Seminario per fanciulli ad Heiligenstadt (1857) e un convitto teologico a Paderborn (1859), fondò le suore del Terz'ordine di S. Francesco della S. Famiglia (1864), promosse la società di S. Bonifacio (che presiedette nel 1858-75) per le missioni nella Germania settentrionale, visitò la vasta diocesi, partecipò al concilio di Colonia, celebrò (1867) un importante sinodo diocesano (Atti e decreti, Paderborn 1867), che non si celebrava più da circa 2 secoli. Al conc. Vaticano (v.) fu delle commissioni *pro fide* e *pro postulatis* e si distinse tra i più forti sostenitori dell'infallibilità pontificia. Su questo argomento e sulla storia del concilio scrisse tra l'altro: *Das unfehlbare Lehramt des Papstes* (Paderborn 1870), *Was uns das Vatic. Concil. über den Papst zu glauben vorstellt* (ivi 1871), *Der wahre Sinn* del concilio sull'infallibilità (ivi 1871), *Die Arbeiten des Vatic. Concils* (ivi 1873), *Documentorum collectio* del concilio circa la dottrina e la disciplina (ivi 1873).

Scoppiato in Germania il Kulturkampf (v.), per la sua strenua ortodossia e per la sua eminente posizione fu fatto segno a infinite vessazioni: arrestato e imprigionato (4 agosto 1874), dichiarato

deposto (5 gennaio 1875), relegato in domicilio coatto a Wesel, di nuovo condannato a 6 mesi di carcere (per aver conferito giurisdizione a 4 sacerdoti), potè fuggire e riparare in Olanda, indi in Belgio a Mont-St-Guibert, dove, mutato nome, resse fino alla morte un pensionato per fanciulle fondato da Paolina MALLINCKRODT (v.). Per gli altri suoi scritti numerosi di esegesi, omiletica, dogmatica, controversia e apologetica (contro i protestanti e gli errori moderni), ascetica, pastorale, versioni, edizioni, lettere, autobiografia (*Drei Jahre* [1875–77] *aus meinem Leben*, Magonza 1877), v. HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1801-03, e F. LAUCHERT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 988 s, con bibl. — CHRIST. STAMM (suo segretario e fedele compagno), *C. M., ein biographischer Versuch* (Paderborn 1892); *Urkundensammlung zur Biographie* (ivi 1892); *Aus der Briefmappe* (ivi 1902).

MARTIN Giacomo, O.S.B. della Congr. di San Mauro, n. nel 1684 a Fanjaux e morto a Parigi nel 1751. Entrò nella Congregazione a 24 anni dopo avere compiuti i suoi primi studi a Tolosa, a Limoux e a Tours. Emessi i voti religiosi, fu mandato per un corso di retorica all'abbazia di St. Sever-Cap di Guascogna e per la filosofia e teologia in quella di S. Croce di Bordeaux. Insegnò lettere classiche nel collegio dell'abbazia di Sorèze, finchè riuscì ad ottenere un posto a St. Germain-des-Prés in Parigi. Fu molto erudito e giudizioso nella critica, ma di carattere strano, presuntuoso e non sempre edificante. Compose: *La religion des Gaulois, tirée des plus pures sources de l'antiquité*, Paris 1727, voll. 2 in-4°; *Histoire des Gaules et des conquetes des Gaulois*, Paris 1752–54, voll. 2 in-4°. Gli appartengono ancora altre opere di interesse secondario, come *Explications de plusieurs textes de l'Ecriture*, Paris 1730, 2 voll. in-4° (opera proibita dall'autorità, perchè era contaminata da indecenze e da procaci incisioni), *Explication de divers monuments qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples* (ivi 1739 in-4°). — FRANÇOIS, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 205-210. — ZIEGELBAUER, *Hist. rei litterariae O. S. B.*, Augusta 1754, vol. IV. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1435 s.

MARTIN Giovanni. v. LORENZO di Schnifls.

MARTIN Ludovico, S. J. (1846–1906), n. a Melgar de Fernamental (prov. di Burgos), m. a Roma. Gesuita dall'ottobre 1864 (a Loyola), la rivoluzione del 1868 lo obbligò a terminare gli studi in Francia. Fu professore di teologia a Poyanne (Francia), a Salamanca (1880–85), dove fu anche rettore del Seminario (1881–86), poi direttore del *Mensajéro* di Bilbao (1886–87) e della casa di studi superiori a Deustos, provinciale della Castiglia (1887–91), sostituto segretario del p. generale Anderledy a Roma (1891), infine egli stesso generale della Compagnia (2-X-1892). Perspicacia d'ingegno, energia di volontà, tenacia nel lavoro, solida e profonda spiritualità, magnanima padronanza di sè e capacità di soffrire (rivelatasi specialmente quando fu colpito da terribile sarcoma e dovette farsi amputare il braccio destro, 1905) fecero di lui uno dei più degni e benemeriti superiori della Compagnia. — *Razón y fe* 1906, p. 141-56, 279-92. — *Civ. Catt.* 1906-II, p. 356-58; cf. 1892-IV, p. 228-30.

MARTIN Maddalena (1612–1678), n. ad Aix in Provenza, m. ad Avignone. Cresciuta nella preghiera, nella penitenza, nell'amor di Dio, sotto la guida spirituale di p. Ant. Yvan, fondò ad Aix (1633) l'Ordine, oggi estinto, delle *Suore di N.S. della Misericordia* di clausura con la Regola di S. Agostino. Ella, che vi prese il nome di *Maria Maddal. della SS. Trinità*, dovette lottare contro mille difficoltà, tra le opposizioni della cittadinanza di Aix e dello stesso arcivescovo, ma potè consolidare l'istituzione, aprire 6 case, ed avere l'approvazione di Urbano VIII (3-VI-1642). Ne scrisse la vita A. PINY (Annecy 1679, Lione 1680), riportandone alcune massime spirituali. — H. BREMOND, *La Provence mystique au XVIII s. Ant. Yvan et Mad. M.*, Paris 1908.

MARTIN Raimondo Gius, O.P. (1878–1949), n. a Neerpelt (Belgio), m. a Lovanio. Domenicano dal 1896, compì gli studi di filosofia a Lovanio, di sociologia a Düsseldorf, ricevette il presbiterato a Colonia nel 1905 e la laurea in teologia a Lovanio (con la tesi: *De necessitate credendi et credendorum*, Lov. 1905), indi (1909-40) commentò la *Summa Theol.* di S. Tommaso nello studio domenicano di Lovanio. Quivi ritornò dopo un soggiorno a Tolosa durante il periodo bellico (1940-45). Collaborò allo *Spicilegium sacrum Lovaniense* (da lui fondato nel 1921 con J. Lebon, J. de Ghellinck), al quale diede magistrali contributi: *La controverse sur le péché originel du début du XIV s. Textes inédits* (Louvain 1930), *Oeuvres de Robert de Melun* (ivi 1932-47, 3 voll.), *Pierre le Mangeur. De sacramentis. Texte inédit* (ivi 1937). — Per gli altri suoi lavori, v. *Studia medioevalia in hon. R.J.M.*, Bruges 1948: *Bibliographie*, p. 27-37, e *L'oeuvre scientifique*, p. 907-37.

MARTIN Teresa. v. TERESA DEL BAMBINO GESÙ, S

MARTINA, Santa, vergine e martire onorata in Roma già dal sec. VII, ma della quale non si hanno notizie. Alcuni avvicinano alla leggenda latina di S. M. quella greca di una S. TAZIANA (v.), originaria di Amasea nel Ponto, sec. il Martirologio Geronimiano, e onorata pure in Roma nel sec. VII-VIII, e tendono a identificare le due Sante.

La basilica di S. M. al Foro romano era l'antico *secretarium senatus*, mentre la contigua basilica di S. Adriano ne era l'aula, convertita al culto sotto Onorio I. Per render popolare la memoria della Santa, Urbano VIII ne restaurò la basilica e ne compose inni propri per l'ufficio festivo. Già prima, papa Dono aveva fatto rappresentare la Santa nel musaico absidale della sua basilica. Negli *Atti* si ricordano come compagni di martirio i *SS. Concordio* ed *Epifanio*. Le loro reliquie furono scoperte al tempo di Urbano VIII, nel 1634; sembra che provenissero dalla Via Ostiense, e precisamente dal *fundus Barbilianus*, dove, secondo la testimonianza di Giovanni Diacono (*Vita S. Gregorii* IV, 93, PL 75, 237), era un *oratorium S. Martinae*.

La Santa vien rappresentata con vari simboli di martirio: tenaglia, chiodi, fiamme e col giglio della verginità. Vigorosamente modellata è la statua della Santa giacente di Michele Menghini nella chiesa di S. M. in Roma, detta anche di S. Luca, perchè da Sisto V fu assegnata agli accademici di S. LUCA (v. III 6) che, restauratala, la dedicarono anche al loro patrono. Festa 30 gennaio (in antico al 1 gennaio). — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 2 e 41, *die* 1 e 30 *Jan.* — ACTA SS. *Jan.*

I (Ven. 1734) *die* 1, p. 11-19. — Schuster, VI, 207-210; IX, 43.

MARTINATO Pietro, poeta e letterato bassanese, vissuto nel sec. XVIII. Ha al suo attivo molti scritti di letteratura, di poesia, nei quali dimostra cultura e genialità non ordinarie. Le sue composizioni risentono degli influssi dell'Arcadia e degli autori contemporanei (Pindemonte, Vittorelli, Gamba), coi quali fu in ottime personali relazioni. Un suo poemetto sulla immortalità dell'anima dedicato al Pindemonte ebbe molte lodi per la delicata fattura con cui è composto e per il chiaro pensiero che lo sorregge.

MARTINEAU Giacomo (1802-1900), n. a Norwich, m. a Londra, filosofo e teologo, fu pastore di una chiesa unitariana a Dublino, dove contribuì alla fondazione (1830) della *Irish Unitarian Christian Society*, professore (dal 1840) a Liverpool e (dal 1857) a Londra. Dopo una breve sosta nel-l'Empirismo (v.) dell'amico J. Stuart Mill (v.), divenne il più significativo rappresentante della corrente spiritualistica inglese, la quale, contro il Positivismo evoluzionistico (v.) allora di moda, riconquistava con buona coscienza critica quasi tutti i punti della metafisica e dell'etica classica: trascendenza di Dio, creazione libera del mondo, spiritualità e immortalità dell'anima, libertà del volere, etica oggettiva, religiosità trascendente. Delle molte sue opere vanno segnalate: *Endeavours after the christian life* (London 1843-47, 2 voll.), *Types of ethical theory* (Oxford 1885, 2 voll.), *Study of religion* (ivi 1888, 2 voll.), *The seat of autority in religion* (ivi 1890). — J. Drummond-Ch. B. Upton, *The life and letters of J. M.*, London 1901, 2 voll. — O. Price, *J. M.s Religionsphilosophie*, Leipzig 1902. — J. Estlin Carpenter, *J. M*, London 1905. — H. Jones, *The phylosophy of M.*, Oxford 1905. — Ch. B. Upton, *M.'s philosophy*, ivi 1905. — Enc. It., XXII, 440. — J. Pucelle, *L'idéalisme et la théologie de l'Incarnation dans la pens'e anglaise du XIX s.*, in *Rev. de théol. et de philos.* 3 (1953) 172-82.

Harriet M. (1802-1876), n. a Norwich, m. ad Ambleside, era sorella di Giacomo, celebre scrittrice, chiara e forte, di romanzi, racconti, letteratura per l'infanzia. — Enc. It., XXII, 440. — G. von Petzold, *H. M. und ihre sittlich-religiöse Weltschau*, Bochum-Langendreer 1941.

MARTINELLI Domenico (1650-1718), architetto, n. e m. a Lucca, sacerdote. Insegnò all'Accademia di S. Luca in Roma. Viaggiò molto all'estero, dove, come a Roma, innalzò chiese e costrusse palazzi. In essi, come nei molti disegni e progetti lasciati, il M. segue la maniera dell'ultimo barocco romano, trattato sempre con decisa personalità. Ricorderemo tra i suoi lavori: a Roma, la chiesa delle Stigmate; a Lucca, una cappella in San Giovanni; in Anagni, la cappella della Madonna di Morano; a Vienna, il palazzo del principe di Lichtenstein; ad Austerlitz, la villa del conte di Kaunitz. — P. G. B. Francescnini, *D M. sacerdote lucchese e insigne architetto*, Lucca 1772. — H. Tietze, *D. M. und seine Tätigkeit in Oesterreich*, Wien 1922. — Enc. It., XXII, 440.

MARTINELLI Giorgio Maria. v. Oblati Missionari di Rho.

MARTINELLI Sebastiano, Card. agostiniano, nato a S. Anna di Lucca il 20 agosto 1848, fece la professione religiosa il 6 gennaio 1865. Compiuti gli studi con profitto straordinario e ordinato sacerdote (4 marzo 1871), insegnò per molti anni teologia e filosofia. Postulatore delle cause dei Santi dell'Ordine (1881), ne condusse non poche a felice compimento. Il settembre 1889 venne eletto generale, confermato nel 1895. Fu ancora consultore del S. Uffizio. Il 7 agosto 1896, Leone XIII lo nominò arcivescovo tit. di Efeso e delegato apostolico negli Stati Uniti d'America. Esercitò l'alta sua missione con felicissimo successo, acquistandosi stima non comune. Eletto cardinale il 15 aprile 1901 e tornato a Roma il maggio del 1902, diede subito l'opera sua, molteplice, sapiente, apprezzatissima, in varie Congregazioni. Prefetto di quella dei Riti, fece parte pure di molte Commissioni, come della cardinalizia per la codificazione del diritto canonico. Esemplare per vita religiosa e pietà, sopportò per parecchi anni, con grande pazienza, una lunga, insanabile malattia, che lo condusse a morte, il 4 luglio 1918. — *Analecta August.* 7 (Roma 1917-18) 337-9 e 490 s. — Perini, *Bibliographia August.* II (Firenze 1931) 185 s.

MARTINELLI Tommaso, Card. agostiniano, fratello del cardinale Sebastiano (v. sopra), n. a S. Anna di Lucca il 4 febbraio 1827. Religioso nel 1843, sacerdote nel 1849, conseguì la laurea in teologia nel 1859, e, distinto con uffici importanti e delicati, sia tra i suoi che fuori, rifulse per dottrina e santa vita. Il 30 gennaio 1862 nominato professore di S. Scrittura alla « Sapienza », tenne la cattedra con grande onore, stimato non meno dagli scolari che da professori: per esempio, il p. Vercellone non pubblicava opera senza sottometterla al giudizio del M. Fu sottodecano della facoltà teologica all'università; ma dopo gli avvenimenti del 1870, non avendo voluto prestare il giuramento richiesto dal governo, dovè lasciare la cattedra. Al conc. Vaticano fu apprezzato teologo, e lavorò molto a dissipare le obiezioni contro l'infallibilità pontificia e l'opportunità della definizione. Il 22 dicembre 1873 Pio IX lo elesse cardinale. Fu prefetto delle Congregazioni degli Studi, dei Riti, dell'Indice; il 24 marzo 1884 venne eletto vescovo suburbicario di Sabina. Portava nei suoi uffici intelligenza e dottrina veramente rare, congiunte all'esercizio delle più elette virtù. Nonostante l'alta sua dignità, seguitò sino alla morte la vita da religioso, in convento, prodigandosi a tutti con carità e zelo illimitati. Tra le manifestazioni speciali della sua santità vanno segnalate la fervida preghiera e la divozione alla Madonna. Morì il 30 marzo 1888, lasciando inediti molti scritti di materia teologica e biblica. — N. Mattioli, *Raccolta di memorie intorno alla vita* . . . . Roma 1888. — Lanteri, *Eremi sacr. Augustinianae*, I (Roma 1874) 264-8. — Perini, *o. c.*, II (Firenze 1931) 186 s.

MARTINELLI Tommaso Angelico, O.P., latinista ferrarese. Molti sono i suoi scritti, tuttora inediti, dai quali, non meno che da quelli pubblicati, il M. appare uomo fornito di non ordinarie doti di cultura e di buon gusto. Sono specialmente conosciute la *Vita di S. Benedetto* e la *Vita di S. Domenico*, raccolte in una serie di odi latine dallo stile pieno e sonante e di fattura eccellente. Note di varia erudizione accompagnano il testo, rendendo così il lavoro singolarmente interessante. Nella biblioteca domenicana pesarese sono raccolti i suoi mss., dei quali il Montanari fece conoscere due pezzi pregevoli: il *Luctus Mathathiae* e la *Visio Danielis*.

MARTINENGHI Celso Massimiliano, n. a Brescia dal conte Cesare, entrò giovanetto tra i Canonici Lateranensi, presto affermandosi « eccellente predicatore » (Cantù). La lettura dei riformisti d'oltralpe e, a Lucca, le lezioni tenute in S. Frediano dal suo priore, poi apostata, Pier Martire Vermigli (v.), fecero crollare la sua fede. A Lucca, nel collegio aperto nel 1541 dallo stesso Vermigli, che fu vivo focolare d'eresia nella città, M. impartì lezioni di lingua greca. Verso il 1551, vistosi sospettato a Lucca, si recò in Lombardia. Il governatore di Milano Ferrante Gonzaga era alquanto blando verso la serpeggiante eresia; ma vi era vigilante fra Michele, il futuro papa Pio V. Poco prima che l'Inquisizione l'arrestasse, M. s' era già rifugiato nel territorio delle cosiddette leghe dei « Domini Comuni » (Canton Ticino e Grigioni). Nel febbraio 1552 stava per recarsi in Inghilterra, quando, incontratosi a Basilea col marchese Galeazzo Caracciolo, questo gli propose di recarsi con lui a Ginevra per dirigervi un'incipiente comunità italiana. Il Galiffe, nel suo *Rifugio italiano di Ginevra* (Ginevra 1881, p. 144), lo registra nel 1552 quale primo ministro della Chiesa Italiana nella città di Ginevra, la quale il 30 gennaio 1556 lo ricevette gratuitamente quale cittadino. M. fu così calvinista; nel febbraio 1556 tolse a sposa l'inglese Giovanna Strafford, vedova Williams, pur essa riparata a Ginevra. Il M. (c. 1554) svelò per primo a Calvino le tendenze antitrinitarie di Giorgio Biandrata (v.) e di Lelio Socini (v.), pur avendo egli stesso un tempo nutrito « simpatie per le menti inquiete del partito di Camillo Renato » (C. Church, II, 107). Morì nell'eresia, nell'agosto 1557.

Nella lettera del 22-V-1558 che, da Ginevra, Calvino inviò a P. M. Vermigli, descrivendogli l'inquieto stato religioso della « Ecclesia italica » ginevrina agitata dall' eresia antitrinitaria specialmente per causa di Matteo Gribaldi, Calvino ricorda: « Vivo ancora l' ottimo nostro fratello M., pullulavano codesti dissensi. E fu così che, in morte, con somma vivacità aveva esortato me ed i miei colleghi affinchè reagissimo contro tanto male per sradicarlo. Me specialmente, chiamandomi a nome ben tre o quattro volte: O' tu, dicevami, che fino ad ora mi fosti padre, accogli adesso il gregge privato dal suo pastore: salvane la fede ed abbine cura, e tu che conosci la gravità del male avvisa subito ai rimedi occorrenti » (*Calvini opera*, XVII, c. 176). — Un saggio biografico ms. sul M., redatto o raccolto dal tribunale dell'Inquisizione, trovasi a Dublino (ms. 1161) secondo il catalogo Abbot del 1900. — Nella Bibl. Naz. di Parigi (mss. italiani, 1000) trovasi del M. una lettera ms. da lui inviata al carmelitano genovese Angelo Castiglioni. — C. Cantù, *Eretici d'Italia*, Torino 1866, II, 487; III, 35, 150. — A. Jahier, *Riformatori e riformati italiani*, Firenze 1924, p. 177. — F. C. Church, *I riformatori italiani*, Firenze 1935, II, v. indice dei nomi. — D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, v. indice dei nomi. — F. Lemmi, *La riforma in Italia*, Milano 1939, p. 12, 87, 154.

MARTINENGO Maria Maddalena, dei conti di *Barco*, Beata (1687-1737), n. e m. a Brescia. Educata nei collegi cittadini di S. Maria degli Angeli e di S. Spirito, si fece cappuccina nella clausura di S. Maria della Neve in Brescia (8 settembre 1705), dove fu maestra delle novizie, vicaria, e per due volte abbadessa. Le sue austerissime penitenze erano dissimulate da un contegno ilare e da un aspetto prodigiosamente florido. Fu dotata dei più alti gradi di contemplazione. Fu beatificata nel 1900.

Per obbedienza scrisse le sue esperienze ascetiche e mistiche, nonchè alcuni trattati spirituali, pieni di forte e soave pietà. Ricordiamo tra le opere maggiori: avvisi spirituali ed esortazioni per le novizie; autobiografia; spiegazione delle Costituzioni delle monache cappuccine; trattato della umiltà; commento alle massime del p. Fr. Giovanni da S. Sansone; tre dialoghi; distribuzione delle ore; maniera di fare gli esercizi spirituali. E tra gli scritti minori: formule di voti; relazioni ai confessori; lettere varie; operette spirituali; poesie spirituali. Ben poco di questa produzione fu pubblicato: *Raccolta di documenti* ..., a cura di Fra Pio da Venezia, Venezia 1781, presso Sim. Occhi e ivi 1778, presso Zatta (contiene *Avvisi spirituali ed esortazioni, Dialoghi, Maniera di fare gli esercizi* e alcune *Lettere*); *Documenti spirituali ricavati dalle Esortazioni della B. M. M. M. alle sue novizie*, a cura di un gesuita, Trento, Artigianelli 1905; *Lumi per i superiori*, Treviglio, Tip. Sociale 1926, a cura del p. Felice da Bergamo, contenente l'ultimo capitolo del *Commento alle massime* del p. Fr. Giovanni.

Bibl. — F. Roncallo-Parolini, *Dissertazione intorno al male, morte, ed aghi di ferro ritrovati nel cadavere* della M., Brescia 1746. — Anonimo (Viatore da Coccaglio), *Vita della Ven. M. M. M.*, Brescia, Vescovi 1794 — Lodovico da Livorno, *Vita*, Roma, Salviucci 1899. — *De B. M. M. M. bio-bibliographia*, in *Analecta O. M. Cap.* 16 (1900) 174-79. — Antonino da Bergamo, *Vita*, Milano, Red. Annali Francescani 1900. — F. I. (Isaia da Gerenzano), *Una stella bresciana*, ivi 1900. — Sisto da Pisa, *Compendio della vita*, Roma 1900. — E. Girelli, *Breve compendio della vita*, Brescia 1900. — Ladislao de Vannes, *Vie de la Bienh. M. M. M.*, Paris 1901. — F. Scala, *Die sel. M. M. von M.*, Innsbruck 1901². — Benedetto da Alatri, *L'Eucarestia e la Vergine*, studio e commento sopra la rivelazione fatta alla B. M. M. M. delle specie eucaristiche nel seno di Maria assunta in cielo, Roma 1904². — Isidoro da Milano, *D. Bartol. Ghitti da Marone e la Beata M. M.*, in *L'Italia francesc.* serie II, 22 (1947) 235-43: il Ghitti (1694-1758) prima di esser parroco di Marone fu confessore e direttore spirituale della Beata. — Id., *Maria nell'Incarnazione secondo la contemplaz. della B. M. M. M.*, ivi 24 (1949) 190-200: la patecipazione della Madonna all'Incarnazione secondo la dottrina della M. — Id., *Il mistero natalizio nella contemplazione della B. M. M. M.*, ivi 25 (1950) 365-78, studio sui mss. autografi. — Metodio da Nembro, *Due mistiche della croce nel Settecento ital.*, ivi 24 (1949) 27-40, 92-97: S. Veronica Giuliani e la B. M. M., attraverso il diario e l'autobiografia.

MARTINETTI Pietro (1872-1943), n. e m. a Pont-Canavese (Aosta), professore di filosofia all'univers. governativa di Milano (1906-31), il maggior rappresentante, con Bern. Varisco, del cosiddetto « idealismo critico » italiano. « Idealismo », certo, poichè il M. permane nell'Idealismo (v.) identificando la coscienza (in quanto è molteplicità di contenuti indipendenti) col mondo e (in quanto è sintesi di contenuti) coll'io; « critico », in quanto accogliendo l'istanza gnoseologica moderna, anch'egli

si batte contro il cosiddetto « realismo ingenuo » degli antichi, e inoltre rifiuta, dell'idealismo trascendentale di Kant, Fichte, Hegel, Gentile, la creatività dello spirito; ma, crediamo, meno critico e meno conseguente dell'idealismo che combatte. Per ciò il pensiero di M. non riuscì ad inserirsi come momento significativo sulla traiettoria dialettica del pensiero moderno, ed ebbe breve risonanza. Tuttavia, per le sue doti d'ingegno, per il suo tono di sincera religiosità, per il suo carattere nobile e sdegnoso, per la vastità dei suoi interessi speculativi e della sua cultura storica (nella quale emergono con più spiceo Kant, Spinoza, Schopenhauer, la filosofia orientale, il neoplatonismo, lo gnosticismo cristiano), M. esercitò sull'ultima generazione notevoli suggestioni. In definitiva, infausto, poichè il suo messaggio s'impelagò in un rigido panteismo idealistico, dove la vita morale consiste nel prender coscienza della nostra identità con l'Assoluto e nel vivere secondo questa nostra condizione liberandoci dal sensibile (il male) e ascendendo all'intelligibile; dove la « fede » (rappresentazione simbolica parziale, immaginativa o razionale, sempre inadeguata di Dio) non è che il più alto grado della filosofia stessa, con aspra, violenta esclusione di ogni adesione a una Rivelazione soprannaturale e a qualsiasi religione positiva. Particolarmente duro e miope è il M. verso il cattolicesimo, che egli, attingendo quasi esclusivamente a trattati protestanti, presenta come radicale corruzione del cristianesimo primitivo, genuinamente realizzato dal Manicheismo (v.) e da Marcione (v.): del resto lo stesso cristianesimo genuino non è una religione rivelata da Dio, poichè il suo fondatore Gesù non era che un profeta dell'Assoluto, un anticipatore del sistema di M.

Le opere di M.: *G. Cristo e il cristianesimo. Ragione e fede* (Milano 1934), *Il vangelo con introduz. e note* (Modena 1936), furono messe all'Indice (decr. 3-XII-1937). Delle altre sue opere ricordiamo: *Introduz. alla metafisica. Teoria della conoscenza* (Torino 1904, ristampa Milano 1929), *Prolegomeni di Kant*, commento (Torino 1913, 1926²), *La libertà* (Milano 1928), *Saggi e discorsi* (ivi 1929), *Il compito della filosofia* (Torino 1951, con altri saggi editi e inediti, a cura di G. Borsa). — G. Gentile, *Saggi critici*, 1ª serie, Napoli 1921. — U. Spirito, *P. M.*, in *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930. — M. F. Sciacca, *M.*, Brescia 1943 (con bibliogr., p. 182-84). — A. Poggi, *P. M.*, Vicenza 1943. — I. Bertoni, *Il problema morale nella filosofia di P. M.*, in *Studium* 46 (1950) n. 3 — U. A. Padovani, *M. maestro*, in *Giorn. di metaf.* 6 (1950) 167-79. — F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P. M.*, Brescia 1950 (con bibliogr., p. 183-87). — P. Rossi, *Il problema religioso nel pensiero di M.*, in *Riv. critica di storia della filos.* 5 (1950) 249-64. — C. Goretti, *Il pensiero filos. di P. M.*, Bologna 1952.

MARTINEZ Alfonso, n. e m. a *Toledo* (c. 1398-1470), arciprete di *Talavera* (da c. 1430) e cappellano del re Juan II, dopo aver soggiornato per un decennio nell'Aragona. È molto noto nella storia della prosa spagnuola per la sua opera (1438): *Arcipreste de Talavera*, che, per il suo contenuto, finì per essere chiamata *Representación* o *Reprobación del amor mundano*, e anche *Corbacho* (dal titolo che il Boccaccio aveva dato a un'opera analoga): satira moralistica, vivacissima, vigorosa, realistica del malcostume, specialmente sensualistico dei suoi tempi, particolarmente delle classi elevate e del mondo femminile, divisa in 4 parti (ma senza nessi organici), che ebbe grande influsso sulla letteratura spagnuola (come l'opera di Boccaccio in quella italiana). Si sa che M. compilò ancora *Atalaya de las chronicas que contiene los grandes hechos de los Godos y reyes de España* (1443, inedita), la *Vida* di S. Isidoro e di S. Ildefonso di Toledo (1444), e che tradusse in volgare il *Libellus de virginitate S. Mariae contra tres infideles* dello stesso Ildefonso. J. Madoz, *S. Ildefonso de Tol. a través de la pluma del Arcipreste de Talavera* (Madrid 1943), ci ha dato lo studio e l'edizione critica della *Vida de S. Ildefonso* e della versione ricordata del *Libellus*. — Ediz. del *Corbacho*, a cura di C. Pérez Pastor, Madrid 1901. — Enc. It., XXXIII, 194 s. — Erich von Richtofen, *Alonso M. de Tal. und sein Arcipreste de Talavera*, in *Zeitschr. f. rom. Philol.* 60 (1941) 417-537: studio fondamentale di bio-bibliografia e di critica testuale, con indagine sulla influenza postuma di M. negli scrittori spagnuoli, specialmente sulla *Celestina* e sul *Don Chisciotte*.

MARTINEZ Gregorio, O.P. (1575-1637), n. a Segovia, m. a Valladolid, teologo « *doctrinae D. Thomae Aq. fidus asseela et interpres dilucidus* » (epitaffio), professore di teologia a Segovia e a Valladolid, priore in vari conventi dell'Ordine, predicatore eccellente, confessore ricercato.

Pubblicò *Commentaria super I-II^ae divi Thomae*, 3 voll.: I (Valladolid 1617), II (Toledo 1622), III (Valladolid 1637). — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 650. — Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, II, 494. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 218.

MARTINEZ de Cantalapiedra Martino, insigne ebraista e biblista, professore a Salamanca, autore di parecchie opere, tra cui *Libri decem hypotheseon theologicarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas* (1565): manuale di metodologia biblica per il quale, con Sisto da Siena e Rich. Simon, il M. merita di essere annoverato tra i pionieri dell'esegesi moderna. Ma alcune sue idee parvero temerarie: il M. fu tradotto al tribunale del S. Ufficio e imprigionato per 5 anni (liberato il 31-V-1577). — M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraista salmantino M. M. de Cant.*, Madrid 1946 (pp. CXLVIII-421). — F. Cereceda, *Un profesor esconocido de Suarez, el biblista M. M. de Cant.*, in *Estudios eccles.* 22 (1948) 583-91.

MARTINEZ de Pasqually. v. Pasqually.

MARTINEZ del Prado Giov. v. Prado.

MARTINEZ de Ripalda Giov. v. Ripalda.

MARTINEZ-NUÑEZ Zaccaria, agostiniano (1864-1933), n. in Baños de Valdearados (Burgos), professò il 16 ottobre 1881. Coglì studi ecclesiastici coltivò pure le scienze naturali, laureandovisi all'università di Madrid (1893). Predicatore tra i più celebrati del suo tempo, maestro e scrittore efficacissimo, fu chiamato a far parte d'insigni accademie nazionali. Superiore della provincia dell'Escoriale, ne fu grandemente benemerito. Il 15 giugno 1919 venne consacrato vescovo, destinato a Huesca. Il 14 dicembre 1922 fu trasferito a Vitoria; finalmente il 2 dicembre 1927 fu promosso arcivescovo di Compostella. Larghissima è la sua produzione teologica, filosofica, scientifica, letteraria. Il p. de

Santiago Vela ne enumera 40 opere, cui debbono aggiungersi lettere pastorali e molti articoli sparsi. — G. de Santiago Vela, *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin*, V (Madrid 1920) 291-300. — *Analecta Augustiniana*, XV (Roma 1933-36) 123.

MARTINEZ SANZ Michele. v. Torres Acosta Maria Desolata.

MARTINI Antonio (1720-1809), biblista, n. a Prato. Quivi compì gli studi medi, indi passò a Pisa dove si laureò in lettere (1748). Nel 1751 fu da Carlo Emanuele III nominato preside della Congregazione di « dodici preti », fondata da Amedeo II per il servizio della basilica di Superga, e la resse fino al 1756. In questo tempo nasceva nel M. il piano di una traduzione della Bibbia in lingua volgare, che potesse opporsi validamente a quelle diffusissime dei calvinisti, piene di inesattezze e tendenziosità, assai pericolose per i cattolici italiani. Benedetto XIV aveva appena modificato le disposizioni di Pio IV e Clemente VIII che proibivano, senza permesso della S. Congreg. dell'Indice, la lettura della Bibbia in volgare, concedendo la lettura di traduzioni « ab apostolica Sede approbatae aut editae cum annotationibus desumptis ex sanctis Patribus vel doctis catholicisque viris ». Per attendere meglio a questo compito il M. si dimise dal suo ufficio. Non furono poche le difficoltà che egli incontrò, anche perchè gli ambienti romani erano ridivenuti un poco ostili alle traduzioni in volgare. I primi 6 volumi, contenenti il Nuovo Test., vedevano la luce a Torino dal 1769 al 1771. Un tentativo di ottenere da Roma l'« imprimatur » o l'approvazione papale, non riuscì; solo nel 1778 un breve di Pio VI riconosceva la bontà dell'opera che, diffusasi largamente, era già giunta alla seconda edizione. Nel 1776 il M. iniziò la traduzione anche del Vecchio Test.

Vittorio Amedeo III lo proponeva all'episcopato di Bobbio, ma, resosi vacante proprio allora l'arcivescovado di Firenze, il M. fu dal papa promosso a quella sede che tenne dal 1781 alla morte. Invano il granduca Leopoldo, appoggiando la sua candidatura, aveva sperato di legarlo alla sua politica: il M. si tenne sempre strettissimo alla S. Sede. Continuò a curare la sua traduzione portata a termine verso il 1787, in 17 volumi. Poichè i giansenisti toscani avevano tentato di impadronirsene iniziando una edizione contraffatta, il M. si decise a preparare (1782-92) l'edizione riveduta e corretta, che ebbe poi innumerevoli ristampe.

Il giudizio sull'opera del M. deve, anche oggi, essere benevolo, se si considerano gli scarsi mezzi che egli ebbe a disposizione ed il fine che si era proposto. Non destinata agli specialisti ma al popolo cristiano, potè essere giudicata dalla stessa Crusca letterariamente quasi perfetta. Non essendo una traduzione dai testi originali, ma dalla Volgata (qualche riguardo per il testo greco, non critico, è tuttavia visibile), non va valutata coi criteri scientifici moderni. Come primo tentativo di mettere in mano ai cattolici la Bibbia è tuttavia lodevole (rimane ancora sostanzialmente nel moderno commento di M. Sales e G. Girotti, Torino). Succose, teologicamente ricche ed edificanti sono le annotazioni del M.

Altre opere del M. sono: *Istoria e concordia evangelica spiegata al popolo* (Firenze 1812); *Istruzioni sopra il Simbolo degli Apostoli* (Milano 1814); *Responsio atque declaratio contra libr. ab episc. Collensi circa quaestionem de decisivo parochorum voto praelectum...* (Firenze 1787), in cui nega ai parroci il voto decisivo.

Bibl. — *Opera omnia*, Milano 1830, 10 voll.; Venezia 1833-5, 32 voll. — A. Tellucini, *La real chiesa e la Congregazione di Superga. Ricerche storiche e documenti inediti*, in *Miscellanea di storia italiana*, XV, XVI — S. Minocchi in *Dict. de la Bible*, III, col. 1032-34. — C. Guasti, *Storia anecdota del volgarizzamento dei due Testamenti fatto dall'ab. A. M.*, in *Rassegna nazionale*, 25 (1885) 235-82. — *Apologia del breve del S. Pont. Pio VI a mons. M., ovvero dottrina della Chiesa nel leggere la S. Scritt. in lingua volgare*, Pavia 1784 (rarità bibliografica; il Guasti l'attribuisce a Gius. Tavelli). — A. de Longo, *Orazione funerale nelle solenni esequie di mons. A. M.*, Firenze 1810. — G. Piovano, *La versione ed il commento della Bibbia di A. M.*, in *La Scuola cattolica* 57 (1929, II) 337-47. — Hurter, *Nomenclator*, V², col. 693 s.

MARTINI Francesco *di Giorgio* (1439-1502), senese, pittore, scultore, architetto, trattatista, una delle più complesse e significative personalità del Rinascimento. Svolse intensa attività di architetto civile e militare specialmente nelle Marche e nel territorio della città natale. Nella pittura, coltivata nella gioventù e nella prima maturità, seppe interpretare le novità stilistiche dei contemporanei fiorentini, quali il Botticelli e il Pollaiolo, con gusto di fantasioso irrealismo e di squisitezza ornamentale e cromatica tipicamente senese. — A. S. Weller, *Francesco di Giorgio*, Chicago 1943. — R. Papini, *Franc. di G. architetto*, Firenze 1946. — *Studi artistici urbinati*, I (1949) passim. — Enc. It., XXII, 445 s, con letteratura più antica.

MARTINI Giambattista, O.M. Conv. (1706-1784), celebre musicista, n. e m. a Bologna. Avute le prime nozioni di musica dal padre violinista, apprese canto e clavicembalo dal Predierri e contrappunto dal Riccieri. Minore conventuale dal 1721, nel 1725 venne eletto maestro di cappella in S. Francesco di Bologna. Definitore perpetuo dell'Accademia filarmonica, membro dell'Arcadia di Roma, veniva interpellato dai più insigni maestri del suo tempo, come Jommelli, Tartini, Rameau, Gretry, con i quali ebbe relazione epistolare. Benedetto XIV lo consultò più volte su questioni di musica sacra, e gli fu largo di aiuti per i suoi studi di storia musicale, permettendogli anche di trarre copia di musiche dagli archivi di chiese e di conventi.

Dotto e avveduto musicologo, lasciò pregiatissimi trattati, quali: *La storia della musica*, 3 voll., Bologna 1757-1781; *Esemplare, ossia Saggio fondamentale di contrappunto*, Bologna 1774-75, dove analizza le migliori composizioni di autori polifonici del '500 e del '600; e altre di minor momento, come *Regole per gli organisti per accompagnare il canto fermo* (1756), *Serie cronologica dei principi dell'Accademia dei Filarmonici di Bologna* (1776).

Maggior gloria gli acquistarono presso i posteri le sue innumerevoli composizioni sacre, profane, strumentali; alcune furon messe a stampa, come *Litanie e Antifone mariane* a 4 voci e 2 violini ad lib., *Canoni vocali* a 2 e 4 voci, 12 *Duetti*

da camera, 12 *Sonate per organo*, ecc. Elenco delle opere presso Busi, *Il padre G. B. M.*, Bologna 1891. — Enc. It., XXII, 447 s. — P. della Valle, *Memorie storiche del p. G. B. M.*, Napoli 1785. — F. Parisini, *Della vita e delle opere del p. G. B. M.*, Bologna 1887. — Id., *Carteggio*, ivi 1888 (ediz. parziale delle lettere di M.). — G. Gandolfi, *Elogio*, ivi 1913. — A. Pauchart, *Ein italienischer Musiktheoretiker, p. G. B. M.*, Lugano 1941.

MARTINI Martino, in cinese *Wei-Kouang-Koue-Thsithai*, S. J. (1614-1661), n. a Trento, gesuita dal 1632, dal 1643 missionario in Cina, ove morì a Hangtschou. Tradusse dal latino in cinese i trattati dell'esistenza e degli attributi di Dio e dell'immortalità dell'anima del Lessio. Compilò un trattato dell'amicizia, sunto delle opere di Cicerone e di Seneca, ed una confutazione del sistema di Pitagora. Lasciò ancora: *De bello tartarico historia* (Roma 1654, che ebbe straordinaria fortuna di edizioni e di versioni), *Brevis relatio de numero et qualitate christianorum apud Sinas* (Roma 1654), *Sinicae historiae decas* (I, Monaco 1658), una grammatica cinese (ms.) È soprattutto noto e benemerito per la *Descriptio imperii Sinensis una cum tabulis geographicis* (*Novus Atlas sinensis*, Amsterdam 1655), l'opera più compiuta e più esatta fino allora venuta in luce sulla Cina. Tale atlante, il quale fa parte di quello di Blaeu, fu, come quest'ultimo, tradotto in olandese, in francese, in spagnuolo, in inglese. La descrizione della Cina è, come le carte, tradotta da un'opera cinese, e tratta, secondo ogni apparenza, dal Kouang-in-ki. Il testo di detto atlante fu inserito, senza le carte, nella raccolta di Thevenot.

M. partecipò da vicino alle controversie sui Riti cinesi (v.). Scelto come delegato delle missioni gesuitiche (1651), dopo lunga attesa nelle Filippine e a Giava partì l'1 febbraio 1653 con la flotta olandese. Il 31 agosto sbarcava a Bergen in Norvegia. Si trattenne poi ad Amsterdam per attendere alla stampa del suo Atlante cinese. Giunto a Roma nel settembre 1655, potè esporre le ragioni per cui da parte dei Gesuiti si riteneva che il decreto di Propaganda del 1645 si fondava su informazioni inesatte. Presentò 4 domande su altrettanti punti del decreto citato, che furono tutte soddisfatte nel nuovo decr. del 23 marzo 1656. Ma la questione rimase ancora per parecchio tempo agitata. Cf. Pastor, XIV-1, p. 428-33. — H. Cordier, *Biblioth. sin.*, Paris 1904-08, p. 182, 580, 623 ss, 1650 s. — Sommervogel, V, 646-50. — R. Streit, *Biblioth missionum*, V, p. 797-800.

MARTINI Raimondo, v. Marti R.

MARTINI (*di Martino*) **Simone** (c. 1284-1344), n. a Siena, m. ad Avignone, pittore della rosa dei massimi. Lavorò a Siena (1315), a Napoli (1317), a Pisa (1320), ad Assisi (verso il 1320?), di nuovo lungamente a Siena. Nel febbraio 1339 colla moglie (Giovanna, figlia del pittore Memmo di Filippuccio, sposata nel 1324) e col fratello Donato, passò ad Avignone, dove strinse amicizia col Petrarca (per il quale fece un ritratto di Laura).

Recenti ritrovamenti e nuove attribuzioni hanno allargato in modo notevole la già abbondante eredità artistica finora conosciuta del M. e hanno fatto meglio conoscere le sue dipendenze, i suoi collaboratori e le tappe della sua evoluzione. La sua produzione, quasi tutta religiosa, è nota perchè in tutte le storie dell'arte e in tutti i musei ha gran posto, quel posto che meritano i grandi. M. è coi Lorenzetti il più significativo rappresentante della scuola senese, iniziata da Duccio di Boninsegna: è il Giotto di Siena. Continuando l'opera di Duccio, egli compie la trasformazione del romanico-bizantino in gotico: il suo messaggio pittorico si afferma anche in Francia, portatovi da lui stesso e dai suoi seguaci e viene assorbito dal cosiddetto gotico internazionale. — Enc. It., XXII, 448-50. Alla bibliogr. aggiungi: A. de Rinaldis, *S. M.*, Roma 1938. — P. Bacci, *Fonti e commenti per la storia dell'arte senese*, Siena 1944. — E. Carli, *Capolavori dell'arte senese*, Firenze 1946.

MARTINIANI. Con questo nome venivano designati nell'Ordine francescano tutti quelli che volevano la riforma secondo le « costituzioni martiniane ». Fra le due correnti in lotta (Conventuali e Osservanti, v. Francescani I, 1) si tentò l'unione nel « capitolo generalissimo » di Assisi (1430), il cui capo spirituale, S. Giovanni da Capistrano (v.), redasse le nuove costituzioni, le quali, da papa Martino V che le approvò, vennero chiamate « martiniane ».

Le prescrizioni principali erano: 1) Divieto ai frati di ritenere e maneggiare denari; 2) ripristino dei sindaci apostolici; 3) rinuncia a qualsiasi proprietà conventuale; 4) rimessa in uso della questua; 5) genere uniforme dei panni, non così fini da meravigliare, non così ruvidi da far inorridire (Wadding, *Ann.*, X, 176-187, numeri VII-XVII).

Accettate e liberamente giurate da tutti, vennero ben presto rese vane. Il generale Guglielmo da Casale, sotto la pressione dei ministri conventuali, ottenne la bolla *Ad statum* (23 agosto 1430), con la quale era autorizzato a possedere e ad accettare beni stabili e rendite fisse. Così i Conventuali ritornarono alle loro possessioni. Gli Osservanti, nel capitolo generale del 1431, ripristinarono i loro vicari provinciali, sia pure alle dipendenze del ministro generale, continuando nell'osservanza perfetta della regola, ma con tendenze diverse: si ebbero in Francia, in Spagna, in Germania e in Italia Osservanti che seguivano la regola sotto i ministri generali e provinciali, e venivano chiamati *Martiniani, Observantes de communitate, Observantes sub ministris, Ministeriani;* altri poi osservavano la regola alle dipendenze dei vicari e venivano chiamati *Observantes de familia, Observantes sub vicariis* o *Vicariani.*

Eugenio IV colla bolla *Dum praeclara* ordinò che tutte le case ritornate si assoggettassero, sotto pena di scomunica, ai vicari generali e provinciali. — Holzapfel, *Manuale historiae O.F.M.*, p. 100-109. — Ilarino da Milano, *S. Bernardino e l'Osservanza*, in *S. Bernardino da Siena*, p. 391-395.

MARTINIANO, SS.: — 1) **M.** (detto anche *Martino*), arcivescovo di **Milano** dopo S. Marolo (v.), m. dopo il 431, un 29 dic. Sembra che costruisse due chiese, di S. Zaccaria l'una, di S. Stefano l'altra, dove fu sepolto. Alcuni ritengono che governasse circa tredici anni, contrariamente ai cataloghi che ne assegnerebbero trenta. Sembra anche che scrivesse una lettera ai vescovi della Siria, coi quali il suo antecessore era stato in relazione. Su di lui compose un epigramma Ennodio (*Carmina* II, 81; PL 63, 349). — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 3 s. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 2, p

89 s. — TILLEMONT, XIV, 146-148. — CAPPELLETTI, XI, 109. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*. I, *Milano*, Firenze 1913, p. 156-160.

2) M., uno dei SETTE DORMIENTI (v.).

3) M., martire romano con PROCESSO (v.).

4) M., coi fratelli Saturiano e altri due di cui non si fa il nome, fu schiavo di un vandalo al tempo di Genserico, in Africa. Essi furono convertiti al cristianesimo dalla santa vergine Massima e, sottrattisi alla schiavitù, vissero alcun tempo da monaci, finchè, citati presso il re, furono relegati nel deserto della Mauritania. Quivi propagarono la fede di Cristo e, in punizione di ciò, furono per ordine di Genserico martirizzati, mentre sembra che Massima vivesse in un monastero come maestra di vita religiosa. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 457. — ACTA SS. *Oct.* VII-2 (Parisiis et Romae 1869) *die* 16, p. 825-835. — VITTORE di Vita, *Historia persecutionis Vandalicae*, I, 10, PL 58, 193 ss. — TILLEMONT, XVI, 527-532.

MARTINIANO, O. S. B., vissuto tra la fine del sec. IX e l'inizio del sec. X. Inviato a riformare un monastero, vi fu mal accolto. Ritiratosi in solitudine, scrisse 4 libri di *Exercitationes*, rinvenute da MABILLON (prologo in PL 131, 25-28), dove lamenta la decadenza della vita monastica rimproverando ai monaci il lusso del vestire, la negligenza dell'orazione, l'ambizione degli onori (ll. I-II), colpisce nei chierici la superbia, l'avarizia, la lussuria, l'uso delle armi, la passione della caccia, la smania del commercio (l. III) e invita i laici a ritrarsi dal mondo, dalla carne e dal demonio. — H. ROUX, *L'écrit spirituel du moine M.*, edizione con introduzione, in *Mélanges bénédictins... à l'occasion du XIV centenaire de la mort de S. Benoît*, Abbaye St-Wandrille, Fontenelle 1947.

MARTINISMO. Con questo nome si designano due orientamenti apertisi in seno alla MASSONERIA (v.) nel sec. XVII e tuttora perduranti sotto il nome (da parecchi contestato) di *ordine martinista*, che fanno capo l'uno a Martinez de PASQUALLY (v.), l'altro a Louis-Claude de SAINT-MARTIN (v.). Il primo restava nei quadri della massoneria superiore e annetteva grande importanza alle pratiche e cerimonie, mentre il secondo si indirizzava ai profani e rifiutava le pratiche. Peraltro fra i due «illuminati», oltre l'affinità dei cognomi, esiste una affinità di teorie, come se fossero della stessa scuola (il secondo considera il primo come suo maestro), il che giustifica l'uso indifferenziato del vocabolo M.

Il M. si propone la reintegrazione dell'uomo nella sua purezza primitiva, la spiritualizzazione dell'umanità, la federazione e solidarietà di tutte le nazioni, di tutti i culti e il ritorno dell'uomo a Dio. Ma per realizzare queste idee generose i martinisti strinsero alleanze bastarde con una religiosità panteistica di vernice letteraria, più che di ispirazione dottrinale, neoplatonica, con la mistica naturalistica dello GNOSTICISMO (v.), della KABBALA (v.) e della MAGIA (v.), punteggiata qua e là di spunti di trascendenza teistica, con la tecnica dell'ESOTERISMO (v.) e della INIZIAZIONE (v.). Con che quelle idee divennero chimere, sogni di visionari, di tanto più folli degli altri uomini di quanto si credono più ragionevoli e «illuminati». Del resto, i martinisti, che «si contentano di agire nel piano astrale, sono i più inoffensivi degli uomini, eccellenti padri di famiglia, buoni contribuenti, che in verità non differiscono dai loro contemporanei se non per una concezione speciale dell'universo e per una più speciale maniera di distrarsi» (E. GASCOIN, *Les religions inconnues*, Paris 1928, p. 36). Si fa ad essi il merito di aver avviato la massoneria dalla forma tracotante di illuminismo, razionalismo, deismo alla forma più spirituale e umana di misticismo e di romanticismo. Ma, chimera per chimera, alle vaghezze scipite del pseudo-misticismo e del kabbalismo preferiamo in ogni caso la forma del razionalismo — Per la bibliogr. v. le voci cui nel testo si rinvia, e anche GIOV. B. WILLERMOZ. — R. AMBEKIN, *La franc-maçonnerie occultiste et mystique (1643-1943). Le martinisme. Histoire et doctrine*, Paris 1946. — R. AMADOU, *L. Cl. de Saint-Martin et le martinisme. Introduction à l'étude de la vie, de l'ordre et de la doctrine du philosophe inconnu*, Paris 1946, con aggiunte bibliografiche (p. 87-92) all'opera di G. DE CHATEAURBIN, *Bibliographie du martinisme*, Lyon 1939. — G. VAN RIJNBERK, *Un thaumaturge au XVIII s. Martines de Pasqually*, Lyon 1935-38, 2 voll. — ID., *Épisodes de la vie ésotérique (1780-1824)*, Lyon 1948, estratti dalla corrispondenza inedita di G. B. Willermoz, del principe Carlo di Hesse-Cassel e di altri.

Il M ebbe sempre relazioni palesi o segrete con altre sette. Recentemente Joanny Bricaud, gran maestro generale dell'ordine martinista, già collaboratore del *Peuple*, era anche un dignitario massonico e insieme sovrano patriarca della *Chiesa gnostica universale* (sciolta nel 1942 dal governo di Vichy). Cf. *La santa gnosi. Esposizione della dottrina e dei riti della Chiesa gnostica universale*, di L. S. FUGAIRON e S. B. † GIOVANNI II (J. Bricaud), vers. it. di V. Soro, Todi 1922. Al Bricaud era affiliato Luigi M. Franc. Giraud, che, consacrato prete (1907) e vescovo (1911) da prelati VECCHI-CATTOLICI (v.), fondò (1922 ss) la *Chiesa cattolica apostolica e gallicana*, dove il più vero e spiccato è l'ultimo aggettivo. Cf. M. E. APPOLIS, *Une petite secte d'aujourd'hui: l'Eglise cathol., apostol. et gallicane*, in *Actes du LXXVII Congrès des Soc. savantes de Grenoble*, Paris 1952, p. 573-89.

Martino, Papi.

MARTINO I, Santo (649-655), di Todi, già apocrisiario a Costantinopoli. Successe a TEODORO I (v.). Le notizie fornite dall'iscrizione anonima, pubblicata da De Rossi (*Inscript. chr.*, II, p. 88) sono riferite dagli uni a LIBERIO (v.) e dagli altri a M. Il *Liber Pontificalis* dice che M. fu eletto dopo soli 52 giorni di vacanza: ciò fa supporre che non si sia chiesta la conferma imperiale. I rapporti con l'imperatore, a causa della controversia monotelitica, erano tutt'altro che buoni; e l'imperatore non riconobbe M. come legittimo Papa.

Il MONOTELISMO (v.), che asseriva una sola volontà in Cristo, s'era evoluto sotto i papi da Onorio I a Teodoro. Si rincrudì la controversia per l'intervento di Eraclio coll'*Ecthesis*. Costante II, successo a Eraclio, non volendo piegarsi all'ortodossia per influenza del patriarca PAOLO (v.), nell'intento di promuovere la pacificazione pubblicò il *Tipo*, in cui proibiva di discutere sull'unica o duplice volontà e operazione in Cristo. Quando M. fu eletto, l'eresia era a questo punto.

Era urgente stabilire la dottrina ortodossa. M. ci si mise di buon animo, spinto anche dal monaco MASSIMO (v.), grande controversista, già vittorioso

nella disputa con Pirro di Costantinopoli in Africa. Raccolse subito un sinodo di vescovi al Laterano (649) e tutto il mondo fu informato con lettere apposite del nuovo errore (cf. Denz-B., n. 254-274). L'imperatore Costante, di certo informato ancor prima di ricevere la comunicazione, che del resto era redatta con molto rispetto per lui, aveva mandato a Ravenna un nuovo esarca, Olimpio, con l'ordine di costringere il clero e i laici a firmare il *Tipo* e di impadronirsi del Papa, se avesse trovato non ostile l'ambiente. Giunto costui a Roma e trovando difficile eseguire la seconda parte dell'ordine, incaricò il suo scudiero d'uccidere il Papa durante la distribuzione della Comunione a Natale. Ma, fosse timore o un prodigio, il soldato non potè colpire il Papa: si sentì «acciecato», dice il *Liber Pontificalis*, che narra per esteso l'episodio. Comunque sia, tra Olimpio e M. corsero poi buoni rapporti, tanto che più tardi M. verrà accusato d'aver congiurato con l'esarca contro l'imperatore.

Gli anni dal 649 al 653 ci sono noti attraverso molte lettere del Papa (PL 87, 154-163), nelle quali M. informa, istruisce e guida la cristianità, cerca di riorganizzare la Chiesa orientale, decaduta per le discordie religiose e per l'occupazione musulmana (Damasco cade nel 634, Antiochia e Gerusalemme nel 638). M. conferì il vicariato pontificio — togliendolo a Stefano di Dora, fatto segno ad accuse, da cui però M. lo assolse — a Giovanni di Filadelfia, incaricandolo di curare gli affari ecclesiastici dei patriarcati di Antiochia e Gerusalemme; il Papa gli diede istruzioni di riammettere il clero monotelita pentito, di non tenere alcun conto degli eretici che avevano occupato le sedi vescovili, di considerare nulle le elezioni di Macedonio ad Antiochia e di Pietro ad Alessandria. In altre lettere M. scomunicò e depose Paolo di Tessalonica.

Questo procedere risoluto ed indipendente non gli poteva conciliare il favore bizantino. Fu fatto oggetto di un secondo colpo. Qui le informazioni sono di prima mano: il *Liber Pontificalis*, prolisso per la vicenda di Olimpio ma qui molto sommario, è completato da 4 lettere di M. (PL 87, 197-204) e da una relazione d'un chierico del seguito papale (PL 87, 111-120). Il 15 giugno 653 arrivò a Roma il nuovo esarca, Teodoro Calliopa.

M. ammalato fino dall'ottobre antecedente, prevedendo ciò che sarebbe avvenuto, s'era ritirato col clero nella basilica costantiniana al Laterano. Spedì alcuni del clero a ricevere l'esarca, il quale rispose che avrebbe fatto visita al Papa il giorno dopo. Ma temendo, perchè era domenica, che la folla gli rompesse il disegno, la differì al lunedì. Alla mattina spedì al Papa il suo segretario, lagnandosi che M. avesse armato uomini e raccolte pietre per precauzioni di difesa. M. si fece trasportare col letto nella basilica. L'esarca entrò coi soldati, fra grida e schiamazzi, rompendo i ceri con le spade, e consegnò al clero ivi raccolto un ordine imperiale di deposizione contro M.

M. fu fatto prigioniero. Imbarcato sul Tevere, cominciò il tormentosissimo viaggio, che lo portò a Costantinopoli solo per il 17 settembre 654 (Jaffé-Ewald stanno per il 653). Esposto agli oltraggi della folla prevenuta, senza possibilità di accostare persone amiche, dopo tre mesi di prigionia il 20 dicembre venne processato. Fu una pantomima. M. tentò di difendersi, ma non interessava la sua professione di ortodossia, poichè si trattava non già di questione di fede, ma di tradimento verso l'imperatore. Dichiarato colpevole, una guardia gli strappò gli abiti e gli slacciò i calzari; i presenti lo scomunicarono, gli tolsero brutalmente di dosso il pallio pontificale e gli lacerarono anche la tunica, sì da ridurlo quasi nudo. In questo stato fu condotto per la città al pretorio e di là al carcere dei condannati a morte, benchè non si pensasse di giungere a tanto.

Nel frattempo moriva il patriarca Paolo, straziato dai rimorsi. Pirro, già deposto e scomunicato da Paolo, potè ritornare sulla cattedra patriarcale. Nemmeno con Pirro M. si lasciò piegare: «Se anche mi strappaste le carni a brano a brano, non comunico colla Chiesa di Costantinopoli». Finalmente fu deciso di esiliarlo. Partito il 26 marzo 655, il 15 maggio era a Cherson (Sebastopoli) in Crimea. Ultimo e non piccolo dispiacere gli venne dalla Chiesa di Roma, che aveva finito per dimenticarlo ed aveva eletto al suo posto Eugenio I (v.): addoloratissimo M accettò il fatto compiuto.

Morì il 16 settembre dello stesso anno. La Chiesa venera come martire questo Papa invitto, che fino al sacrificio di sè difese la verità cattolica. Fu sepolto in una chiesa, dedicata alla Santa Vergine sotto il titolo di Blacherna, vicino a Cherson. Si dice che di lì fosse trasportato a Roma: quando? s'ignora. Una lettera di Gregorio II all'imperatore Leone VI (886-911) dice che le spoglie di M. erano a Cherson, dove il santo Papa era venerato come martire.

Il Baronio narra che ai suoi tempi si visitava ancora il sepolcro di M. in Crimea, e conclude che una parte del corpo era ancora là. La tradizione romana vuole che le spoglie di lui giacciano nella chiesa dei SS. Silvestro e Martino. La chiesa romana lo festeggia il 12 novembre; la greca il 14 aprile.

Gli successe Eugenio I (v.).

Bibl. — *Liber Pontificalis*, ediz. Cantagalli, V (Siena 1934) 54-67. — Jaffé, I², 230-34, 2080-81. — Hefele-Leclercq, III-1, 486-460. — W. Peitz, *Martin I und Maximus Confessor*, in *Histor. Jahrbuch* 38 (1917) 213-36, 429-58. — Duchesne, *L'Eglise au VI siècle*, Paris 1925, p. 441-453. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 182-194. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 513 s. — *Synax. Ecclesiae constantinopol.*, Brux. 1902, p. 47-50, 64, 598-602. — *Analecta Bolland.* 29 (1910) 486 s, circa uno studio di S. P. Sestakow sulle due lettere scritte da M. in esilio (PL 87, 201-04): 51 (1933) 225-62: *Une vie grecque du pape S Martin I*, testo e introduzione.

MARTINO II, o *Marino I* (882-884). Di lui, come del predecessore Giovanni VIII e del successore Adriano III, manca la biografia nel *Liber Pontificalis*.

Gallese di origine, entrò a 12 anni tra il clero romano. Leone IV lo ordinò suddiacono, Nicolò I diacono (c. 862). Come diacono partecipò nell'866 alla legazione capeggiata da Formoso (v.), che aveva due scopi: presentare a Costantinopoli lettere di protesta per la deposizione di Ignazio (v.) e l'intrusione di Fozio (v.), inoltre curare l'organizzazione ecclesiastica della Bulgaria. La missione fu fermata alla frontiera greca e dovette rivenir sui suoi passi. Nell'869, col nuovo imperatore, Basilio I, che aveva deposto Fozio, una se-

conda legazione pontificia può giungere a Costantinopoli. È composta da Donato di Ostia, Stefano di Nepi e il diacono M., incaricati di presiedere il concilio ecumenico, progettato tra Papa e imperatore, che doveva condannare Fozio, ratificando quanto era già stato stabilito nel sinodo romano dello stesso anno. Al ritorno, M. è fatto vescovo di Caere (Cervetri). In quella circostanza re Boris, che aveva prima chiesto Formoso come vescovo e non era stato accontentato, si rimette sotto la dipendenza del clero bizantino.

La contesa con l'Oriente diventa aspra. L'ultima legazione parte da Roma nell'878 coi vescovi Eugenio e Paolo: trova Ignazio morto e Fozio sulla cattedra patriarcale. Missioni bizantine si recano a Roma per dare spiegazioni. A Roma si tentenna e poi, per varie ragioni, si accetta la situazione di fatto: l'approvazione è portata a Bisanzio dal card. Pietro di S. Crisogono. Fozio, riconosciuto, tiene un sinodo trionfale (879–880). Ci fu, dopo il concilio, una nuova legazione di M.? Oggi si tende ad escluderla, come ad escludere la seconda scomunica di Fozio (cf. *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 1592 s).

In altra legazione M., «episcopus et S. Sedis arcarius» (è strano che M. fosse insieme vescovo e arcidiacono in Roma; alcuni non ammettono il primo titolo, che è tuttavia sicuramente documentato), fu mandato da Giovanni VIII (v.) ad Atanasio, vescovo di Napoli, che, alleato coi Saraceni, guerreggiava contro i principi dell'Italia inferiore. Più volte Atanasio aveva promesso di rompere l'empia alleanza, ma non aveva tenuto la parola. Nell'881 mandò il suo diacono Pietro al Papa, chiedendo l'assoluzione dalla scomunica e facendo le solite promesse. Ma Giovanni non si fidò e spedì a Napoli M. con un certo Sicone, mostrandosi disposto ad assolverlo purchè rompesse del tutto la lega coi Saraceni e consegnasse i capi di costoro, indicati in una lettera, ai legati pontificii, ed altri condannasse a morte. Atanasio si mostrò pronto ad eseguire gli ordini comunicatigli da M., ma non potè liberarsi affatto dai Saraceni.

Morto Giovanni VIII (15 dicembre 882), alla fine di dicembre fu eletto M. È il primo vescovo scelto ad occupare la sede di S. Pietro: vi potè giungere perchè M. era anche arcidiacono. Senonchè una disposizione di Sardica, recentemente rinnovata anche da Nicolò I, impediva il trasferimento di un vescovo da una sede a un'altra. Gli annali di Fulda notano l'irregolarità dell'elezione di M. e i partigiani di Formoso più tardi se ne ricorderanno (cf. PL 129, 1111).

Comunque sia, l'Occidente lo riconobbe, non già l'Oriente. Forse gravi dissensi tra Basilio I e M., di cui si ha notizia in una lettera di Stefano V, indussero Basilio a non riconoscere M. papa; forse le influenze di Fozio, che in M. ricordava uno dei fieri suoi oppositori all'VIII concilio ecum. È bensì vero che, in una lettera a M. vescovo di Caere, Fozio non manifesta ombra di risentimento; ma, pur escludendo la scomunica di Giovanni VIII nell'880 contro Fozio, si può pensare che sia sopravvenuta una nuova rottura tra Oriente ed Occidente. A buon conto non conosciamo che M. abbia spedito la lettera sinodica di elezione a Fozio, come era consuetudine. L'ipotesi, poi, si accorda meglio col tono del pontificato di M., in reazione a quello di Giovanni VIII. Questi, abbia o non abbia avuto buone e sante ragioni per agire come agì, era stato molto indulgente cogli orientali, in particolare con Fozio. M., il legato della solenne scomunica dell'869, è più rigido.

Il carattere di reazione alla politica di Giovanni VIII è evidente nell'episodio di Formoso (v.). Formoso, vescovo di Porto, era stato da Giovanni VIII, per ragioni oscure che ci lasciano perplessi, scomunicato e deposto nel concilio del Pantheon (876). Al concilio di Troyes fu riammesso alla sola comunione laica, dopo aver prestato giuramento di non rimettere piede in Roma. Orbene, eletto Papa, M. lo sciolse dal giuramento, lo liberò dalla scomunica e gli restituì la sede vescovile. Non sarà inutile ricordare la parte di Formoso negli affari orientali, per trovare un indizio esplicativo della politica di M. verso l'Oriente. È difficile accontentarsi della spiegazione puramente politica, secondo cui la riabilitazione di Formoso fu il prezzo pagato da M. per far cessare le violenze di Guido di Spoleto, che di Formoso era amico.

Guido non si ravvide e M. ricorse all'imperatore Carlo il Grosso, col quale si incontrò nel monastero di Nonantola (giugno 883). Sotto le accuse del Papa, tra cui anche quella di segrete intese coll'imperatore d'Oriente, il duca di Spoleto fu messo al bando dell'impero e privato di ogni possesso. Ma poi la sua abilità, la protezione di Adalberto di Toscana e la peste dell'esercito imperiale lo salvarono; e seppe in seguito riguadagnarsi anche la stima di Carlo.

Durante il pontificato di M. fu incendiato dai Saraceni il monastero di Montecassino. Nulla potè fare per conservare gli Slavi ai discepoli di Metodio (v.), che vennero scacciati dai vescovi tedeschi. Intrattenne buoni rapporti col re d'Inghilterra, Alfredo.

Fu sepolto a S. Pietro. Gli successe Adriano III (v.).— Jaffé,[I²], 425]s.— Mansi, XVII, 561 s. — *Ann. Fuld.*, in *Rerum It. Scrip.*, I (Milano 1725) 397 s. — L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, trad. ital., Torino 1947, p. 164 s. — E. Amann n *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 2476 s.

MARTINO III o *Marino II* (942-946). Le tristi condizioni di Roma sotto il dominio di Alberico II, «principe e senatore della città», impedivano le libere elezioni dei Pontefici e il loro ministero apostolico. La voce dei Papi in quel tempo o non liberamente usciva di Roma, o le passioni dei grandi la soffocavano, o il disprezzo dei rei, che si sentivano forti per protezioni regie o ducali, la rendeva inutile. Quindi non fa meraviglia se poco o nulla si sa di questo Papa e di parecchi suoi antecessori.

Successe a Stefano VIII (v.). La cronaca antica di S. Benedetto in Monte Soratte riportata dal Watterich (*Rom. Pontif. vitae*, I, p. 40 ss), dice che egli fu così docile strumento in mano di Alberico, che nulla ardiva fare senza il suo consenso. È falsa l'ipotesi di Vaxman, che M. avesse parte in una cospirazione contro la vita di Alberico: non si deve confondere l'*episcopus Marinus* di cui parla la cronaca suddetta, col Papa di quel nome. Il Ciaconio dice di M. che curò assai la disciplina monastica.

Fu di carattere dolce e mansueto. Ma si mostrò severo col vescovo di Capua, Sicone, che viveva da principe mondano (Tosti, *St. di Montecassino*, I, 315; Leone Ostiense, *Chron. Cass.*, c. 57); se-

condo altri autori, però, questi interventi contro Sicone vanno attribuiti a Stefano VIII. Nel *Registro* di M. sono lettere alle abbazie di Fulda, di Montecassino, di S. Vincenzo, di Vézelay. Papa Agapito ricorda che M. ristabilì l'arcivescovo di Magonza come vicario apostolico per la Germania e la Gallia.

Gli successe AGAPITO II (v.). — Lettere e privilegi di M. in PL 133, 863-880. — JAFFÉ, I², 458 s. — *Liber Pontificalis*, ed. DUCHESNE, II (Parigi 1892) 945. — E. AMANN, *l. c.*, col. 2477.

MARTINO IV (1281-1285). *Simone di Brion*, francese, successe a NICOLÒ III (v.). Aveva avuto dignità ecclesiastiche prima a Rouen, poi a Tours; da Luigi IX fu fatto nel 1260 guardasigilli del regno, nel 1261 era creato cardinale del titolo di S. Cecilia da Urbano IV. Sotto Urbano IV e sotto Clemente IV, andò legato pontificio in Francia, per trattare con Carlo d'Angiò la occupazione del regno di Sicilia. Forse egli era ancora in Francia, quando il re Filippo III l'Ardito vagheggiò l'idea di prendere la corona imperiale, durante il grande interregno che seguì alla caduta di casa sveva. Ma, come tutti sanno, la corona imperiale toccò finalmente a Rodolfo d'Asburgo. Nel 1276 il card. Simone tornò in Francia, mandatovi da Gregorio X, per migliorarvi la condizione della Chiesa: le questioni difficili che allora vi si agitavano furono sciolte felicemente in un sinodo a Bourges.

Morto (22 agosto 1280) Nicolò III, grande fautore dei parenti, gli Orsini, accadde il solito tumulto in Roma contro di essi. Gli Annibaldeschi si fecero capi dell'opposizione. Si tentò la pace creando senatori un Pietro Conti amico degli Annibaldeschi, e Gentile Orsini. Il conclave si radunò in Viterbo, dove Carlo d'Angiò manovrava per avere un Papa suo amico, dopo che Nicolò III non l'aveva secondato in tutti i suoi ambiziosi disegni. Era in questo favorito da Riccardo Annibaldeschi, che, cacciato da Viterbo il potestà Orso Orsini, aveva preso la guardia del conclave. Ma i due card. Matteo e Giordano Orsini videro in ciò una violenza alla libertà dell'elezione, e protestarono. Riccardo entrò con una mano di plebei nel conclave, e ne trasse i due cardinali chiudendoli in stretta prigionia. Liberò poi Giordano, ma con l'altro incrudelì facendolo vivere di solo pane ed acqua e proibendogli persino il confessore. Morì in questo frattempo, e si dubitò di veleno, il cardinale inglese Roberto Kilwardby arcivescovo di Canterbury. Così, restando in maggioranza i cardinali amici di Carlo, costui potè meglio influire nell'elezione, che il 22 febbraio 1281 cadde sul card. Simone di Br.

M., estraneo agli intrighi, non seppe liberarsi dalla soggezione di Carlo, del quale fu uno strumento. Per cominciare, dopo aver pacificato Roma e dopo che i Romani ebbero trasferita in lui la potestà senatoriale, M. la delegò a Carlo. Fu uno sproposito non solo perchè Nicolò III aveva nel 1278 costretto proprio l'Angiò a deporre tale carica, ma anche perchè quel gesto non poteva non suscitare ribellioni in tutti i territori che si erano appena liberati dal giogo angioino. Così avvenne a Roma. M. non vi potè entrare mai: eletto a Viterbo, ma consacrato ad Orvieto, essendo Viterbo interdetta per le violenze contro i cardinali, costretto poi a rifugiarsi a Montefiascone, ritornò nel 1282 ad Orvieto, ma nel giugno del 1284 è a Perugia, dove morì. Sollevazioni avvennero pure in Romagna. Inutilmente M. fulminò interdetti e scomuniche: è anzi da riconoscere che abusò di tali armi spirituali, svilendole.

Michele Paleologo, imperatore d'Oriente, accettando la conclusione del concilio di Lione (1274) che stabiliva la unione delle Chiese, era stato mosso anche da motivi politici; è quindi spiegabile, dato che i vantaggi politici sperati non vennero, la freddezza con la quale lavorò per l'unione, tanto che si parlava del suo favore verso gli scismatici. M. nel 1281 lo scomunicò solennemente, proibendo ai principi di aiutarlo. Il gesto del Papa voleva favorire i sogni dell'Angioino, che aveva ripreso la guerra coll'Oriente, sperando di conquistare quell'impero.

I Vespri siciliani (30 marzo 1282) provocarono la cacciata dei Francesi. M. scomunicò e interdisse l'intera Sicilia e poco dopo anche Pietro d'Aragona eletto re dagli insorti; anzi dichiarò Pietro decaduto dai suoi diritti regali sull'Aragona, che era feudo pontificio dal 1204, e offrì quel territorio a Carlo. Ciò non impedì che Pietro vincesse la guerra e che il figlio di Carlo fosse fatto prigioniero in mare, dopo una sconfitta navale. È chiaro che, in linea di principio, era difficile e forse impossibile a M. legittimare il gesto dei Siciliani e di Pietro, che toglievano a Carlo un possesso regolarmente ricevuto per investitura da Clemente IV (1266), ma è almeno altrettanto chiaro che M. non doveva mescolarsi colle scomuniche in un'impresa, che era ribellione non già a lui o al suo potere, bensì alla « mala signoria ».

Mentre infieriva la guerra nell'isola continuavano le discordie in Roma e in tutta l'Italia, tra guelfi e ghibellini. In Roma gli Orsini, nemici a re Carlo e ai guelfi, costrinsero il Papa a ripararsi in Montefiascone; con altri nobili entrarono in Roma il 22 gennaio 1284 e, assalito il Campidoglio, dichiararono libera la città e ne fecero capo Giovanni Cencio Malabranca. Ma non cessarono le lotte. M. mandò tre cardinali, permise, a certi patti, nuova forma di governo libero, lasciò in ufficio il Malabranca, come prefetto dell'annona, e nominando a governare la città Annibaldo e Pandolfo Savelli, ricondusse la pace fra gli Orsini e gli Annibaldi. Parve tornata la quiete. Ma, poco fidandosi di Roma, M. si ritirò a Perugia. Nella Romagna la guerra s'era rinfocata, dopo che M. con poca prudenza aveva rifiutato le proposte del Montefeltro, capo dei ghibellini. Nell'aprile 1282 i guelfi, guidati da Giovanni d'Heps, caddero in un inganno teso loro dal Montefeltro, che ne fece un « sanguinoso mucchio » (*Inferno*, XXVII, 14). Il vincitore entrò nella Marche, prese Urbino e minacciava altre città. Contro di lui fu mandato Guido di Monfort, mentre Giovanni d'Heps ricuperava le città di Forlì e di Cesena.

M. si intromise anche nelle discordie tra Pisa e Genova. Ma Pisa non volle la mediazione pontificia e fu sconfitta alla Meloria (6 agosto 1284).

Con tutte queste brighe M. non ebbe tempo di pensare alla crociata auspicata dal conc. di Lione: la raccolta delle decime trovò molta resistenza, perchè si sussurrava che i danari finissero nelle casse di Carlo. L'unica impresa che riuscì a questo Papa, fu l'appoggio dato ad Alfonso X di Castiglia contro i figli ribelli.

Morì a Perugia il 18 marzo 1285 e fu sepolto nella cattedrale. Il popolo ammirò la sua bontà e parlò di miracoli sulla sua tomba: forse quella

bontà era soltanto debolezza, assenza di iniziativa, acquiescenza agli interessi angioini. Protesse gli Ordini mendicanti, allora fiorenti.

Gli successe Onorio IV (v.). — Potthast, *Regesta Pontif. R.*, II, 1756–95. — Due *Vite* antiche sono in *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, XXII, p. 477-482 e in *Rerum Ital. Script.*, III-1 (Milano 1728) col. 608-610. — Gregorovius, *Storia della città di Roma*, III-1 (Torino 1926) 83 s. — Hefele-Leclercq, VI-1, 216, 268. — E. Amann, *l. c.*, X col. 194-197.

MARTINO V (1417-1431), *Ottone* dell'antica casa romana dei *Colonna*, eletto al conc. di Costanza (v.) l'11 novembre 1417. Con lui cessa finalmente lo Scisma d'Occidente (v.). Al concilio Gregorio XII (v.) aveva presentato la sua rinuncia (18 ottobre 1417), mentre i due antipapi, Benedetto XII e Giovanni XXIII, erano stati deposti rispettivamente il 26 luglio 1417 e il 29 maggio 1415.

Benchè le sessioni precedenti fossero state burrascose, all'elezione si venne in soli tre giorni. Aveva messo in contrasto i Padri del concilio la questione se si dovesse dare la precedenza alla riforma o all'elezione papale. L'accordo fu finalmente raggiunto su una formula di compromesso: un decreto sinodale doveva garantire che subito dopo l'elezione si sarebbe iniziato lo studio della riforma e, ancor prima dell'elezione si dovevano pubblicare i decreti già dall'assemblea approvati con parere unanime. Il primo di questi 5 decreti riguardava la convocazione dei futuri concili ecumenici: il prossimo doveva raccogliersi entro 5 anni, il seguente entro 7 dal primo, gli altri ogni 10 anni.

All'elezione per completare l'esiguo numero dei cardinali (30), presero parte allora altri 30 prelati e dottori, per disposizione dichiarata eccezionale. S'eran tuttavia visti conclavi ancor meno numerosi: il provvedimento testimonia l'autorità che in seno al concilio avevano raggiunto specialmente i dotti.

L'eletto, nato nel 1365, referendario e amministratore di Palestrina sotto Urbano V, cardinal diacono di S. Giorgio in Velabro sotto Innocenzo VII, aveva partecipato al conc. di Pisa (1409), ponendosi contro Gregorio XII, e poi a quello di Costanza, contro Giovanni XXIII. Dotato di non comuni capacità di governo per educazione e tradizione familiare, piaceva per la sua semplicità, moderazione, energia e prudenza. Era assai dotto in diritto canonico.

In omaggio al decreto conciliare, stabilì subito un apposito tribunale per la riforma, costituito da 6 cardinali e da un deputato per ogni nazione. Nel gennaio 1418 propose un abbozzo di riforma, sulle basi del memoriale presentato dalla nazione germanica. Ma, essendo assai diversi i desideri e i bisogni delle singole nazioni, il Papa decise di confermare e pubblicare nella sessione 43ª quei soli decreti di riforma che erano stati universalmente accettati e di conchiudere con le singole nazioni degli appositi concordati. Il principale ostacolo a questa riforma, che voleva riportare la curia romana alla primitiva semplicità, erano gli stessi prelati che continuavano a tenere corte principesca. Nella penultima sessione M. promise, come s'era convenuto, di convocare tra 5 anni il concilio a Pavia, e nell'ultima, la 45ª, dichiarò sciolto il sinodo di Costanza (22 aprile 1418).

Per la questione se M. abbia approvato il conc. di Costanza, v. Costanza (Conc. di). Le ultime sessioni, 42ª–45ª, furono presiedute dal Papa e quindi ebbero da lui piena autorità conciliare. Le precedenti non furono nè da M. nè dai suoi successori pienamente approvate; la bolla di M. (22 febbraio 1418) che ordina ai fedeli di approvare e tenere « quod sacrum concilium Constantiense approbavit et approbat in favorem fidei et salutem animarum », non scioglie la questione. Meglio si spiegò M. nella dichiarazione emanata a richiesta dei Polacchi, a proposito del libro di Giovanni di Falkenberg (v.) : egli approva « omnia et singula determinata et decreta *in materiis fidei* per praesens sacrum concilium generale Constantiense *conciliariter et non aliter, nec alio modo* ». Sicchè non è approvata la decisione: « concilium [est] supra Papam », che fu presa da un'assemblea di prelati partigiani di Giovanni XXIII, senza il consenso dei cardinali, quindi « non conciliariter », senza dire che M. nella costituzione del 10 marzo 1418 ripudiò l'appello dal Papa al concilio e quindi implicitamente condannò il principio della superiorità del Concilio (v.).

M., una volta chiuso il concilio, pensò subito a rientrare in Italia, senza ascoltare Sigismondo, che gli proponeva Basilea, Magonza o Strasburgo, nè i Francesi che lo volevano ad Avignone. Con tale decisione la riforma s'allontanava di tutto quel tempo che sarebbe occorso per ristabilire l'ordine in Italia. Ma una delle prime riforme doveva essere proprio quella di ritornare a Roma, perchè il papato fosse libero dalle angustianti e interessate tutele della Francia o dell'impero: la decadenza del « Capo e della Curia » aveva trovato ad Avignone, se non l'inizio, certo l'aggravamento.

M. da Costanza passa a Ginevra, dove vien informato che la Boemia si è sollevata alla notizia dell'esecuzione di Hus (v.). Venuto in Italia, a Milano consacra l'altar maggiore del duomo — una statua di M. e un'iscrizione ricordano ancora oggi il fatto — e si ferma a Mantova fino al febbraio 1419. Ripreso il viaggio, dovette, per la tristissima situazione dello Stato pontificio, sostare a Firenze, nel monastero domenicano di S. Maria Novella, ove si adoprò a sistemare la situazione con trattative diplomatiche. Ivi ricevette ed assolse il pentito Baldassare Cossa (v. Giovanni XXIII), appena uscito di prigione, e lo fece cardinale vescovo di Tuscolo (23 marzo 1419). Nelle sue trattative M. fu assai fortunato.

Roma e Benevento erano allora occupate dalla regina Giovanna II di Napoli. Bologna si governava a repubblica, e le altre parti dello Stato pontificio erano in mano di tiranni. M. s'accordò anzitutto con la regina Giovanna promettendole che egli riconoscerebbe i suoi diritti, e mandò il card. legato Morosini ad incoronarla (28 ottobre 1419); in riscontro Giovanna s'obbligava a sostenere il Papa nel riordinamento dei suoi Stati, ed ai parenti del Papa garantiva feudi considerevoli nel proprio regno. In seguito a questa convenzione, Giovanna intimò al suo generale Attendolo Sforza di sgombrare da Roma. Per mediazione dei Fiorentini, M. riuscì a comporsi con l'ardito capitano di ventura Braccio da Montone. M. lo costituì vicario della Chiesa, dandogli in feudo Perugia, Assisi, Todi e Jesi. La pace si fece in Firenze (8 febbraio 1420) e Braccio pose la sua spada a servizio del Papa. In cambio egli restituì le terre conquistate, e ob-

bligò i Bolognesi a sottomettersi alla S. Sede (15 luglio 1420).

Così sgombrata la via, M. partì da Firenze il 9 settembre 1420 ed il 28 dello stesso mese giunse a Roma, ove due giorni dopo fece il suo ingresso, che fu un vero trionfo. «La capitale del mondo era divenuta una ruina e presentava una vista oltremodo triste: da qualunque parte si volgesse lo sguardo apparivano ruderi, decadenza e povertà. La guerra, la fame e le malattie avevano decimato e ridotto alla estrema miseria gli abitanti. Dei ladroni compivano giorno e notte il loro mestiere nelle luride strade, dominate dalle alte torri delle famiglie nobili e ingombre di macerie. La miseria universale era tanto grande, che persino nella festa dei SS. Pietro e Paolo del 1414 non s'era potuto accendere alcuna lampada alla confessione del principe degli Apostoli. Più d'un ecclesiastico non aveva nè cibo, nè vesti. Di qui possiamo fare un'induzione sul compassionevale stato delle altre classi della popolazione» (Pastor, I, p. 198). M. non si scoraggiò, ma tosto pose mano soprattutto al restauro dei luoghi sacri. Ordinò ai cardinali di riparare le loro chiese titolari. Alle basiliche principali provvide egli stesso: spese 50.000 fiorini per la sola copertura della basilica Vaticana, di cui rifece anche il portico. Grandi lavori fece in S. Giovanni Laterano, di cui fabbricò il soffitto, dipinto nella navata di mezzo da Gentile da Fabriano e da Vittore Pisanelli (questi lavori furono poco appresso distrutti dall'umidità). Anche il Masaccio (v.) lavorò per commissione del Papa in S. Maria Maggiore. Il Campidoglio, il palazzo dei Conservatori, parecchie porte, i ponti sul Tevere furono ristorati dal munifico Pontefice, che viveva modestissimo, tanto che fu accusato d'avarizia. Furono purgate le strade dal brigantaggio, «quod non fuit auditum a ducentis annis et circa» (Mur., *Rer. It. Script.*, III-2, 866). Per tutte queste cure M., si ebbe il nome di «padre della patria». Non toccò i diritti e i privilegi dei Romani, i quali dimenticarono presto la loro indipendenza politica sotto un Papa tutto rivolto al bene della loro città.

Si doveva poi riconquistare le città dello Stato pontificio e ricostituire l'antico dominio dei Papi, che era divenuto più un nome che un fatto: ogni città e quasi ogni castello aveva governo proprio. La cosa non era facile; Braccio da Montone era passato al servizio della regina Giovanna, la quale dopo aver promesso a M. di adottare Luigi III d'Angiò, aveva invece, per consiglio del Caracciolo, adottato Alfonso d'Aragona. M. aiutò Luigi con gente e danaro, proibì che si pagassero i tributi a Giovanna (si ricordi che il regno di Napoli era feudo della S. Sede), ma nel tempo stesso svolse trattative di pace mandando a Napoli (sett. 1421) due cardinali. Questi poco profittarono. Alfonso d'Aragona prevalse e minacciava uno scisma se il Papa non gli dava l'investitura del regno, servendosi dell'antipapa Benedetto XIII, ancor vivo e tenace. Ma poi, vinto dallo Sforza, tornò in Ispagna, e la regina riconobbe di nuovo l'Angioino come successore (22 nov.).

Morirono dopo varie vicende, nel medesimo anno, Attendolo Sforza e Braccio da Montone (1424), sicchè tornarono molte terre al dominio diretto della Chiesa. Intanto però Filippo Maria Visconti, invitato dai nemici di Lucrezia degli Ordelaffi, signora di Forlì, invase la Romagna, guerreggiò coi Fiorentini alleati del Papa e li vinse, si spinse in Toscana, minacciò Firenze... Ma, alienatosi Francesco Bussone detto il Carmagnola, dovette pensare a difendersi contro i Veneziani, ai quali il Carmagnola aveva offerto i suoi servigi. La battaglia di Cremona umiliò il Visconti. M. spedì a Milano il vescovo di Bologna Albergati (sett. 1427), a fare proposte di pace. Il Visconti, finalmente, vinto a Maclodio, fu costretto alla pace, che si concluse per mezzo dell'Albergati e di altri oratori in Ferrara (magg. 1428).

Finita questa guerra, ecco insorgere Bologna che cacciò il legato pontificio (2 agosto 1428), restaurando il governo degli anziani e dei gonfalonieri del popolo. M. interdisse la città, mandò truppe in aiuto del legato, alle quali s'aggiunsero quelle della regina Giovanna. La guerra finì nel settembre 1429, quando entrò il legato pontificio Lucio Conti, che assolse la città, da cui era stato cacciato anche il santo vescovo Nicola Albergati. Poco appresso anche Rimini e le Marche, meno Fano dove dominavano i Malatesta, ritornarono al Papa. Bologna ritentò la rivolta nel febbraio 1430, ma fu riassoggettata l'anno dopo, accettando Antonio Bentivoglio come vicario della S. Sede.

Non meno che gli affari politici angustiavano il Papa le condizioni morali della cristianità, ferita a morte dopo lo sciaguratissimo scisma. In Francia durava la guerra dei cent'anni con l'Inghilterra e fervevano le dottrine gallicane; in Germania spuntavano già i germi del protestantesimo; in Boemia tutto andava a ferro e a fuoco per causa degli ussiti guidati dal terribile G. Ziscka; in Italia e nella stessa Roma c'era bisogno d'una riforma del clero. Si doveva tenere il promesso concilio di Pavia. Fu aperto nell'aprile 1423, ma, scoppiata la peste, fu trasferito a Siena. Accortosi il Papa che questo concilio piegava a rimettere in campo i principii di Pisa e di Costanza, prese occasione dallo scarso numero degli intervenuti per scioglierlo (7 marzo 1424): il concilio si doveva riaprire dopo 7 anni a Basilea. L'opera della riforma fu ritardata, benchè M. con la bolla del 15 maggio 1425 emanasse precise disposizioni a questo riguardo, le quali però non furono messe in pratica, neppure in Roma dov'erano gravissimi abusi. Non si deve tuttavia tacere che M. si adoperò alla correzione dei chierici di S. Pietro, e cercò sopprimere molti abusi della Curia. Riuscì in Francia a sedare, non certo a togliere, i semi del gallicanismo, mediante la dichiarazione di Carlo VII (febbraio 1425), con la quale il diritto papale veniva interamente ristabilito. Anche di fronte ai governi di Portogallo, Polonia, Scozia ed in Italia contro le repubbliche di Venezia e di Firenze sostenne la causa della libertà ecclesiastica. I violatori di essa lo videro intervenire energicamente, come quel Carlo di Borbone, conte di Clermont, che aveva fatto prigioniero il vescovo Martino Gonge di Charpoigne.

I bisogni della cristianità richiedevano qualcosa di più generale e sostanziale. Sarebbe stato necessario un concilio ecumenico: ma il Papa si trovò di fronte a difficoltà forse insormontabili. In passato i concili ecumenici si radunavano a lunghissimi intervalli, per esigenze speciali: il concilio di Costanza invece aveva stabilito una periodicità a intervalli brevi. Ora, pur essendosi discusso e ancora discutendosi se i Padri di quel concilio abbiano inteso, con questa disposizione, affermare una dottrina,

è evidente che essa faceva del concilio un organo di sorveglianza e di legislazione tendente a sostituire il diritto e l'azione del Papa. Era naturale perciò che M. tentennasse: si badi alla fretta con cui vengon chiusi i battenti a Pisa e a Siena, sia pure per causa della peste.

Nullameno M. non potè opporsi al moto conciliare. Verso la fine del 1425 si presentarono al Papa i legati d'Inghilterra, pregandolo che al più presto aprisse il concilio a Basilea; il prelato inglese Guglielmo Sulbury disse seccamente al Papa che se la Chiesa non toglieva da sè stessa gli abusi, ciò avrebbero fatto i principi civili. Il Papa non cedette a queste pressioni. Nel 1426 si parlò di una ambasceria venuta in Roma per chiedere il concilio; più tardi venne il domenicano Giovanni di Ragusa, ardentissimo sostenitore del concilio. Ma il Papa si teneva in grande riserbo, perchè stimava giustamente che tutte queste sollecitazioni non fossero sincere. Nel mattino dell'8 novembre 1430 nel palazzo pontificio e in altri luoghi pubblici di Roma si videro affissi dei cartelli, nei quali s'insisteva sulla necessità del concilio e si minacciava di togliere al Papa l'obbedienza. Questo fatto eccitò la città: i fautori del concilio imbaldanzirono. Allora, essendo già passati i 7 anni prescritti a Siena, il Papa si risolvette: nominò il cardinale Cesarini suo rappresentante (febbraio 1431) con due bolle, nella prima delle quali lo incaricava di presiedere il concilio, nella seconda di scioglierlo al bisogno o di trasferirlo altrove. Tra queste pratiche, M., la notte del 20 febbraio 1431, morì improvvisamente di apoplessia.

S'è voluto rimproverare a M. il suo nepotismo, per il quale concesse vasti territori alla famiglia Colonna. Ma il nepotismo non deve oscurare tutta l'opera del Papa. Politicamente la sua azione fu felicissima. Fortuna, si disse: ma la fortuna non tutti la sanno prendere e a volte nemmeno vedere. Nel governo della Chiesa si mostrò senza possibilità di dubbi un capo eccezionale, come provano l'aver egli saputo dominare prima Costanza, poi Pisa e Siena, e l'aver saputo comporre i dissensi dei cardinali delle tre obbedienze in un solo collegio; e le sue nomine, poche e ponderate, offron nomi di personaggi pii e dotti, come il Capranica, l'Albergati e il Cesarini. Non diede tutte le sue energie alla riforma, è vero; ma, oltre alle ragioni ricordate sopra, è da considerare che M. aveva un'esperienza cospicua di concili e di conciliaboli, dove tutti parlan di riforma e nessuno vuol essere riformato: di questo tipo di riforma M. ebbe giustamente paura. Gli si addebitò ancora la protezione concessa agli umanisti e il fatto d'aver avuto tra i suoi segretari Poggio Bracciolini e il Loschi. Ma si tenga presente il prestigio guadagnato dagli umanisti a Costanza e si comprenderà come M., pur essendo alieno dal movimento umanista, valutando la indispensabilità ormai acquisita da quella categoria, abbia preferito averla al suo servizio che contraria. Del resto protesse anche umanisti degnissimi, come Traversari e l'Inghirami.

A completare il quadro di questo pontificato, ricordiamo il giubileo del 1423 (da Bonifacio IX in poi si celebrava ogni 30 anni). Non se ne hanno molte notizie; Poggio parla «dell'inondazione dei barbari», che avevano «riempita tutta la città di sporcizia e di sudiciume». Nel 1424 S. Bernardino fu a Roma a predicare, raccogliendo frutti meravigliosi; vi ritornerà nel 1427 per discolparsi del culto fatto rendere al monogramma IHS. Nel 1425 in Roma inizia l'istituto delle Oblate di S. Francesca Romana. Infelice fu la crociata contro gli ussiti. Poco dopo la morte di M., il 29 maggio 1431 veniva bruciata Giovanna d'Arco, che aveva inutilmente appellato al Papa: i nemici di lei non inoltrarono mai la sua supplica.

M. fu sepolto al Laterano, dove la iscrizione del Loschi lo dice «temporum suorum felicitas».

G i successe EUGENIO IV (v.).

BIBL. — MANSI XXVIII. — *Vitae*, in *Rer. Ital. Scriptores* III-2 (Milano 1734) 857-68. — N. VALOIS, *La crise religieuse du XV siècle: le Pape et le concile*, Paris 1909. — N. MENGOZZI, *M. V. e il conc. di Siena*, Siena 1918. — HEFELE-LECLERCQ, VII-1, 476-484, 645-647. — PASTOR, *Storia dei Papi*, I, p. 193-257. — G. MOLLAT in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 197-202. — K. A. FINK, *Martin V und Aragon*, Berlin 1938; cf *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 256-58. — F. BAIX, *La Chambre apostolique et les «Libri annatarum» de M. V.* (1417-1431). I, *Introduction et textes*, Bruxelles 1947. — A. CASAMASSA, *L'autore di un preteso discorso di M. V.*, in *Miscellanea Pio Paschini* II (Roma 1949) 109-25: il discorso (circa la traslazione delle reliquie di S. Monica da Ostia a Roma), considerato anche da mons. Boaganni e dal Pastor come la bolla di canonizzazione, fu composto a Siena (tra il 1430 e il 1435) dall'agostiniano Andrea Biglia di Milano (+ 1435). — C. BOCK, *La Bulle «Gerentes ad vos» di Martin V*, in *Collect. Ord. Cist. Reform.* 13 (1951) 1-7, 197-205: testo e commento della bolla (16-XI-1427) che concedeva all'abbate cisterciense di Altzelle in Sassonia il potere per 5 anni di conferire «singulis monachis eiusdem monasterii ac personis . . . . subiectis omnes etiam sacros ordines, . . . dioecesani loci licentia super hoc minime requisita». Questo privilegio conferma l'autenticità di due altre bolle analoghe: una di Innocenzo VIII (1489) che concede agli abbati di Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux e Morimond il potere di conferire ai propri religiosi il suddiaconato e il diaconato; l'altra di Bonifacio IX (1400) che concede all'abbate dei Canon Regolari di St Osith (dioc. di Londra) il medesimo potere esteso anche al presbiterato. Questi documenti vanno considerati nel trattare il problema del MINISTRO (v.) dell'ORDINE (v.).

MARTINO: — 1) **M. di Alnwick**, detto *Martinus Anglicus*, trentaduesimo lettore francescano all'università di Oxford (cf. *Analecta Franc.* I [Quaracchi 1885] 270). Egli figurava nel catalogo di quei frati minori, per i quali il provinciale inglese (dall'aprile 1299) Ugo di Hertepol domandò (26 luglio 1300) al vescovo di Lincoln l'autorizzazione di ascoltare le confessioni nel convento di Oxford.

Sono probabilmente sue le *Quaestiones* circa la potenza assoluta e ordinata di Dio che si trovano aggiunte, nel ms. Chigi B. VIII, 114, al commentario sul I libro delle Sentenze di Guglielmo di Ware; e forse sono di lui anche le questioni aggiunte al commento dello stesso sul II delle Sentenze in un ms. della Laurenziana di Firenze.

È certo che anche M. scrisse un'opera sulle *Sentenze*, citata nel commentario inedito di GIOVANNI da Reading (v.), suo successore a Oxford. E non è escluso che siano di M. gli scritti di logica segnalati dal LITTLE nel Cod. lat. 4698 fol. 36-87 della Bibl. di Stato di Vienna.

BIBL. — A. G. LITTLE, *The grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 163 s. — LITTLE-PELSTER

Theology and theologians at Oxford, ivi 1934, p. 275 s. — J. Lechner, *Beiträge zum Schriftum des Martinus Anglicus*, in *Franziskanische Studien* 19 (1932) 1-12; cf. ivi 99-127. — E. Longpré in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 203. — F. Pelster, *Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm v. Ware, zum ersten Buch von einem unbekannten und von M. v. A. in Cod. 501 Troyes*, in *Scholastik* 27 (1952) 344-67.

2) M., nativo di Alpartil (tra Calatayud e Saragozza), canonico agostiniano, m. a Saragozza (c. 1440), dove dal 1412 era priore del capitolo dopo aver ricoperto altre cariche e uffici ecclesiastici. Fu alla corte dell'antipapa Benedetto XIII (v. Pietro di Luna): da questo punto di vista seguì da vicino le vicende dello Scisma occidentale (v.), dandoci una preziosa *Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII* (ed. F. Ehrle in *Quellen u. Forsch. z. d. Görresges.* XII, Paderborn 1906, p. 1-614).

3) M. dell'Ascensione. v Pietro Batt. (S.) e Giapponesi (Martiri).

4) M. *de* Azpilcueta. v. Navarro.

5) M. di Braga (*Bracarensis*), S. (n. verso il 510-520, m. il 20-III-579), oriundo della Pannonia, soggiornò in Oriente e in Terrasanta, ove assorbì la cultura greca e orientale e praticò il monachismo. Per ragioni ignote si trasferì poi nel nord-ovest della Spagna, in Galizia (550). Questo regno, che dal paganesimo era passato, per influenza dei Goti invasori, all'arianesimo, inclinava allora verso il cattolicesimo (cf. Isidoro di Siv., *Historia de regibus Gothorum*, 90 s, PL 83, 1081 s). Il re Teodemiro (forse identico al re Cararico di cui parla Gregorio di Tours, *De mirac. S. Martini Tur.* I, 11, PL 71, 923 ss) per ottenere la guarigione di suo figlio e per allontanare un'epidemia di lebbra, aveva mandato a chiedere reliquie di S. Martino di Tours (v.). Le reliquie arrivarono in Galizia quando vi arrivò il nostro M. Il quale si prodigò per accelerare il movimento di conversione del popolo, sradicando le ultime resistenze pagane, tenaci soprattutto nelle campagne, e le sopravvivenze ariane. A Dumio, presso Braga, fondò un monastero, di cui fu abbate e ben presto (556) anche vescovo di quel territorio: come tale assistette al I conc. di Braga del 561 (Hefele-Leclercq, III-1, 175 ss). Indi, diventato metropolita di Braga (c. 570), staccò da questa sede la parte settentrionale del regno, erigendo una seconda sede metropolitica a Lugo. Presiedette il II conc. di Braga del 572.

« Fide et scientia clarus » (Isidoro di Siv., *o. c.*, 91, PL 83, 1082), « nulli secundus sui temporis habebatur » (Greg. di Tours, *Hist. Franc.*, V, 38, PL 71, 353). Lesse molto e utilizzò liberamente scrittori greci e latini, pagani e cristiani (tra cui Seneca, S. Agostino, Cesario di Arles, Cassiano). I suoi scritti, che pure sono nutriti di dottrina e hanno qualche merito letterario (cf. Venanzio Fort., *Miscell.* V, 1-2, PL 88, 177 ss), rivelano soprattutto l'uomo di governo e il pastore d'anime.

a) Coi cosiddetti *Capitula Martini* (Mansi, IX, 845-60) dedicati al vescovo di Lugo Nitiges, inseriti nella Collectio Hispana (v.), M. volle raccogliere per i suoi fedeli la legislazione canonistica africana e orientale circa i doveri degli ecclesiastici e dei laici (utilizzò anche le decisioni dal I conc. di Toledo e del I conc. di Braga; alcuni canoni, che non si rintracciano nelle fonti, forse sono opera sua).

b) Per monaci e religiosi tradusse in latino 109 detti dei Padri d'Egitto: *Sententiae aegyptiorum Patrum* (PL 74, 381-94), e da Pascasio, monaco di Dumio, che aveva seguito M. dall'oriente, fece tradurre altri detti: *Verba seniorum* o *Interrogationes et responsiones aegyptiorum Patrum* in 44 capi (PL 73, 1025-65).

c) Compilò opuscoli morali: 1) *Formula vitae honestae* (PL 72, 21-28), dedicata al re Miro (570-83), dove tratta delle 4 Virtù cardinali (v.): « prudentia, magnanimitas [fortezza], continentia [temperanza], justitia »; dopo il Bickel (in *Rhein. Museum* 60 [1905] 521 ss), si crede che questo trattatello ci conservi la sostanza del perduto « De officiis » di Seneca; 2) *De ira* (PL 72, 41-50), estratto dell'opera omonima di Seneca, dedicato a Witimiro vescovo di Orense, ove si suggeriscono mezzi per fuggire o almeno per calmare l'ira; 3) *Pro repellenda jactantia* (PL 72, 31-36); 4) *De superbia* (PL 72, 35-38); 5) *Exhortatio humilitatis* (PL 72, 39-42). In questi ultimi 3 opuscoli l'uso di Seneca (v.), del quale M. può essere considerato il primo studioso spagnuolo cristiano e col nome del quale è talora confuso il nome di M. nella tradizione manoscritta, lascia maggior campo all'utilizzazione della Bibbia, delle fonti cristiane e in particolare all'influsso della *Institutio coenobiorum* di Giovanni Cassiano (v.). Il *Libellus de moribus* (PL 72, 29-32), trasmesso talora sotto il nome di Seneca, è di non certa autenticità.

d) Nel campo della parenesi pastorale è molto interessante l'opuscolo *De correctione rusticorum* (ed. C. P. Caspari, *M. von Braccara's Schrift « De corr. rust. »*, Cristiania 1883, testo critico con amplissima introduzione), indirizzato a Polemio vescovo di Astorga, che doveva servire come modello delle prediche da tenersi dai vescovi durante le visite pastorali. M. vi denuncia le sopravviventi credenze e pratiche pagane nelle campagne (sacrifici e riti vari alle sorgenti, agli alberi, ai crocicchi, riposo nel giorno di Giove, conclusione dei matrimoni nel giorno di Venere, celebrazione del 1° gennaio e delle feste dei campi, invocazione degli dei pagani, incantesimi, malefici...) e, per combatterle, si diffonde a descrivere l'origine demoniaca dell'idolatria pagana, e conclude richiamando i fedeli alla promessa battesimale di rinunciare al demonio e alle sue opere. Il Caspari ha trovato echi di quest'opera di M. nella *Vita S. Eligii* II, 15 (PL 87, 525 ss; cf. il pseudo-agostiniano trattato *De rectitudine catholicae conversationis*, PL 40, 1169 ss), nel *De singulis libris canonicis scarapsus* di S. Pirminio (PL 89, 1041 s), nella omelia anglosassone di Aelfrico (testo in Caspari, o. c., p. CXV-CXXI) e altrove.

e) Nel campo liturgico M. lasciò: 1) *De trina mersione* (Florez, *España sagrada*, XV, 423-26), risposta al vescovo Bonifacio che aveva consultato M. sulla liceità della triplice immersione nel rito battesimale. M. risponde che se i nomi delle tre persone divine fossero pronunciati separatamente, uno per ogni successiva immersione, il rito poteva avere significazione ariana quale implicita negazione della consostanzialità, come paventava Bonifacio; ma se i nomi delle tre persone vengono pronunciati come un solo nome, il rito è cattolico anche se l'immersione è triplice: « in uno nomine unitas substantiae, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum ». M. crede

che il sostituire alla triplice l'unica immersione potrebbe sonare sabellianismo. (Peraltro S. Gregorio M. permetterà alla Spagna l'uno e l'altro uso, *Epist.* I, 43, PL 77, 497 s); 2) *De Pascha* (PL 72, 49-52), di non certa autenticità, rifusione di un'opera precedente di incerto autore (di Niceta da Remesiana?), vuol mostrare che la festa di Pasqua (v.) non è a un giorno fisso (M. attribuisce a vescovi di Gallia l'uso di celebrare la Pasqua il 25 marzo), ma varia tra il 22 marzo e il 21 aprile.

f) Lasciò pure brevi, mediocri poesie: *In basilica* (sulla porta della basilica dedicata a S. Martino di Tours); *In refectorio* (per il refettorio del monastero di Dumio); *Epitaphium* per il proprio sepolcro (PL 72, 51-52).

g) Non è probabile l'opinione del Gams che attribuisce a M. la famosa corrispondenza tra S. Paolo e Seneca (v.).

h) Isidoro (*De vir. ill.* XXXV, 46, PL 83, 1100) descrive con precisione « aliud volumen epistolarum » in cui M. tratta della emendazione della vita, dell'orazione, dell'elemosina, del culto delle virtù, della pietà: è probabile che l'indicazione si riferisca a un'opera perduta di M.

Bibl. — Le fonti della vita di M. (indicazioni autobiografiche contenute nelle sue opere, specialmente nell'*Epitaphium* e nel prologo della *Formula vitae honestae*; una lettera e una poesia di Venanzio Fortunato; Gregorio di Tours; Isidoro di Siv.; atti del X conc. di Toledo del 656) sono studiate da J. Madoz, *M. de Br. En el XIV centenario de su advenimiento a la peninsula (550-1950)*, in *Estudios eccles.* 25 (1951) 219-42. — Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 20, p. 86-90.

Possediamo ora l'edizione critica completa di M., che di gran lunga sorpassa le edizioni incomplete imperfette di Aiguirre, Florez, Mai, Migne.....: *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, a cura di Cl. W. Barrow, New-Haven 1950 (pp. XII-328).

Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 379-88. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina crist.*, III-2 (Torino 1934) 1492-1508 (bibl., p. 1488-90). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 203-07. — J. Madoz, *Una nueva recension « De corr. rusticorum » de M. de Br. (ms. Sant Cugat, n. 22)*, in *Estudios eccles.* 19 (1945) 335-53: la nuova recensione, che nel ms. è intitolata: « Sermo S. Augustini. Quid sit differentia inter angelos bonos et malos », è uno degli adattamenti dell'originale, con soppressioni, aggiunte, parafrasi, glosse. — A. Fontan, *De Providentia y la cronologia de las ultimas obras de Seneca*, in *Emerita* 18 (1950) 367-76. — J. M. Bover, *Anotaciones criticas al texto del « Martini Bracarensis tractatus De ira »*, ivi, p. 377-85, con alcune correzioni all'edizione di Barrow. — M. Ferreira de Sousa, *De ira S. Martini Dumiensis, L. A. Senecae*, confronto dei due testi, in *Rev. portug. de filos.* 6 (1950) 388-97. — M. Martins, *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos sec. IV a VII*, Porto 1950. — S. Tavares-M. F. de Sousa, *O senequismo de S. Martinho de Dume* in *Rev. portug. de filos.* 6 (1950) 381 ss.

6) **M., S. martire, di Brive** (Brives-la-Gaillarde, dip. Corrèze), discepolo di S. Martino di Tours (come riferisce, per sentito dire, Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* VII, 10). La basilica a lui dedicata in Brive, incendiata nel 584, fu ricostruita da Ferreolo, vesc. di Limoges. Festa 9 agosto a Tulle, 26 sett. a Limoges. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 9, p. 412 s. — *Martyr. Hier.*, Brux. 1931, p. 430. — M. Gady, *S. M. martyr de Brive* in *Bull. de la Soc. hist. et archéol. de la Corrèze* 68 (1946) 46-70, accogliendo liberamente i racconti locali, narra: M., n. nel 365 in Spagna, visse presso Martino di Tours (senza ricevere gli ordini sacri) e ne prese il nome. Morto il Santo (397), passò in Perigord e a Brive, dove frantumò l'idolo di Priapo, e fu lapidato il 9-VIII-407.

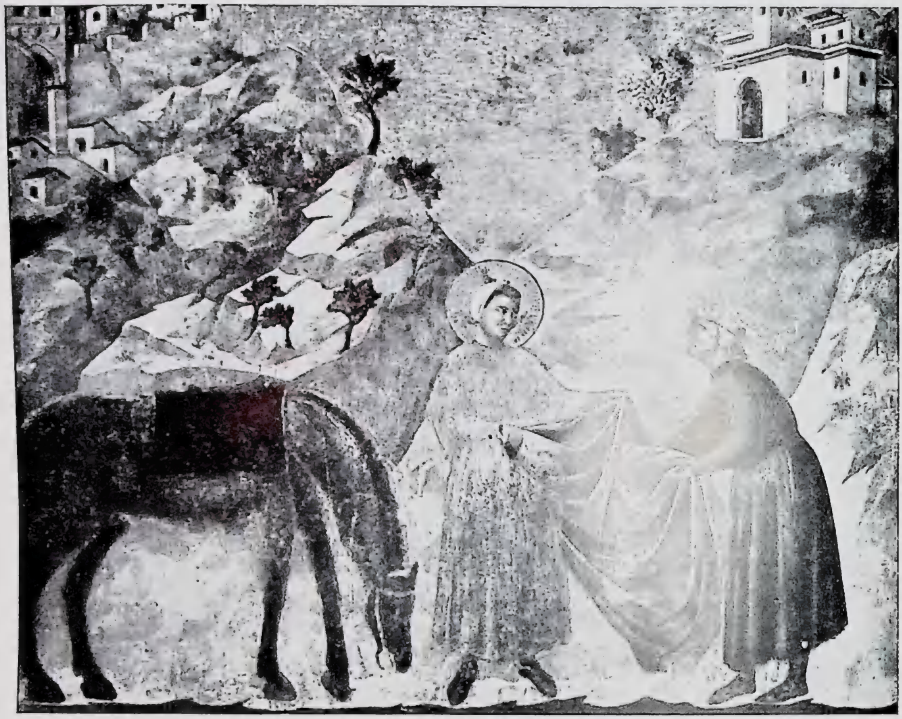
7) **M. da Cochem** (al sec. *M. Linus*), O.F.M. Cap. (1634-1712), rinomato scrittore di ascetica, n. a Cochem sulle rive della Mosella, cappuccino dal 1653, sacerdote nel 1659, professore di filosofia (1664-68) a Magonza, poi, destinato a vita attiva (1668), pastore zelantissimo, indefesso, illuminato. Predicatore, catechista, confessore, missionario apostolico, lavorò con gran frutto nel commissariato ecclesiastico di Aschaffenburg per incarico dell'arcivescovo di Magonza (1682), poi nel Tirolo, in Austria e nella Boemia, poi nella diocesi di Treviri, di cui per incarico di quell'arcivescovo era missionario visitatore.

Sottraendo il tempo alle [illegible] e notturne e alla fraterna ricreazione scrisse moltissime opere che vennero più volte ristampate e tradotte in altre lingue, per le quali, riconosce il Gorres, può assidersi fra i più grandi scrittori popolari tedeschi. Ricordiamo tra l'altro: *Die christliche Lehre* (Colonia 1666), indovinato catechismo (*Kinderlehr-Büchlein*) in 50 lezioni, assai diffuso a Magonza come testo obbligatorio; *Die Kirchenhistorie* (2 voll., Dillingen 1694), opera dotta, compilata secondo il metodo di Baronio, di Raynaldo, di Bzovio; *Medulla Missae* (Colonia 1700; versione tedesca, ivi 1702), sulla S. Messa e sui tesori che essa racchiude, capolavoro di M., dalle innumerevoli edizioni e versioni (« tutti i libri che trattano in qualche modo della S. Messa e che mi sono venuti a mano, li ò letti, e quello che vi ò trovato sopra la perfezione ed utilità della Messa, me lo sono diligentemente notato. Ho impiegato più di tre anni in questa laboriosa opera, e finalmente o riunito tutto quello che vi offro nel presente libretto »: dalla prefazione): il miglior libro tedesco del tempo, sulla Messa; *Das Leben Christi* (Francoforte 1677; 1680[4], col titolo *Das grosse L. C.*, in 2 voll.; 1683, compendio dal titolo *Das kleine L. C.*), stupenda opera di dottrina e di sentimento, che si diffuse nel popolo tedesco diventando il libro di casa di ogni famiglia; *Das ausserlesene History-Buch* (Dillingen 1687-1715, 4 voll., con molti rifacimenti) e *Die neue Legend der Heiligen* (1708, 4 voll.), sono raccolte fortunate di fatti, esempi, agiografie edificanti. Per ogni stato sociale, per ogni condizione di vita, per ogni esigenza dello spirito, M. lasciò aurei libri di istruzione, di meditazione, di preghiera, di canti, che nutrirono e, grazie a riedizioni e versioni recenti, nutrono tuttora il popolo cristiano specialmente di Germania.

Bibl. — Suor Maria Bernardina, Mainz 1886. — G. Cris. Schulte, Freib. i. Br. 1910. — Pellegrino da Forlì, *Annali*, IV, p. 301 ss. — Id., *Die liter. Eigenart des P. M. v. C.*, in *Collect. franc.* 1 (1931) 84-97. — *Chi fossero p. M. da C., la Ven. M. di Agreda . . .*, Venezia 1879. — E. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 207-210. — Hurter, IV[3], col. 889 s. — Mohr, *Eine Vorfeier*, in *Schweizer. Franziskus-Kalender*, 1933, 50-5. — A. Schmitt, *Die deutsche Heiligenlegende von M. v. C. bis A. Stolz*, Freib. i. Br. 1932.

La Croce di S. Martino, a Iona. La civiltà celtica esisteva tanto nei tempi pre-cristiani quanto nei primi tempi cristiani. Questa croce fu eretta come monumento al santo vescovo Martino di Tours nel sesto secolo di Cristo. È uno splendido esempio di tarda scultura celtica.

Simone Martini: S. Martino armato cavaliere. S. Martino davanti all'imperatore. (Assisi, Chiesa di S. Francesco)



Giotto: S. Martino dona il mantello al povero. (Assisi, Basilica di S. Francesco).

Ignoto toscano del sec. XIV. S. Martino e il povero. (Firenze, Uffizi). (Fot. Alinari).

Volvinio (sec. IX). Formella dell'altare d'oro di S. Ambrogio in Milano. I funerali di S. Martino.

Piero del Donzello. S. Martino e il mendico. (Museo Naz. di Napoli). (Fot. Brogi).

Jean Fouquet: La carità di S. Martino. Miniatura nel Libro d'ore di Stef. Chevalier (c. 1450). (Louvre, Parigi).

Glorificazione di S. Martino. Affresco della Scuola Beuronense nel santuario di S. Benedetto a Monte Cassino. (Fot. Alinari).

8) M. di Dacia, o di *Rive* (de *la Rive, de Rippa*), O.P., maestro in teologia all'università e canonico di Notre-Dame a Parigi nel 1303: sappiamo (*Chart. univers. Paris.* II, n. 635) che l'8 luglio 1303 il capitolo di Notre-Dame prese atto della ritrattazione di questo maestro, il quale, dopo aver rifiutato di sottoscrivere l'appello al concilio, mutava atteggiamento e si schierava per il re contro il Papa. H. Roos identifica questo danese col cancelliere del re Erik VI Menved di Danimarca. (Per la provincia di Dacia, comprendente i paesi scandinavi [tranne l'Islanda] e le coste orientali del Baltico, v. J. Gallen, *La province de Dacie de l'Ordre des Fr. Pr.*, I, Helsingfors 1946). M. morì a Parigi il 10-VIII-1304 e fu sepolto a Notre-Dame. Non è escluso che fosse stato professore di S. Tommaso a Napoli. Conosciamo assai poco della sua attività letteraria di commentatore (di Aristotile, del *Liber sex principiorum*) e di teologo (le 18 *Quaestiones theologicae*: « Utrum in Deo operationes sint immanentes », del ms. Vat. lat. 1.086, probabilmente sono del francescano Martino di Abbeville). Sicuramente suo è il *Tractatus de modis significandi* (c. 1290), interessante non solo per la storia della colonia danese a Parigi (che nella seconda metà del sec. XIII diede 75 maestri), ma soprattutto per la storia delle dottrine grammaticali nel medioevo, le quali, dopo essersi affiliate alla dialettica, penetrano nel campo dei logici e dei filosofi col capitolo dei « modi significandi, intelligendi et essendi » e finiscono col tentare audaci saggi di grammatica generale e speculativa — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, I (Paris 1933) 444. — H. Roos, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Gesch. der Sprachlogik im Mittelalter*, Munster i. W. 1952. — Id., *Martinus de Dacia und seine Schrift De modis significandi. Ein Beitrag zur Gesch. der dänischen Sprachlogik im Mittelalter*, in *Classica et mediaevalia* 8 (1946) 87-115. — L. L. Hammerich, *Hvem var Martinus de D.?*, in *Historisk tidschrift* (Copenhagen) 11ª serie, IV, p. 56-69.

9) M. di Dume, S. v. Martino di Braga.

10) M. da Fano (della famiglia *De Cassaro*), O.P., m. probabilmente a Bologna verso il 1274, famoso canonista: « est eius nomen inter legum professores aetatis suae celeberrimum » (Sarti). Insegnò, oltre che a Bologna, a Fano, ove si trovava nel 1229, a Modena (c. 1250 e 1255), ad Arezzo (1255), ove fu pure rettore dell'università. Dopo essere stato podestà di Genova (1260), probabilmente rieletto nel 1262, si fece domenicano a Bologna (1264).

Scrisse numerose opere (elenco completo in Sarti), fra cui *De homagiis*, *De alimentis*, *De positionibus*, *De jure emphyteutico*, *De ordine judiciorum iuris civilis et canonici* (edito da L. Wahrmund, Innsbruck 1906), *De arbitris*, *De regimine et modo studendi* (edito da L. Frati, 1921), *De testamentis*, *Formularium super contractibus et libellis* (edito da Wahrmund, 1907).

Bibl. — M. Sarti e M. Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus a saec. XI usque ad saec. XIV*, I (Bologna 1769) 132-36; il giudizio riportato è a p. 132, l'elenco delle opere a p. 135-36. — L. Frati, *L'epistola « De regimine et modo studendi » di M. da F.*, in *Studi e Memorie per la storia dell'univers. di Bologna*, VI (Bologna 1921) 21-29. — F. C. Savigny, *Geschichte des römischen Rechts*, V, 487-95. — Enc. It., XXII, 452 *a*. — U. Niccolini, *Il trattato « De imploratione brachii saecularis » di M. da F.*, in *Studia et documenta historiae et juris* 9 (1943) 36-54.

11) M. de Fougères, teologo. Un *magister Martinus* fu maestro a Parigi, probabilmente all'inizio del sec. XIII, con Pietro Cantor, Prepositino, Stef. Langton; già veniva citato da Goffredo di Poitiers. Scrisse una *Summa* senza intenzioni di originalità, ma per riunire opere precedenti, che egli largamente riporta. In un ms. della Nazionale di Parigi (lat. 3110) si attribuisce a un M. *de Fugeriis* un'opera di Pietro di Poitiers; non è escluso che questo M. sia lo stesso « magister Martinus ». — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, I (Paris 1933) 269. — A. Landgraf, *Udo* [autore delle « Sententiae Udonis », c. 1160-65] *und Magister M.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 11 (1939) 62-64. — M. Grabmann, *Gesch. der scholast. Methode*, II, p. 524-34.

12) M. di Fulda (forse monaco?), autore di un *Chronicon* che comprende la storia dei Papi e degli imperatori dell'era cristiana fino al 1379. Prende le parti di Lodovico il Bavaro contro Giovanni XXII. Conforta il suo racconto con testi di canonisti e di storici. La parte dell'opera che comprende il periodo 716-1379 fu edita da Georg. Eccardus, in *Corpus scriptorum medii aevi*, Lipsia 1743, I, 1641-732. — Fabricius, *Biblioth. lat.* V (Padova 1754) 39 s.

Si distingua da M. Gallo, cappellano e cronista di Boleslao III di Polonia (1102-39), autore della *Chronicae Polonorum* (fino al 1113); e da M. Minorita, sacrista di un convento della Svevia, autore (tra il 1292 e 1294) di *Flores temporum*.

13) M. di León, S., canonico regolare agostiniano di S. Marcello e poi di S. Isidoro di León, dove morì (11-II-1221; secondo Migne, 12-I-1203) in fama di gran santità. In gioventù, ricevuto il suddiaconato, per vincere la carne aveva intrappreso lunghi, duri pellegrinaggi (era stato anche a Roma e a Costantinopoli). Scrisse *Sermones* (PL 208 e 209, 9-184) e commenti alle lettere di S. Giacomo, I di S. Pietro, I di S. Giovanni e all'Apocalisse (PL 209, 183-420). M. è tributario di S. Isidoro° ma seppe profittare dei suoi viaggi per visitare i centri di studio; tra l'altro, egli è il primo in Spagna a citare Ivo di Chartres e Pier Lombardo. — *Vita*, scritta da Luca di Tuy, in PL 208, 9-24. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 11, p. 568-70. - A. Viñayo González, *S. M. de L. y su apologetica antijudia*, Madrid 1948.

14) M. di Milano, v. Martiniano (S.).

15) M. (*Marcus*, *Martius*), eremita sul Monte Marsico in Campania († 3-VIII-580?), elogiato da S. Gregorio M. (*Dial.* III, 16), che attinge a testimoni contemporanei al Santo. Cf. Flodoardo, *De Christi triumphis apud Italiam*, XIII, 16, PL 135, 847 s. Fondandosi su S. Gregorio, sul racconto di una *Translatio Calenum* (*Carinulam*) avvenuta nel 1094 e su una raccolta di *Miracula* (Bibl. Hag. Lat. n. 5602 e 5603), Pietro di Cassino nel sec. XII compose *Vita, translatio et miracula* del Santo mescendovi liberamente elementi leggendari o non altrimenti documentati (ad es., secondo Pietro, il Santo, prima che sul Monte Marsico fu a Montecassino). Festa 24 ottobre. — *Mart. Rom.*, Brux.

1940, p. 475. — Acta SS. *Oct.* X (Par.-Romae 1869) *die* 24, p. 824-41. — *Un opuscule du diacre Adelbert sur S. M. de Montemassico*, in *Anal. Bolland.* 25 (1906) 243-57. — E. Caspar, *Petrus diaconus*, Berlino 1909, p. 81-93. — O. Holder-Egger, in *Neues Archiv*, XXXV, p. 596-900.

16) **M. di Porres, B.**, terziario professo O.P., « donato » benchè avesse emesso solennemente i voti (1579-1639), n. e m. a Lima nel Perù, ove esplicò grandissima attività a beneficio dei malati (in gioventù aveva studiato presso un cerusico ed aveva acquistato vasta competenza specifica), dei poveri, della gioventù nelle scuole e negli orfanotrofi, soprattutto dei negri: egli stesso era un mulatto. Fu detto « padre dei poveri » e, per i molti prodigi da lui operati in morte, « artefice dei miracoli ». Vita semplice ed eroica nella pratica dell'amor di Dio e del prossimo. Fu beatificato nel 1837 da Gregorio XVI; il processo di canonizzazione venne ripreso nel 1926-27. Il suo culto è popolarissimo in America, specialmente fra i negri che lo venerano quale loro patrono. Soltanto cento anni dopo la sua beatificazione, gli Stati Uniti si resero conto della sua grandezza: nel 1930, il p. Edward Hughez O. P. iniziò un movimento di devozione al negro peruviano, che si diffuse largamente in America, in Inghilterra, in Irlanda, in Olanda, nel Sud-Africa, nelle Filippine, in Australia, in Giappone, in Cina, in Germania. Negli uffici del movimento pervengono in media 200 lettere al giorno da ogni parte del mondo, come testimonianza di grazie ricevute. Festa 5 novembre.

Bibl. — Bern. de Medina, *Vida prodigiosa...*, Lima 1673; l'opera è fondamentale, pur con qualche ampollosità e rettorica, avendo l'autore conosciuto i contemporanei del Beato. — Acta SS. *Nov.* III (Brux. 1910) *die* 5, p. 108-25 — *Analecta O. P.* 17 (1926) 651-3, 18 (1927) 6-8. — D. Marchese, *Sagro diario domenicano*, 6 (1681) 6-24. — H. Valdizan, *Vita*, Roma 1913. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 59. — Il 9 genn. 1945 M. fu dichiarato principale patrono di tutte le opere di giustizia del Perù: AAS 40 (1948) 444 s.

17) **M. da S. Nicola** (*Lumbreras*), agostiniano (c. 1592-1632), n. a Saragozza, professò tra i Recolletti (1619). Sacerdote nel 1622, partì missionario pel Messico, donde passò alle Filippine, ove per 9 anni, col suo esempio e con vivo zelo, promosse intensa vita cristiana, divozione alla Madonna. Saputo che, infuriando la persecuzione, nel Giappone erano scarsi i sacerdoti, ottenne di recarvisi (1632). Preso e incarcerato (3 novembre 1632), immobile nella fede, fu bruciato a fuoco lento (11 dicembre 1632). Ne è stata introdotta la causa di beatificazione (14 marzo 1928). — Lopez Bardòn, *N. Crusenii Monastici continuatio* II (Vallisoleti 1903) 377. — AAS 20 (1928) 197-200. — W. Hümpfner in *Lex. f. Theol. und Kirche*, VI, col. 981 s.

18) **M.** (*de*) **Rada**. v. Rada (*de*) M.

19) **M. da Torrecilla**, O.F.M. Cap. († 1709), cappuccino (dal 1650) della provincia di Castiglia, sacerdote dal 1657, professore di filosofia (1661-1664) e di teologia (1665), definitore generale (1678), qualificatore dell'Inquisizione spagnola, m. a Madrid. Scrisse molte opere stampate a Madrid, quasi tutte in lingua volgare: — un solido corso filosofico in forma di commento alle opere aristoteliche di logica (1667), di fisica (1669) e di psicologia (1671), dove si sgancia da ogni sistema di scuola per appoggiarsi solo sul ragionamento; — una esposizione encomiastica della *Regla de la Tercera Orden* (1672); — ripubblicò suoi trattati in lode dell'Ordine (*Apologema, Ventilabro*), consultazioni teologiche di vario argomento, discussioni sulle proposizioni condannate da Innocenzo XI e da Alessandro VII in *Consultas morales* (1684-93, 4 voll.), aumentate poi nella raccolta *Consultas, alegados, apologias, y otros tratados* (6 voll., 1694-1705); — *Suma de todas las materias morales* (1691-1696², 2 voll.) — *Propugnaculum orthodoxae fidei* (1698); — *Examen* sull'autorità dei vescovi (1693). Le sue opere furono raccolte in *Compendio* da Francesco de la Mota (1698) e fornirono il materiale per una postuma *Encyclopedia* (2 voll., 1721, 1757²). Da esse alcuni vescovi spagnoli trassero 333 proposizioni che sottoposero al giudizio della S. Sede; ma Roma non le ritenne censurabili. Peraltro le *Consultas* nel 1747 furono purgate dall'Indice spagnolo. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 966 s. — Ed. d'Olea in *Dizionario francescano cattolico*, X, col. 210 s. — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 210 s.

20) **M. di Tours**, Santo (c. 316-397), n. a Sabaria (Pannonia) da un ufficiale romano, ed educato a Pavia, a 15 anni entrò nella guardia imperiale a cavallo, prestando servizio nell'Italia settentrionale e in Francia. Fu in Amiens ch'egli, incontratosi con un povero privo di indumenti, tagliò in due con un colpo di spada il suo mantello o clamide e ne diede la metà a quell'infelice. La notte seguente egli avrebbe visto in sogno Gesù rivestito di quella porzione di mantello e l'avrebbe udito dire: « Martino, ancora catecumeno, m'ha rivestito di questo mantello ». Nella medesima città venne poi battezzato a 18 o a 22 anni. Lasciata, di lì a poco, la milizia per non voler partecipare alla campagna contro i barbari (quella ordinata da Giuliano nel 356, o quella del 341 sotto Costanzo?), sembra che da Ilario di Poitiers fosse iniziato agli Ordini sacri e agli studi di teologia. Nei viaggi ch'egli sostenne in questo tempo in Pannonia, a Milano, nell'isola Gallinaria o d'Albenga presso Genova, a Roma, combattè fervidamente l'eresia ariana e, tornato a Poitiers, fu consacrato diacono e sacerdote da Ilario, che intanto era rientrato dal suo esilio. Allora si ritirò a vita solitaria a Ligugé (dove sorse poi il famoso cenobio), finchè dieci anni dopo venne tolto di là dalla volontà del popolo che il 4 luglio 371 lo acclamava vescovo di Tours.

Per ben 26 anni M. svolse un'intensa attività apostolica, introducendo il monachismo nelle Gallie con la fondazione della famosa abbazia di Marmoutier (v.), sostenendo l'autonomia del magistero ecclesiastico di fronte all'imperatore usurpatore Massimo, intervenendo anche in favore dei priscillianisti spagnoli al tribunale civile di Treviri nel 375, ma soprattutto realizzando su grande misura la penetrazione del cristianesimo nelle campagne ancora pagane.

Morì l'8 novembre 397 a Candes, dove s'era recato in missione di pacificatore, e fu sepolto a Tours l'11 novembre, giorno nel quale ora si festeggia. Presso il suo sepolcro sorse ben presto una basilica e poi la famosa abbazia di San M. L'attuale basilica del Santo è però degli ultimi anni del secolo scorso. M. fu nell'alto medioevo il Santo na-

zionale della Francia ed ancor oggi, tra i Santi antichi, rimane uno dei più popolari specialmente perchè fu grande taumaturgo. Il suo culto si estese poi anche a molte nazioni d'Europa. Il M. ricordato a Ravenna l'11 nov. è il nostro: egli ebbe nell'esarcato, durante il VI sec., particolar culto (cf. Lanzoni, II, p. 732).

Della sua vita ben presto s'impadronì la leggenda, per cui oggi è difficile definire gli aspetti sicuramente storici dei suoi miracoli, come anche i dettagli precisi della sua biografia. Parimenti le arti molto si sono ispirate alla figura di questo grande vescovo e primo padre del monachismo in Occidente, forse il primo Santo confessore entrato nel Martirologio, illustrandone, oltre il famosissimo dono del mantello al povero, anche il battesimo, i miracoli, la gloriosa morte. Ricordiamo sculture a Lucca, a Chartres; affreschi di Simone Martini in Assisi e della scuola di Beuron a Montecassino; vetrate gotiche; dipinti di Lattanzio da Rimini, Butinare, Caroto, Van Dyck, Ribera, Pietro del Donzello, Gaudenzio Ferrari, Rubens, Gérard David,...

Anche il folklore, non sempre a proposito, s'è impossessato della figura di questo Santo: ne ha fatto il patrono dei cavalieri, dei sarti, degli osti, dei giocatori, dei beoni, dei mariti ingannati, del vin nuovo che si spilla sotto la sua protezione, dell'abbondanza (onde a lui si offrono le primizie della campagna). A lui viene intitolata la cosiddetta *estate di San M.* durante la quale si confezionano i dolci detti appunto *sammartini*. Perfino gli uccelli sembrano mutuare da lui il nome: martinello, martin pescatore, ecc. Caratteristica la frase *fare san M.*, nata dal fatto che, almeno nell'Italia settentrionale, l'11 novembre è data tradizionale per la scadenza degli affitti e per i traslochi.

Bibl. — *Martyrol. Rom*, Brux. 1940, p. 510 s. — Sulpicio, Sev., *De vita Beati M.*, PL 20, 159-176. — S. Paolino di Nola, *Epistulae*, passim., PL 61. — Gregorio di Tours, *De miraculis S. M.*, PL 71, 913-1008. — Venanzio Fortunato, *Carmina* X, 6 e 7, PL 88, 328-333. — *Analecta Bolland.* (1884) 217-257, quattro epistole di Ghiberto Gemblacense e di altri; 38 (1920) 5-136, uno studio di H. Delehaye su San M. e Sulpicio Severo; 47 (1929) 368-375), studio del medesimo autore sulla *Vigilia S. M.*; 54 (1936) 449 s, 55 (1937) 300-348, studio di P. Grosjean sulla *Gloria posthuma S. M. Turon. apud Scottos et Britannos*. — C. Jullian, in *Revue des études anciennes*, 24 (1922) e 25 (1923, circa le fonti, la vita e l'opere di S. M.) — I. Paulovics in *Acta Savariensia*, 4, circa le origini del Santo. — Per l'arte e il folklore, oltre E. Ricci, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, v. bibliogr. in Enc. It., XXII, 454 e presso J. Uttenweiler in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 984-987. — G. W. Otton, London 1906. — A. Regnier, Paris 1929?; vers. ital., Roma 1909. — G. Costanzo, Palermo 1907. — Id., *La leggenda di S. M. nel medioevo*, ivi 1921. — P. Monceaux, Paris 1926 (vers. franc. del racconto di Sulpicio Severo, con introduzione). — P. Ladoné, Marseille 1930. — H. Ghéon, Paris 1941 (« Les grands coeurs »). — L. de Gonzague Martin, *Les Saints de France*, Paris 1948 (con parecchie inesattezze). — F. Lesueur, *S. M. de T. et les origines de l'art romain*, in *Bullet. monumental* 107 (1949) 7-84: studio sulla basilica di S. M. innalzata (c. 1003-1014) dal tesoriere Hervé sulle rovine di quella incendiata nel 997; fu terminata il 4 luglio 1014, nel qual giorno vi fu riposta la salma del Santo. — F. L. Ganshof, *S. M. et le comte Avitianus*, in *Anal. Bolland.* 67 (1949) *Mél. P. Peeters*, I, p. 203-23: importanza del passo di Sulpicio Severo III, 4-5 per la storia delle istituzioni romane in Gallia, delle relazioni tra la Chiesa e la società civile alla fine del sec. IV, dell'agiografia merovingia.

21) M. (*Strebski*) di Troppau, detto Martino Polono (*Martinus Oppaviensis*), O.P. († 1278), n. a Troppau, cronista e canonista, molto stimato da vari papi, penitenziere e cappellano di Clemente IV, creato arcivescovo di Gnesen da Nicolò III nel 1278. Morì a Bologna durante il viaggio di ritorno in Polonia, e fu sepolto in S. Domenico, ove una lapide tuttora lo ricorda.

Scrisse: *Sermones de tempore et sanctis* (Strasburgo 1484 e spesso); *Index decreti* o *Margarita decreti* detta anche *Tabula martiniana* (ivi 1486 e spesso). Più nota e discussa è la sua *Chronica* dei papi e degli imperatori dalla nascita di Cristo fino al 1277 (ultima ediz., in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XXII, 377-475). Ingiustamente si accusa d'aver accettato e divulgato la favola della papessa Giovanna (v.); se ne veda l'esauriente difesa in Quétif-Échard, *Scriptores O.P.*, I, 361-70. — P. Champion, *Chronique martiniane*, Paris 1907. — Enc. It., XXII, 452 *b*.

22) M. di Vertou (presso Nantes, Loire inf.), S. (c. 527?-c. 601?), oriundo di Nantes, era diacono quando il vescovo S. Felice lo inviò nel paese di Retz per evangelizzarlo. La missione non ebbe successo. M. dopo un pellegrinaggio a Roma e in Italia, si diede a vita eremitica a sud-est di Nantes. Incaricato di riprendere la missione, fondò l'abbazia di S. Giovanni a Vertou (sotto la regola di S. Benedetto?). Il monastero ebbe grande prosperità, fino a quando dovette trasferirsi nella sua filiale di St-Jouin-de-Marnes. La *Vita* e i *Miracoli* del Santo furono redatti, su fonti ignote e con scarsissima attendibilità, da Letaldo monaco di Micy (*Biblioth. Hag. Lat.* 5667-68, donde derivano due altri racconti notati quivi sotto i nn. 5669-70). Festa 24 ottobre. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 475. — Acta SS. *Oct.* X (Par.-Romae 1869) *die* 24, p. 794-818, con due *Vite*. — Acta SS. O. S. B. I (Ven. 1733) 354-70, con due *Vite*. — *Anal. Bolland.* 17 (1898) 245-47, circa l'opera di L. Maître, *Vertou avant et après le christianisme. S. M. de V., ses contemporains, ses fondations et ses biographies*, Nantes 1897. — *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.*, III, p. 565-75; IV, p. 771-74. — F. Duine, *Mémento des sources hagiogr. de l'hist. de Bretagne*, I (Rennes 1918) 56, 170.

23) M. da Vienna, O.F.M., vissuto tra la seconda metà del sec. XIII e il principio del XIV, fu lettore a Vienna, autore di una *Expositio officii Missae* scoperta da W. Lampen, interessante per la storia della liturgia e per la sua influenza sui liturgisti posteriori. — *Franzisk. Studien* 21 (1934) quad. 2. — H. Dausend, *Literar. Eigenart u. Abfassungsverhältnisse der « Expositio div off. Missae » der Franziskanerlektors M. von Wien*, in *Kirchengeschichtl. Studien P. Mich. Bihl*, Colmar 1941, p. 145-55.

24) M. (*Leubič*), abbate a Vienna (c. 1400-c. 1470), n. a Zipser in Ungheria (altri dicono a L'ubica o Leibitz in Slovacchia), studiò a Cracovia, a Neisse, a Vienna, ov'ebbe fra gli altri a maestro il celebre Gaspare di Meiselstein. Andato in pellegrinaggio a Roma, si fece (1425) benedettino a Subiaco, ma essendo quivi la disciplina troppo severa, passò al convento di Nostra Donna degli Scozzesi a Vienna,

di cui nel 1446 fu eletto abbate. Nel 1455 diede le dimissioni, per darsi alla compilazione delle sue opere. Il *Senatorium* o *Dialogus hist.* venne pubblicato (Hieron. Pez, *Rer. Austr. Script.*, II, Lipsia 1725, 626 ss). Delle altre opere, al suo tempo molto diffuse, ricordiamo: *Trialogus de militia christiana seu spirituali; Trialogus de gratitudine beneficiorum; Alphabetum divini amoris.* — Enc. It., XXII, 451. — A. Hubl, *Gesch. des Unterrichts im Stift Schotten in Wien*, Wien 1907, p. 15 s. — Hurter, II², col. 945.

25) **M.** di **Zamora**, probabilmente identico (sec. Gillmann) a quel **Martino glossatore** († tra il 1158 e il 1166) che spesso ricorre nelle glosse al *Decretum* di Graziano ed è citato come autorità presso glossatori e canonisti posteriori. È ormai certo, almeno, che *Martinus glossator* è distinto da *Martinus Florentinus* (canonico a Bologna, ancor vivo nel 1233) e anche da *Martinus Hispanus* (fiorito nel periodo 1274-98). — F. Gillmann, in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 108 (1928) 482-536, 118 (1938) 174-222. — Id., *Petrus Brito u. Martinus Zamorensis Glossatoren der Compilatio I*, ivi 120 (1940) 60-64. — A. Sorbelli, *Storia dell'univers. di Bologna*, I (Bologna 1940) 65 s e passim.

26) **M. Anglico.** v. M. di Alnwich.

27) **M.** (*de*) **Filippo**, latinista, sacerdote beneventano, vissuto nel sec. XVIII. Scrisse composizioni in prosa e in versi, dove si dimostra ingegno ordinato e robusto. Nota è una sua operetta in versi latini, nella quale passa in rassegna gli scienziati più o meno illustri del reame di Napoli. Perfetto epigrafista, venne incaricato di dettare iscrizioni per solenni circostanze o da apporre a monumenti. Notevoli, fra queste ultime, sono le iscrizioni sul ponte della Maddalena in Napoli e sui ponti Calore e Santa Maria della Libera a Benevento.

28) **M. Gallo.** v. M. di Fulda.

29) **M. Glossatore.** v. M. di Zamora e M. Gosia.

30) **M. Gosia** (della nobile famiglia bolognese dei *Gosi*), celebre giurista di Bologna († prima del 1166), « copia legum », « legum pagina nulli secundus », glossatore, commentatore di testi giuridici, autore del trattatello *De jure dotium*. Fu particolarmente devoto e caro a Federico Barbarossa e partecipò alla dieta di Roncaglia (1158). Ebbe fama soprattutto come rivale dottrinale di Bulgaro in quanto, si disse, egli e i suoi seguaci (i « gosiani ») oltre lo *jus*, che prevaleva nell'insegnamento teorico della scuola, facevano valere la *aequitas*, che doveva applicarsi in pratica nella legislazione e nella prassi giudiziaria. Quella rivalità fu espressa dalla tradizione con noti tipici episodi, in cui ha gran parte la fantasia. — Enc. It., XXII, 452. — H. Kantorowicz, *Studies in the glossators of the roman law*, Cambridge 1938, passim.

31) **M. Minorita.** v. M. di Fulda.

32) **M. Polono.** v. M. di Troppau.

MARTINON Giovanni (pseud. *Moraines Antonin*), S. J. (1586-1662), n. a Brioude (Auvergne, Francia), gesuita dal 1604, insegnò filosofia per 2 anni e teologia per 20 anni a Bordeaux, dove morì. Lasciò un corso di teologia in 5 tomi (postumi il I e il III), *Disputationes theologicae ... quibus universa theologia scholastica clare, breviter et accurate explicatur*, I (Bordeaux 1644), II (Parigi 1663), III in due parti (Poitiers 1663), IV-V (Bordeaux 1645); *Antijansenius hoc est selectae disputationes de haeresi pelagiana et semipelagiana degue variis statibus naturae humanae et de gratia Christi Salvatoris, in quibus vera de illis doctrina proponitur et Cornelii Jansenii Yprensis falsa dogmata refutantur* (Parigi 1652), opera apparsa sotto lo pseudonimo, dedicata a Luigi XIV; per alcune osservazioni al linguaggio di S. Agostino, fu aspramente criticata dal Norisio. Il Sommergel cita del M. due lettere a Petau e a Labbe. — Hurter, *Nomencl.* III³, col. 949 s. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.* col. 219 s.

MARTINSBERG (*Mons S. Martini, Mons sacer Pannoniae, Pannonhalma*), celebre abbazia benedettina, sorta presso il luogo natale di S. Martino Turonense (v.), non lungi da Raab alle falde del *Sacer mons Pannoniae* in Ungheria (dioc. di Gyor), fondata (994) dal duca Geiza e compita dal suo figlio S. Stefano (v.). Ai suoi abati in un documento del 1001 vengono dal re concessi tutti i diritti e privilegi degli abati di Monte Cassino, mentre il convento viene riccamente dotato. A M. sorse la prima scuola superiore d'Ungheria e n'uscirono non solo missionari e vescovi, ma anche valenti scrittori. Sotto l'abate Matteo (1500-1538) Leone X confermò all'abbazia tutti i privilegi e diritti che godeva fin dal tempo di S. Stefano, dichiarandola esente dall'autorità diocesana. Soppressa da Giuseppe II (1786), venne ricostituita nel 1802. L'abate si fregiava del titolo: *Ordinis S. Benedicti antiquissimi, celeberrimi, regii ac exempti archicoenobii S. Martini ep. et m. de Sacro Monte Pannoniae, partiumque coronae regni Hungariae adnexarum archi-abbas et praesidens perpetuus, inclytarum sedium praesidialium nobilium de Kiset-Nagy-Fus perpetuus supremus comes et collator* (i nobili da lui creati si chiamano *Nobiles praesidiales*, in contrapposto ai *Nobiles regni*). Il suo territorio, che egli governa quale *Abbas nullius jurisdictione quasi episcopali*, comprende le parrocchie di M., Ravazd, Nyalka, Szent-Ivan, Tenyő, Kajar e Esanak nel comitato di Raab; Peterd, Lazi, Barsonyos, Varsany e Bakonybel, nel comitato di Veszprem; Tarkany e Füss, nel comitato di Komorn; Deaky, nel comitato di Pressburg. Oltre a queste 15 parrocchie appartengono al territorio abbaziale 47 filiali. I membri dell'Ordine (comprendenti l'arci abate, i tre abati di Bakonybel, Tihany e Dömölk, preti e alunni), dirigono i ginnasi di Raab, Oedenburg, Gran, Komorn, Güns e Papa, nonchè il liceo superiore o istituto teologico di M. Dopo la sovietizzazione dell'Ungheria (v.), che inferse gravi ferite al magnifico centro religioso pastorale e culturale di M., ci mancano sicure notizie. — Fuxhopfer-Czinár, *Monasteriologia Hung.* I (Pest 1858) 7-157. — Altra bibl. presso Cottineau, II, col. 2184 e Schermann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 993 s.

MARTINUZZI Giorgio, Card. (1482-1551), n. a Karnisac (Croazia), di nobile famiglia croata *Utjesenovich*, conservò il cognome della madre, di famiglia veneziana. Fu prima al servizio d'un signore, poi soldato con Giovanni Szapolyai, governatore di Transilvania, indi re di Ungheria. Entrato tra i Paolini e ordinato sacerdote, fu priore del convento di Czestochowa (Polonia), di Sajolad (Ungheria). Quando re Giovanni, assalito da Ferdinando d'Asburgo, abbandonò l'Ungheria, M. divenne l'organizzatore dei suoi partigiani e capo dell'opposizione a Ferdinando: a lui si deve la conclusione

della pace di Nagyvarad (1538) per la quale l'Ungheria riunita doveva passare a Ferdinando solo dopo la morte di Giovanni. Questa avvenne nel 1540 e M., nominato tutore della regina Isabella e del neonato Giovanni Sigismondo, difese contro Ferdinando la parte ungherese che spettava agli Szapolyai, ricorrendo anche all'aiuto dei Turchi. Nel gioco, i Turchi occupano Buda contro i piani di M. Il quale organizza allora la parte rimastagli e cerca un accordo con Ferdinando contro i Turchi che l'hanno tradito. Il patto con Ferdinando (trattato da Gyalu 29 dicembre 1541) confermò il precedente di Nagyvarad. Allora M. ebbe contro non solo i Turchi ma anche la regina Isabella. Non volendo la lotta, agì diplomaticamente col risultato di svegliare sospetti da ambe le parti. Quando ebbe organizzata la Transilvania, la consegnò al capitano di Ferdinando, il Castaldo marchese di Cassano, dopo averne convinta la regina. Continuò tuttavia a pagare il tributo ai Turchi. Sospettato di tradimento, fu trucidato da Castaldo e Sforza Pallavicino il 17 dicembre 1551. Era stato nominato cardinale da Giulio III appena un mese prima (20 nov.). La notizia giunse a Roma il 14 gennaio e Ferdinando, assolto « ad cautelam », dovette prestare al nunzio Martinengo giuramento « de parendo nostris et Ecclesiae mandatis ». Seguì una lunga indagine. Solo il 14 febbraio 1555 fu data sentenza che il re e gli uccisori non erano incorsi in pene ecclesiastiche. Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, VI, p. 120, n. 4.

MARTIRARI (*Martyrarii*) erano i chierici custodi delle tombe dei Martiri (v.) o delle tombe edificate sul loro sepolcro. Il termine finora è conosciuto solo per la Gallia (Gregorio di Tours, *Hist. Francor.* IV, 11, PL 71, 275; *Miracul.* II, 46, ivi 822; *Testamentum S. Aredii*, ivi 1148; Conc. di Orléans del 533, can. 13 in Mansi, *Concilia*, VIII, 847; *Formula andegavensis* in *Monum. Germ. Hist. Leges*, V, 21). A Roma (*Lib. Pontif.*, ed. Duchesne, I, 171, 190) esiste l'ufficio, ma il nome è sostituito con quello di *custodes martyrum*. Il loro ufficio è considerato quasi un ordine sacro, tra il diaconato e il suddiaconato (cf. Gregorio di Tours, *Miracul.* l. c.: al posto di un M. viene eletto un diacono come custode *aedituus* della chiesa del martire). A Roma i *custodes* dei sepolcri di S. Pietro e S. Paolo si chiamarono anche *cubicularii* (*Liber Pontif.*, l. c., 239). — F.-X. Kraus in *Realencyclop. der christl. Altertum.*, II, 365 e in *Realencyclop. f. protest. Theol.*, XII, 392. — Du Cange-Henschel, *Glossarium med. et inf. latinit.*, V, 292.

MARTIRI, Martirio. — I, *Il nome.* — II, *L'era dei M. Cenni storici.* — III, *Valore apologetico del m.* — IV, *Valore teologico canonico del m.* — V, *Strumenti di m.* — VI, *Culto dei M.*

I Il nome. Il termine μάρτυς nel greco classico vale « testimonio », e si trova già in Esiodo (*Opera*, 369). Si trova nello stesso senso anche nel Nuovo Test. (Mt XVIII 16; Atti VII 57; Rom I 9). Con il cristianesimo quel senso si modifica da quando Gesù affida ai suoi Apostoli la missione di essere i « testimoni » della sua vita e della sua parola: « Voi sarete i testimoni (μάρτυρες) di queste cose » (Lc XXIV 48); « Voi sarete i miei testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e la Samaria, fino alla estremità della terra » (Atti I 8). Scelto un nuovo « testimonio » in sostituzione di Giuda (Atti I 22), gli Apostoli assolsero un tale compito con la loro predicazione (Atti II 32, III 15, V 32; 1 Petr V 1).

Questa testimonianza dell'insegnamento, della vita, della morte e della resurrezione di Gesù doveva essere resa, come Gesù stesso avea predetto (Mt X 17, 18; Mc XIII 9; Lc XXI 12, 13), nella sofferenza e nel dolore. L'uomo che per attestare un fatto, una dottrina o la sua fede, giunge fino ad accettare i tormenti e la morte, è un « testimonio » per eccellenza di quel fatto, di quella dottrina, di quella fede. In questo senso già S. Paolo dà a S. Stefano (v.) il nome di *martire* (Atti XXII 20) e vediamo il termine anche usato in Apoc II 13, in I Tim VI 13. A misura che i testimoni della nuova fede, durante le Persecuzioni (v.), si moltiplicano, la parola « martire » tende sempre più a designare in senso principale il fedele che versa il sangue per la sua fede, mentre il concetto originario e più generico di « testimonianza » rimane soggiacente (talvolta riemerge: cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 20). In tale senso è usata nel 155 nel *Martyr. Polyc.* (XIV, 2; XV, 2; XVI, 2; XVII, 3) e per i martiri di Lione (v.) nel 177 (Eusebio, o. c., V, 1, 26 e 48). Con questi ultimi non vogliono collocarsi, nella stessa lettera dei cristiani di Lione (ivi V, 2, 2–3), « i modesti ed umili confessori » rimasti ancora in vita. Tale distinzione fra « martiri » e semplici « confessori » si accentua in S. Cipriano (*Ep.* XXXVI, 2; LV, 5) e più ancora appresso. Nel secolo IV l'uso generale riserva il termine « martire » a chi di fatto è morto per la fede. S. Girolamo (*Ep.* III, 2: « Aegyptios confessores et voluntate iam martyres ») introduce il desiderio della morte per giustificare il nome di M. dato ai « confessori ».

II. L'era dei M. Cenni storici. Il fenomeno del m. non fu inaspettato e non è provvisorio nella Chiesa: Cristo è *segno di contraddizione* (Lc II 34); ai suoi discepoli, egli, mentre ingiunge di essere testimoni della sua vita e delle sue opere (Giov XV 27; Lc XXIV 46–48; Atti I 8), annuncia che dovranno fornire la testimonianza non solo della parola ma anche delle sofferenze e della morte: saranno traditi dai consanguinei, accusati e tradotti nei tribunali, messi a morte per il suo nome (Mt X 17 s, XXIV 5; Lc XXI 12 ss). In tutti i secoli e in tutti i paesi è documentata la animosità del « mondo » contro il Vangelo e l'eroismo dei discepoli di Cristo che preferiscono la morte al rinnegamento della fede.

Ma qui dobbiamo limitarci a quel periodo dei primi tre secoli che è considerato l'età eroica dei M. e del cristianesimo. Con il loro eroismo la nuova religione nel principio del sec. IV avea compiuto la pacifica conquista del bacino del Mediterraneo, il campo della civiltà greco-romana, superando le dottrine e i culti pagani, e le stesse sanguinose persecuzioni dello Stato pagano.

A) *Cause delle persecuzioni.* Il primo impulso alle Persecuzioni (v.) venne dal popolo. Di fronte ai pagani idolatri, i cristiani, separati e nascosti nelle loro pratiche religiose, fluirono per apparire come atei, adoratori di una testa d'asino, rei dei peggiori misfatti (incesti, assassinii, antropofagia rituale), odiatori del genere umano. Si credette anzi che molti di questi delitti fossero inerenti al nome e alla professione di cristiani (Tacito, *Ann.*, XV, 44; Plinio, *Ep.* X, 96). A Roma e in Ales-

sandria ogni flagello veniva attribuito alla loro nefasta influenza: « se il Tevere straripa (dice TERTULLIANO, *Apol.*, 40, alla fine del secolo II), se il Nilo invade le campagne, se si verificano commozioni atmosferiche o terrestri, se sopravvengono la carestia o la peste, subito risuona il grido: I cristiani al leone! ». L'iscrizione di Aricanda nella Licia mostra come fino alla vigilia dell'editto costantiniano gli abitanti di quei remoti centri agricoli poteano rivolgersi agli « augusti cesari » « per chiedere che i cristiani, da lungo tempo e tuttora ribelli, siano alla fine soppressi e non offendano più con le loro assurde novità il rispetto dovuto agli dei... costringendoli a praticare il culto di essi ».

Gli imperatori dei primi due secoli — a prescindere da Nerone che colpì i cristiani per sviare da sè il sospetto dell'incendio di Roma, persuaso in pari tempo di fare cosa gradita al popolo — esercitarono sulle tendenze del popolo un'azione moderatrice, anche mentre perseguitarono i cristiani. Il rescritto di Traiano, che segnò la norma di condotta anche pei suoi successori, diceva: « Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt.., sine auctore vero propositi libelli (in) nullo crimine locum habere debent ». Anche più esplicito è Adriano nel rescritto a Minucio Fondano (c. 125) contro i calunniatori.

Ma il cristianesimo non era come una qualsiasi delle religioni antiche, che potevano convivere insieme pacificamente: un devoto d'Iside non pensava di essere malvisto da Giove Capitolino. Il cristianesimo era di un esclusivismo assoluto che negava la legittimità di tutti gli altri culti: il Dio dei cristiani, come quello d'Israele, non era un Dio fra i tanti, ma era il solo Dio, il Dio di tutto il mondo, il creatore dell'universo, il legislatore e il giudice dell'intera umanità. Per il cristiano ogni culto diverso dal suo era empietà, compreso quel culto di Roma e dell'imperatore con il quale Augusto avea creduto di poter cementare e tener salda la compagine dell'impero.

Questo principio teorico di dissidio fra la nuova religione e la cultura pagana, entrò in azione e determinò una crisi acuta nel sec. III. Se in antecedenza l'impero come tale era stato tollerante, allora gli imperatori più zelanti, specialmente Decio e Valeriano, presero un atteggiamento risoluto e si proposero l'estirpazione del cristianesimo ad ogni costo. Allora fu lo stesso Stato a prendere l'iniziativa delle persecuzioni. Da Roma furono inviati editti ai governatori con norme precise sulle misure da prendere, le persone da ricercare, le interdizioni da formulare, le pene da applicare. Si sa che la vittoria finale fu dei perseguitati e dei M.

B) *Legislazione.* Assai dibattuta è la questione circa la base giuridica o la norma legale alla quale gli imperatori si attennero nel perseguitare i cristiani (almeno nei primi due secoli, poichè solo nel terzo secolo si ebbero le persecuzioni per editto). Le opinioni emesse su questo punto si possono ridurre a tre. 1) La prima (LE BLANT) sostiene che i cristiani erano perseguitati e condannati in base alle leggi comuni: i delitti di cui venivano accusati li facevano apparire come associazioni a delinquere o, come altri (NEUMANN, SCHÜRER) spiegano, il rifiuto di bruciare incensi e di onorare gli imperatori come dei li faceva rei comuni di sacrilegio e di lesa maestà. 2) Il secondo sistema (ALLARD e la scuola francese), invocando gli *Atti dei M.* e gli apologisti (specialmente Tertulliano, cf. *Apol.*, 2), ammette che i cristiani venissero condannati come tali, per il solo nome di cristiani, in base ad una legge di eccezione emanata molto probabilmente da Nerone, in vigore fino alla legislazione più severa del III secolo. 3) La terza opinione (MOMMSEN), notando che non si può dare una sufficiente dimostrazione di tal legge d'eccezione, fa rientrare la persecuzione contro i cristiani in un semplice procedimento di polizia, nel *jus coërcendi*, che era un potere arbitrario molto esteso di cui i magistrati romani disponevano per il mantenimento dell'ordine e per tutelare il carattere nazionale della religione. Di fatto leggi speciali contro i cristiani nei processi non vengono mai invocate.

C) *I M. dei primi tre secoli.* I primi, STEFANO (v.) e GIACOMO (v.) ricordati già nelle fonti bibliche (Atti VII 58, XII 1, 2), furono vittime della persecuzione giudaica che perdurò anche quando l'autonomia della nazione fu distrutta (a. 70). Il più gran numero dei M. fu dato dalle aspre persecuzioni mosse dall'impero romano. Queste, iniziate da Nerone (a. 64) per sviare da sè l'accusa dell'incendio di Roma (TACITO, *Ann.*, XV, 44), si protrassero fino al 313 (v. COSTANTINO), con intervalli di relativa pace, per anni 130. Già da S. Agostino il numero delle persecuzioni si fissa a 10; ma questa indicazione ha un puro valore didattico. Col gran numero dei fedeli che finirono fra i supplizi orribili descritti da Tacito (ivi), furono travolti tra i primi anche gli apostoli Pietro e Paolo. Sotto Domiziano (81–96), poi, scoperti per il rifiuto di pagare il didramma, non pochi, anche dell'aristocrazia (Flavio Clemente, Acilio Glabrione, Flavia Domitilla), furono condannati a morte o all'esilio. Con la nuova procedura inaugurata da Traiano (98-117), perirono tra gli altri Ignazio di Antiochia, Simeone vescovo di Gerusalemme, Domitilla la Giovane, Nereo ed Achilleo. Incontrarono la morte sotto Marco Aurelio (161-180) i M. di Lione, Felicita coi sette figlioli, Giustino, Cecilia e Valeriano. Sotto Settimio Severo (193-211) furono colpiti specialmente i cristiani dell'Africa (Perpetua e Felicita, Leonida padre di Origene, Potamiena e sua madre Marcella) e probabilmente Ireneo nella Gallia. Sotto Massimino Trace (235-238) ebbe, fra gli altri, la morte il papa Ponziano.

Si apre con Decio (249-251) il metodo più raffinato e più atroce della persecuzione per editto, in forza del quale la professione cristiana è proibita ed è imposto l'obbligo di professare la religione romana. Fra le molte vittime vi furono il papa Fabiano, i persiani Abdon e Sennen, Babila di Antiochia, Felice di Nola. L'editto mirava innanzi tutto ad intimidire e a fare degli apostati; di fatto si ebbero non pochi casi di caduta nell'idolatria (v. LAPSI). Simili editti furono rinnovati nel 257 e 258 da Valeriano (253-259). Fra i M. innumerevoli vi furono allora i papi Stefano e Sisto, il diacono Lorenzo, Pancrazio, Tarcisio, Ippolito, Cipriano di Cartagine. Ancora un editto sembra essere stato emanato, poco avanti la sua morte, da Aureliano (270–275), prima benevolo ai cristiani. Il più terribile fu quello con cui Diocleziano (284–305) scatenò nel 303 l'ultima e più grande persecuzione, che mirava allo sterminio dei cristiani. Gli editti si succedevano senza tregua; due ne seguirono nello stesso anno 303. « Fu, dice EUSEBIO, un uragano

indicibile » e il sangue corse a rivi, specialmente in Oriente (si ricordano i' M. Antimo vescovo di Nicomedia, Dorotea, Gorgonio, Pantaleone della corte imperiale, Cosma e Damiano nella Cilicia, Agnese, Anastasia, i Quattro Coronati a Roma). Finalmente, dopo varie fasi, venne l'editto costantiniano di libertà (313).

D) *I supplizi e strumenti di m.* La tortura dalla fine del sec. II fu usata nel processo per strappare ai M. l'abiura della propria fede; comprendeva la flagellazione, lo stiramento del corpo sul cavalletto, la lacerazione delle membra con unghie di ferro, l'applicazione del ferro rovente e delle torce infiammate...

Le pene andavano da quelle inflitte senza spargimento di sangue a quelle destinate a produrre morte atroce. Tra le prime erano la confisca dei beni, l'esonero dalle funzioni dello Stato, la degradazione militare, il bando, i lavori forzati nelle miniere, dopo la flagellazione e il marchio di riconoscimento impresso sulla fronte. Eusebio (*De mart. Pal.*) ci dice come i condannati alle miniere di Phaenos erano riusciti a crearsi ivi una piccola chiesa e come, scoperti, altri furono dispersi, altri decapitati o arsi sul rogo. Facile era il passaggio ai supplizi estremi. Benchè di questi ultimi vi fossero specie differenti secondo la gravità dei casi e la condizione delle persone, tali differenze per i cristiani non tardarono a sparire per lasciar luogo soltanto agli interventi più gravi: « ci tagliano la testa, dice S. Giustino (*Dial.*, 110; cf. Tertulliano, *Apol.*, 31), ci configgono in croce, ci espongono alle bestie, ci tormentano con le catene, col fuoco, con i supplizi più orribili ».

Certo è che nelle *Passiones* entra non rare volte la leggenda ad accendere le truculente fantasie dei carnefici; ma già nelle indiscutibili relazioni di testimoni oculari o degni di fede (entro i cui limiti restringiamo queste righe) c'è tutto quanto serve a confermare quanto la macabra fantasia dei torturatori avrebbe trovato nel decorrere del tempo in varietà di modi e di strumenti di supplizio. I primi decenni delle persecuzioni anticipano già la raffinatezza escogitata in seguito su più vasta scala da carnefici e da giudici.

Innanzi a tutti si presentano i cristiani sui quali Nerone rovescia l'accusa di essere stati gli incendiatori di Roma. Tacito parla dapprima di stragi, senza darne particolari, ma subito soggiunge: « Agli strazi si aggiunsero i sarcasmi; uomini vestiti con pelli di belve morirono dilaniati dai cani, o furono attaccati alle croci, o destinati a essere bruciati e, quando cadde la sera, furono accesi come fanali notturni ». Quelli che in antecedenza sono detti da Tacito « colpiti », si possono pensare giustiziati con la « spada ». Così questo strumento di morte (*spada, scure, ferro*) apre la serie, e rimarrà in tutti i tempi facile protagonista fra tutti gli strumenti di m. ideati dai persecutori. (È da rilevarsi, a questo proposito, il tipico procedere della grande maggioranza dei racconti, più o meno leggendari: la spada interviene quasi sempre a coronare una serie di supplizi, ciascuno dei quali sarebbe stato più che sufficiente a spegnere un'umana esistenza).

Tacito ed altri storici contemporanei accennano ad altri supplizi inflitti agli accusati da Nerone, tra cui la *venatio* o esposizione alle belve, attuata con speciali raffinatezze: alcuni furono vestiti di pelli d'animale e così furono presentati a torme di cani, che ne fecero scempio, altri, legati a dei pali o su croci, furono parimenti offerti ai denti di furiosi mastini. S. Clemente Romano, facendo allusione sempre agli stessi M., cita delle donne, le Danaidi e le Dirci, che, avendo sofferto terribili e mostruose indegnità, conseguirono il loro fine. Si richiamano qui i « quadri plastici » così gustati dai Romani, nei quali i personaggi dovevano realisticamente sottoporsi alle infamie dei miti; il personaggio di Issione, per es., doveva essere arrotato, quello di Icaro doveva precipitare e squarciarsi al suolo, quello di Ercole perire nelle fiamme, quello di Atti venire sbranato, ecc. Le « Danaidi » e le « Dirci » di Clemente, sono le cristiane esposte ai cani affamati, come furono, nella favola, i tipi da esse rappresentati. Molto probabilmente il maestro di Nerone, Seneca, ricordava quelle giornate inumane, quando più tardi accenna a Lucilio « il *ferro* e le *catene*, e la moltitudine delle *belve* che si cibavano di interiora umane; la *prigione*, le *croci*, i *cavalletti*, gli *uncini*, il *palo confiecato nel tronco della vittima* e uscente dalla sua testa, le *membra squarciate*, le *tuniche intonacate e tessute di materia infiammabile* » (Ep. XIV). E altrove (Ep. LXXVIII), Seneca incoraggia lo stesso Lucilio a sopportare i suoi mali, dicendo: « Che cosa è questo in paragone delle *fiamme* e del *cavalletto*, delle *lame infocate* e dei *ferri ficcati nelle ferite* appena rimarginate per rinnovarle e approfondirle? fra questi dolori, qualcuno non emise un gemito ». Sempre lo stesso Seneca parla di *croci* e di confitti su di esse col capo all'ingiù: sarà il supplizio di San Pietro.

A San Paolo, cittadino romano, era riservata la spada. Sotto Domiziano l'apostolo Giovanni subisce la prova dell'*olio bollente* (immersione), dalla quale esce illeso.

Sotto Traiano, gli Atti di S. Clemente papa parlano di duemila cristiani trovati da lui in una città del Chersoneso (dove egli era stato relegato) da molto tempo condannati all'*estrazione del marmo*; ed egli li consolò e li incoraggiò. Anche la *relegazione* è strumento di m.: essa faceva perdere i diritti civili, gli averi, la patria, ed era principio di sevizie. La condanna *ad metalla* (alle miniere) prenderà proporzioni rilevantissime e sottoporrà moltitudini di cristiani ai lavori forzati sorvegliati da aguzzini ferocissimi. Sempre sotto Traiano, S. Simeone, vescovo di Gerusalemme, è da prima « torturato », quindi messo in croce. La *tortura* campeggia nella storia dei M. per l'immensa molteplicità dei modi con cui viene esercitata. Non sempre pone fine al m. S. Ignazio vescovo di Antiochia è inviato a Roma per essere gittato alle fiere: designazione di condanna che non esclude la possibilità di altri supplizi: Ignazio stesso scrive di sè che « sotto il taglio della spada come in mezzo alle belve sarebbe sempre rimasto vicino a Dio ». Ignazio, come due dei suoi compagni, Zosimo e Rufo, furono macerati dai denti delle belve.

Sotto Adriano la vergine umbra Serapia subisce un m. mostruoso: è condannata, come altre, « *ad lenonem* — come dice Tertulliano — potius quam ad leonem ». Ma allo stesso modo di Agnese, Serapia viene prodigiosamente liberata dalla vergogna e muore decapitata. Il supplizio del *fuoco* (usato dai padroni con gli schiavi) è comminato ai coniugi Espero e Zoe e a due loro figliuoli. Sinforosa è *precipitata nell'acqua* dell'Aniene con una

pietra legata al collo. In altrettanti diversi modi furono fatti morire i suoi sette figliuoli. Policarpo vescovo di Smirne fu condannato al *rogo;* non volle essere inchiodato al palo, che ne occupava il centro, ma solo legato. Le fiamme non lo consumavano, così che il « confector » dovette dargli un colpo di pugnale.

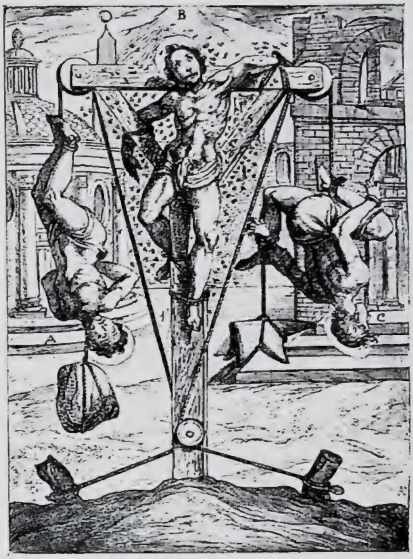
Sotto Marco Aurelio, il vescovo di Antiochia Teofilo scrive che « i cristiani sono stati perseguitati fino ad oggi e lo sono ancora; di loro, i più pii, sono continuamente presi a sassate e talvolta uccisi, e anche oggi non si cessa di batterli crudelmente con le verghe ». È la *lapidazione*: ne è prototipo il m. di S. Stefano a Gerusalemme. Tipico esempio di progressiva applicazione di tormenti (e di uso crudele di vari strumenti) è quello presentato negli Atti dei martiri di Lione. Al diacono Santo furono poste *lame ardenti* sulle parti più delicate del corpo, così da fargli perdere la sembianza umana. Rimasta vana la prova, coi suoi compagni fu posto in *carcere*. Il carcere è un supplizio non rare volte mortale: c'era la custodia « libera » o « privata », per cui i prigionieri si davano in custodia a semplici cittadini; la « custodia pubblica » invece era per delitti gravi. Consisteva in una segreta senz'aria, senza luce, dove il prigioniero giaceva con « ceppi » posti ai piedi e serrati fino « al quinto buco ». Si aggiungeva a questo, quasi sempre, la crudeltà dei carcerieri che torturavano fino alla morte. Il diacono Santo e il neofito Maturo, tolti dal carcere, furono condotti alle « venationes ». Dopo avere sfilato dinanzi ai carnefici armati di fruste, furono fatte loro subire diverse torture; esposti alle belve, queste ne trascinarono i corpi sulla sabbia, poi, ripresi, furono messi a sedere su una *sedia arroventata*, e alla fine fu loro tagliata la gola. La sedia arroventata fu destinata anche ad Attalo. La vergine Blandina sofferse le belve, la *graticola rovente* (ricordare S. Lorenzo), « fu chiusa in una rete » e portata al toro che con le corna la lanciò in aria più volte; poi fu sgozzata. Altro episodio della stessa epoca è il m. dei santi lionesi Epipodio, decapitato, ed Alessandro, crocifisso.

Negli atti di S. Cecilia (in cui si dice del m. del cancelliere Massimo, ucciso dai colpi di un *flagello* che aveva alle corde *palle di piombo*: *plumbatae*), si afferma che S. Cecilia venne condannata a una di quelle esecuzioni dette *a domicilio*, che nelle storie dell'impero ricorrono con una certa frequenza. Il prefetto comanda che Cecilia venga rinchiusa nella sala del bagno caldo in casa sua, acceso il più possibile, e che venga a poco a poco soffocata dal vapore bollente emesso tra gli spiragli del calorifero. Cecilia, al contrario di Ottavia moglie di Nerone e di Fausta imperatrice che morirono a questo modo, non morì. Ci vollero tre colpi di spada per dissanguarla, spegnendola dopo tre giorni. Sotto Commodo, San Giulio è fatto morire a colpi di *verghe:* supplizio che moltissime volte precede, nelle Passioni dei martiri, il colpo definitivo della scure Sotto Severo, la vergine Potamiena venne immersa lentamente in una caldaia di *bitume infiammato* e fatta morire dopo lenta agonia. Negli atti di Felicita e Perpetua si ripetono sostanzialmente i supplizi « ad bestias », con particolari pieni di alta drammaticità. Sotto Alessandro, il pontefice Callisto viene gettato da una finestra in un pozzo, e affogato. Sotto Filippo, ad Alessandria al vecchio Metra si ficcano canne appuntite nel viso e negli occhi e poi viene lapidato; una donna, Quinta, tenuta pei piedi vien trascinata sul lastricato della città, poi uccisa a pietrate; la vergine Apollonia venne percossa alle mascelle, indi buttata nel fuoco. Sotto Decio, Saturnino e attaccato e trascinato da un toro sui gradini di un tempio dove si spacca il capo. San Cipriano parla dei tormenti inflitti a Paolo, Fortunio, Basso . . .: si lacerò il loro corpo con *unghie di ferro*, dilaniando le viscere, rinnovando le ferite, torturando non più le membra ma le piaghe vive. Sotto lo stesso imperatore, Epimaco e Alessandro furono immersi in *calce viva* e così consumati; Ischirione fu trapassato nelle viscere da uno *spiedo*, Pionio inchiodato al palo e poi posto sul rogo, Andrea e Paolo legati ai piedi trascinati e schiacciati sotto le pietre, Carpo e Papilo lacerati con *pettini di ferro* e bruciati vivi, Nestore crocifisso.

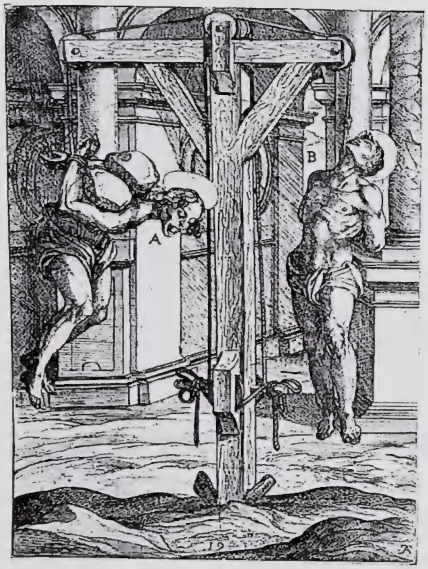
Questi tipi principali di m. si ripeteranno con poche varianti, trovando sempre inesausta variazione di virtù nel M. Sotto l'aspetto iconografico, si cominciò a rappresentare gli strumenti di m. solo dopo cessate le persecuzioni. Non pare che in queste raffigurazioni la fantasia dell'artista sia stata superiore a quella dei carnefici. Tra le varie rappresentazioni oltre all'iconografia dei singoli M., ricorderemo la notissima serie del Pomarancio in S. Stefano Rotondo a Roma, e — perchè ricca di suggestiva nota folcloristica — quella dello scultore in legno Andrea Fantoni nelle sacristie di Alzano Maggiore (Bergamo), v. illustrazioni.

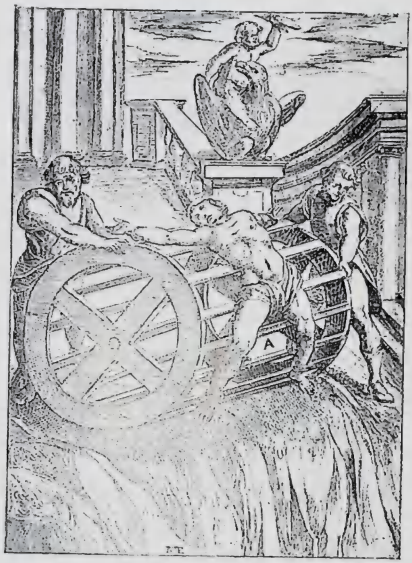
E) *Il numero dei M.* A partire dal sec. XVII (Dodwell) alcuni storici hanno tentato di ridurre a minime proporzioni i M. delle persecuzioni romane, o abbassando il numero delle vittime, o negando che siano state colpite *in odium fidei* (Mommsen, Harnack, Max Conrat). Circa il *numero dei M.* dei primi 3 secoli non siamo in grado di fare una cifra sicuramente approssimata.

Alcuni esagerano in eccesso, altri in difetto. I pochi documenti rimasti troppo spesso si limitano a ricordare nominatamente qualche martire, aggiungendo poi: « e molti altri ». Questa frase è talmente incerta che, se non viene suffragata da conteggi più circostanziati, è praticamente senza valore agli effetti di un censimento di M. Si può affermare che sino a Decio le persecuzioni avevano sacrificato poche decine di eroi, mentre sotto gli imperatori seguenti avvennero vere ecatombi in massa: si parla, ad es. di 30, 40, 60, 100 persone uccise in un sol giorno, di « un intero villaggio con donne e bambini » arso perchè i suoi abitanti eran tutti cristiani. Egitto, Palestina, Africa settentrionale, Arabia sono teatro di uccisioni in massa, ci assicura Eusebio, che peraltro solo raramente riferisce il numero esatto delle vittime, preferendo nominar quelle più singolari per la loro età o per le circostanze della tortura, aggiungendo frasi generiche per gli altri. Pur restando estremamente incerto il numero delle vittime, affermare con il Grégoire che nei primi due secoli furono poche centinaia e che nella persecuzione di Diocleziano furono non più di 3.000, ci sembra infondato e un poco temerario. Cf. E. DE MOREAU, *Le nombre de martyrs des persécutions romaines*, in *Nouv. Rev. théol.*, 73 (1951) 812-32 e in *Acad. roy. de Belgique. Bullet. de la cl. des lettres et des sc. mor.*

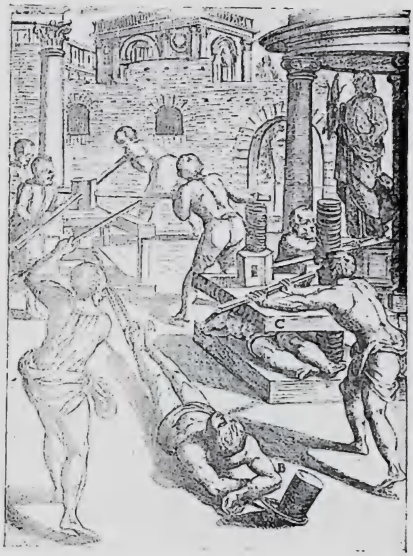


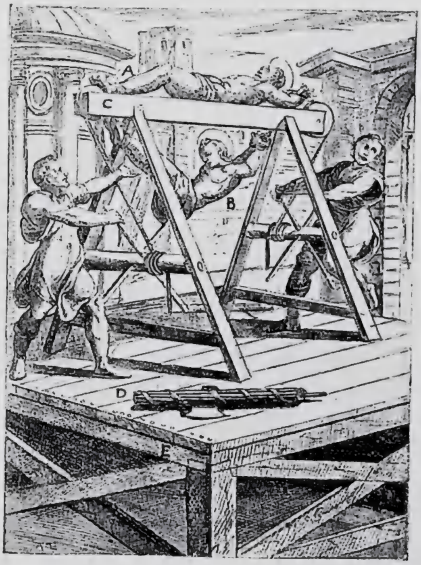
Diversi modi di sospensione e di crocifissione. Notare la sospensione per i capelli (fig. 1, F) e per i pollici delle mani (fig. 3, A). Da Ant. Gallonio, *De SS. Martyrum cruciatibus*, Parisiis 1659, p. 19, 21, 23, 25.





Sospensione per le mani legate a tergo e con l'uncino (fig. 1). Supplizi della ruota (fig. 2-4). Nella fig. 2 il martire legato alla ruota è precipitato in un dirupo. Dall'*op. cit.*, p. 27, 39, 41, 43.





Stiramento (fig. 1 e 4) e schiacciamento col torchio (fig. 1). Lancio su spuntoni acuti (fig. 2). Supplizio del cavalletto (fig. 3). Dall' *op. cit.*, p. 45, 47, 77, 105.

Vari modi di battiture (fig. 1-3). Percussione con pietre (fig. 3, B, C). Schiacciamento tra due massi (fig. 3, D). Dilacerazioni con uncini, tenaglie, pettini di ferro (fig. 4). Dall'*op. cit.*, p. 107, 109, 111, 123.

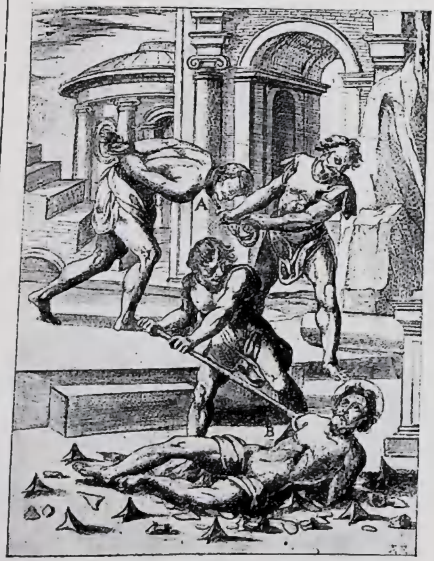
Ustioni (fig. 1). Il martire è avvoltolato tra cocci taglienti (fig. 2, B), investito di calce viva, olio o pece bollente (fig. 2, A), abbruciato sulla craticola (fig. 3), immerso in olio di piombo fuso o di olio bollente (fig. 4). Dall' *op. cit.*, p. 133, 135, 149, 151.

Abbruciamento in una pentola (fig. 1, A), in un toro di bronzo incandescente (fig. 1, B), sulla craticola (fig. 1, C). Altri modi di ustione (fig. 2-4). Nella fig. 3, C sulle mani del martire si brucia l'incenso agli idoli. Dall' *op. cit.*, p. 153, 155, 167, 169.

Trafissioni (fig. 1, B, D), resezione di membra con soure (fig. 1, C), con sega (fig. 3, B, C), spaccamento del cranio (fig. 1, F), decapitazione (fig. 1, E), percussione (fig. 3, A). Il martire è torturato con trivelle, chiodi, pugnali (fig. 2). Gli si strappano la lingua, i denti, le mammelle (fig. 4). Dall' *op. cit.*, p. 229, 231, 233, 255.

Scorticamento (fig. 1, A; 2), taglio del piede, frattura delle ginocchia, sfregio del viso (fig. 1). Trafissione e sventramento (fig. 3). Squartamento (fig. 4, A). Aghi sotto le unghie (fig. 4, B).
Dall'*op. cit.* 237, 239, 241, 243.

In pasto alle fiere, ai cani famelici e furiosi (fig. 1). Il martire viene trascinato in luoghi sassosi da carnefici o da cavalli (fig. 2), interrato fino al collo (fig. 3), precipitato dall'alto (fig. 4, A), o tuffato in fornaci di calce (fig. 4, B). Dall'*op. cit.*, 245, 247, 249, 251.



Affogamento in fiume, mare o pozzo (fig. 1-2): nella cassa di piombo si mettono vipere, galli, scimmie, cani (fig. 2). Il martire viene trascinato per la città, e voltolato tra punte spine, aculei (fig. 3). È condannato ai lavori forzati (fig. 4). Dall'*op. cit.*, p. 253, 255, 257, 259.

V. Jrminger: La martire. Copenhagen.

P. Delaroche. La martire. Milano.

Carlo Fontana: Martiri. (Studio).

Guglielmo Bouguereau: L'apoteosi del martirio. (Parigi, Lussemburgo).

et polit., 38 (1952) 62-70, polemizza contro H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1950, e *Nouvelles observations sur le nombre des martyrs*, in *Acad. roy. de Belg.* l. c., 38 (1952) 37-61.

Dopo la pace di Costantino (313) i M. non cessarono nella Chiesa. Si ricordano nei secc. IV-VII, le persecuzioni persiana (sotto Sapore II), donatista, ariana, vandalica; nei secc. VIII ss, le persecuzioni musulmane che fecero innumerevoli vittime dal convertito Abo (Tiflis, 799) fino ai 40.000 maroniti massacrati nel Libano (1860) e al clero armeno che fu decimato; nei secc. XVI-XVII le persecuzioni dei protestanti, dei luterani, dei calvinisti (Svizzera, Francia, Ungheria), degli anglicani (Inghilterra); le persecuzioni orientali degli scismatici (specialmente contro la Polonia), dei bolscevichi contro i cattolici Georgiani, Ucraini, contro tutti i cattolici delle regioni dominate dalla Russia comunista.... Si ricordano ancora i M. della Rivoluzione francese, della Spagna comunista, del Messico, i M. delle missioni (Cina, Corea, Giappone, Indocina, India, Abissinia, Africa Centrale, America, Oceania). Nel 1950 fu canonizzata la martire della purezza Maria Goretti († 1902). A questi eroi della fede generosa rese testimonianza Gesù quando disse: « La mia Chiesa non perirà », poichè essi sono il segno, il frutto e il pegno della presenza vivifica di Gesù e dello Spirito Santo nella comunità cristiana, semenza di nuovi cristiani e di nuovo, sempre più puro, cristianesimo.

III. Valore apologetico della testimonianza dei M. Partendo dal significato etimologico che sopra abbiamo spiegato, l'Allard (*Dix leçons*, IX) vede il valore apologetico del martirio nella testimonianza come tale resa dai M. ai fatti evangelici (diceva Pascal: « Io credo volentieri le storie i cui testimoni si fanno uccidere »). Infatti i primi di essi, secondo lo storico francese, avevano conosciuto Gesù ed avevano assistito ai fatti testimoniati, « gli altri aveano conosciuto il fatto cristiano da una tradizione viva, per alcuni vicinissima ancora alle origini, e di cui tutti hanno potuto contare e verificare gli anelli intermedi ». Gli effetti morali della loro costanza, espressione della loro fede sincera, si riflettono nelle impressioni salutari esercitate negli spettatori (spesso determinano la conversione di soldati, carcerieri, ecc.). Invero i M. hanno attestato il Cristo esistente e vivente nel loro cuore come il supremo principio e il supremo ideale di verità e di bontà, preferendo il morire allo staccarsi da lui. Con la loro rassegnazione, dolcezza, coraggio e serenità si dimostrano pieni di amore e di speranza certa di andare verso quel principio eterno di ogni vero e di ogni bene da cui sono animati e sostenuti. Tutti coloro che, rinnegando il proprio egoismo, vivono secondo le norme cristiane di giustizia e di amore, rendono una qualche testimonianza al Cristo, che ovviamente è la massima quando è resa col supremo dei rinnegamenti, quello della vita. E il m. l'appello più energico a tutti gli uomini per attrarli verso il grande ideale cristiano.

Più comunemente, dagli apologisti la costanza dei M. è riguardata non solo come un'attestazione eroica della loro fede e quindi suggestivo motivo di credibilità storica della fede stessa, ma anche come motivo di credibilità divina di quella fede poichè vedono nel m. un miracolo di ordine morale. In tutti i trattati di teologia fondamentale (v. Apologetica) si afferma che il m. è una prova in favore della verità e divina origine della rivelazione cristiana. Si può invertire l'enunciato di S. Agostino: non solo *martyrem facit causa*, ma anche *martyr facit causam*. In che senso?

A) Poichè meritano fede le storie i cui testimoni si fanno uccidere, la storia evangelica si trova accreditata dalla testimonianza degli apostoli, degli evangelisti, dei discepoli, dei primi cristiani, che hanno testificato col proprio sangue ciò che hanno visto coi loro occhi, udito colle loro orecchie, toccato colle loro mani (I Giov I 1 ss), cioè le parole e i fatti di Cristo, specialmente la sua Risurrezione (Atti I 22, II 32, IV 33..). Peraltro il martirio, considerato così, non costituisce una prova nuova a sè stante della divina origine della rivelazione cristiana, ma soltanto un elemento comprovante la storicità delle fonti cristiane.

B) L'argomento apologetico tratto dal m. procede così: « Se Dio ha sostenuto con un suo aiuto speciale gli uomini che subivano i tormenti e la morte per la verità della religione cattolica, con questo miracolo ha attestato la verità e quindi la divina origine di quella religione ». Ora si può provare che Dio ha sostenuto con aiuto soprannaturale i M. della religione cattolica. È certo che ogni caso di vero m. suppone un intervento soprannaturale di Dio (la grazia); ma per sè questo intervento non è miracolo utilizzabile in apologetica in quanto non è sensibile ed è conoscibile soltanto mediante la fede. Il vero miracolo, che fonda una vera prova apologetica, è la costanza dei M. cristiani. Questa, considerate tutte le circostanze, *è un miracolo di ordine morale* e suppone perciò uno speciale straordinario intervento di Dio. Infatti, tenuto conto *del numero dei M.* (di ogni tempo, età, sesso, condizione sociale), *delle sofferenze* dei M. (sofferenze morali per la perdita dei diritti civili, dei beni, dell'onore, della famiglia; sofferenze fisiche procurate coi più raffinati supplizi), *della meravigliosa eroica costanza* dei M. (animo sereno, mansueto, risposte sapienti e sobrie, umiltà e confidenza in Dio, nessun segno di ira o di impazienza, non odio ma amore per gli stessi tiranni), non si può negare di essere di fronte ad un fenomeno che trascende tutte le leggi della storia.

IV. Valore teologico del m. Il m. è la volontaria accettazione e paziente sopportazione di una pena mortale, inflitta da altri, per la causa di Cristo (per la fede, per una virtù cristiana).

A) Tre elementi costituiscono il m.: *a*) deve essere inflitta, dall'esterno, tale pena cui di per sè naturalmente segua la morte, anche se la morte non segua immediatamente o un miracolo la impedisca; *b*) la pena deve essere inflitta « in odium fidei », in modo che si subisca la pena per la persona di Cristo, per la religione di Cristo, per una virtù cristiana, secondo l'asserto cit.: « martyres non facit poena, sed causa » (cf S. Agostino, *In ps. 34*, sermo II, n. 13; PL 36, 340); *c*) la pena deve essere sopportata pazientemente; il soggetto deve accettare la pena volontariamente (di volontà almeno abituale) e senza resistenza (che peraltro sarebbe lecita); perciò chi muore combattendo in una guerra santa non è martire nel vero senso.

B) Copiosa casistica è nata intorno a queste tre condizioni del m.: cf. S. Tommaso, *S. Theol.* II^{a}-II^{ae}. q. CXXIV; R. Hedde in *Dict. de Théol. cath.*,

X, col. 220-254, con altre referenze. Le prime due condizioni costituiscono il *m. oggettivo*, sufficiente perchè i bambini e i mentecatti possano considerarsi martiri. Per gli adulti si richiede anche il terzo elemento (*m. soggettivo*), che implica la fede e almeno l'attrizione degli eventuali peccati commessi e pone il m. tra gli atti insigni della virtù della FORTEZZA (v.).

Se il m. sia espressione di carità perfetta e quindi supponga sempre la carità perfetta, è discusso tra i teologi, benchè tutti siano d'accordo nel dire che il m. è, tra le opere esterne, la testimonianza più grande dell'amore: «majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis» (Giov XV 13). Lo stesso S. TOMMASO, che in un luogo (*S. Theol.* III, q. 66, a. 12, ad 2) sembra esigere la carità perfetta, altrove (ivi, q. 87, a. 1, ad 2) richiede soltanto l'attrizione. HUGON risolve la questione dicendo che il m. può essere qualche volta senza la carità antecedente, ma si congiunge sempre colla carità concomitante (*Theol. dogmatica* III, *De sacramentis. De baptismo*, q. 1, a. 4, Parigi 1931, p. 196). Altri sembrano ammettere potersi dare casi (rari) di m. colla sola carità conseguente.

C) Il m. non è nè SACRIFICIO (v.), nè SACRAMENTO (v.), ma può supplire il BATTESIMO (v.) quanto alla remissione della colpa e della pena sia negli adulti che negli uomini privi di ragione (*baptismus sanguinis*). Inoltre rimette i peccati personali nei battezzati, aumenta la grazia nei giustificati. Questa efficacia è provata: — *a*) *dalla promessa di Cristo*: «Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo... Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam» (Mt X 32 ss; cf. Giov XII 25, XV 13); — *b*) *dai Padri* (cf. TERTULLIANO, *De baptismo*, 16, PL 1, 1217; CIPRIANO, *Epist. 73 ad Fabrianum*, 21 s, PL 3, 1168; AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIII, 7, PL 41, 381; ID.: «Iniuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari», *Sermo 159*, 1, PL 38, 868; principio ripetuto da INNOCENZO III nelle decretali, *In III decret.* tit. 41, c. 6, § 2; CIRILLO GEROSOL., *Catech.* III, 10, PG 33, 439; S. GIOV. CRISOSTOMO, *Homil. in mart. Lucianum*, 2, PG 50, 522 ss; LEONE M. e S. BERNARDO nei discorsi per la festa dei SS. Innocenti, ecc.); — *c*) *dalla prassi della Chiesa* che onora come Santi anche coloro che sono morti per la fede prima di ricevere il battesimo (come i SS. Innocenti); — *d*) *dai teologi*, i quali, tranne pochissime eccezioni per i bambini (Giacomo de Vitry, Alessandro di Hales), ammettono che per il m. viene rimessa qualsiasi colpa e pena. Cf. S. TOMMASO, *In IV Sent.*, dist. IV, q. 3, sol. 3, ad 1.

La ragione intima di questa efficacia del m. va ricercata nella oggettiva assimilazione del martire a Cristo paziente e morente; alla quale assimilazione, in forza di uno speciale privilegio rivelato da Dio, è legata la grazia della giustificazione (prima grazia nel peccatore, seconda grazia nel giusto) *quasi ex opere operato*. In altre parole, il m., indipendentemente dal merito personale del martire, conferisce o aumenta la grazia quasi come la recezione dei sacramenti (battesimo e penitenza), ma non è, come, sono invece i sacramenti, causa strumentale della grazia, bensì semplice condizione. Il m. non è dunque sacramento (del resto, non è *istituito* da Cristo *per* conferire la grazia), ma non è neanche sacrificio in senso proprio perchè i M. non sono stati costituiti da Dio nè come vittime nè come ministri per offrire se stessi in sacrificio cruento. È chiaro tuttavia che nell'atteggiamento sopra chiamato m. soggettivo, si trova almeno il voto implicito del battesimo e, nei battezzati peccatori, della confessione (infatti all'uomo non battezzato, in pericolo di morte, incombe il *precetto* di ricevere il battesimo, e al peccatore battezzato quello di confessarsi o, se non può, di fare l'atto di contrizione perfetta: precetti che discendono dal volere di Cristo e che il martire certo accoglie con proposito almeno implicito nella sua dedizione alla causa di Cristo). D'altra parte, in chi è pronto a dare la vita per Cristo in mezzo ai tormenti, difficilmente mancherà l'atto di carità perfetta, per cui generalmente il m. è un atto «a caritate imperatus». E possiamo, col BILLOT (*De sacramentis*, I, Roma 1932, p. 241) piamente credere che Dio non permetterà ch ci sia un vero m. senza le disposizioni necessarie perchè dia all'anima i suoi frutti.

D) Il martire adulto ha in cielo una speciale gloria accidentale (aggiunta alla gloria essenziale), quella che metaforicamente si chiama *aureola del m.* (corona d'oro). L'«aureola» è il premio per le vittorie eminenti riportate dal beato sulla carne (aureola della *verginità*), sull'errore (aureola del *dottore*), sul mondo malvagio (aureola del *martirio*). Poichè la vittoria è la conclusione di una lotta, i M. bambini, che non han lottato, non hanno l'aureola del m., benchè siano M. Cf. S. TOMMASO, *In IV Sent.*, dist. XLIX, q. 5, a. 3, questiunc. 2, ad 12; *S. Theol.* II^{a}-II^{ae}, q. 124, a. 1, ad 1.

V. Culto dei M. v. FESTE CRISTIANE; RELIQUIE; SANTI.

A) Quando sia cominciato non si può precisare. È certo che i segni di rispetto tributati ai M. in vita o al momento della loro confessione (H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933^{2}, p. 1 ss) non potevano cessare dopo la loro morte. Le *Costit. apost.* V, 1, 1-3 (ed. FUNK, I, 237) di loro dicono che sono «santi M., fratelli del Signore, figli dell'Altissimo, dimora dello Spirito Santo». Evidentemente essere M. significò ben presto essere oggetto di culto. Tertulliano (*Ad martyres*, 1, PL I, 619), chiamandoli *benedicti martyres designati*, fa presentire il culto di cui saranno oggetto: vi sono designati dal m. Poichè il titolo stesso del m. porta in sè un'espressione di culto, i M. di Lione (RUINART, *Acta martyr.*, 1859, p. 116) lo rifiutano come conveniente solo a Cristo. Effettivamente, al principio, il titolo *martyr* bastava come titolo di culto (sulla tomba di S. Paolo era posto: «Paulo apostolo martyri»); e quando il martire verrà chiamato «santo», sarà solo in virtù del m. (ad es., «sancto martyri Laurentio»; v. DELEHAYE, *Sanctus*, Brux. 1927, p. 45 ss). Il titolo stesso che designava la santità, *dominus*, *domnus*, è dato ai M.; il fratello di Perpetua chiama «domna soror» la sorella, ancora viva, prigioniera per Cristo, quando le vuol dire che ella ha un titolo per chiedere al Signore una speciale rivelazione (*Passio Perpetuae*, 4, in RUINART, *o. c.*, p. 138; cf. DELEHAYE, *o. c.*, p. 61, e *Les origines* cit., p. 14).

B) Questo culto per i M. è certamente documentato per il sec. II, poichè il fatto è a conoscenza di quei

pagani che volevano bruciato il corpo di S. Policarpo (μὴ, φησίν, ἀφέντες ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι, *Passio Polycarpi*, 17, in RUINART, *o. c.*, p. 89; cf. DELEHAYE, *Les origines*, p. 39, n. 2). Le manifestazioni cultuali relative ai M. non vi sono spiegate, ma si vede che consistevano in una celebrazione annua, la prima volta esplicitamente annunziata per S. Policarpo stesso (*Passio*, 18, ed. cit., p. 90). Questo dies NATALIS (v.) si celebrava sul luogo stesso della « deposizione »; è dunque, al principio, un culto funerario, che si celebra appunto sulla tomba, detta MARTYRION (v.) o MEMORIA (v.) del martire stesso. I nomi dei M. scritti nei *fasti* (Tertull., *De corona*, 15, PL 2, 96; Cipriano, *Ep. 12*, 2, ed. HARTEL, p. 503; v. MARTIROLOGIO) della rispettiva Chiesa, vengono celebrati in una memoria annuale del giorno anniversario, diventato il *dies natalis* del martire (Tertull., *o. c.*, 3, ivi 79; Cipriano, *Epist. 39*, 3, ivi 583). La celebrazione avviene principalmente con il rito eucaristico (Cipr., *Ep. 12*, 2, ivi 503: « et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationem eorum»; cf. *Ep. 39*, 3, ivi 583; *Constit. apost.* VI, 30, 2, ed. FUNK, p. 381; Giov. Crisost., *In Acta apost. Hom. 21*, 4, PG 60, 170). La *Oratio ad sanctor. coetum*, 12 (HEIKEL, *Eusebius Werke*, I, p. 171, 20) descrive una celebrazione: « Si cantano inni e salmi e lodi a colui che tutto vede, e si celebra in memoria di questi uomini l'Eucarestia, il sacrificio dal quale sangue e violenza sono alieni ».

C) Con questo culto spirituale si notano manifestazioni che risalgono a usi pagani. La citata *Oratio* ricorda che si tenevano anche banchetti funerari (συμπόσια πρὸς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα). Questi, in opposizione a quelli pagani, sono sobrii, σωφρονίστατα (cf. Teodoreto, *Graec. affect. curatio*, 8, PG 83, 1033, σώφρονες ἑορτάζονται πανηγύρεις), ma sono, come quelli, εἰς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων, o in REFRIGERIUM (v.), come dicevano i Latini. L'uso del *refrigerium* sulle tombe dei M. è ampiamente documentato dai GRAFFITI (v.) delle catacombe (DELEHAYE, *Sanctus*, p. 135 ss).

D) Altra manifestazione legata alla forma eucaristica del culto dei M. è l'erezione di altari sulle loro tombe o sul luogo del m. S. Agostino (*Sermo 110*, PL 38, 1413) parla della « mensa Cypriani, in qua sacrificium Deo, cui ipse oblatus est, offeratur ». Col tempo quest'uso dà origine alle BASILICHE cimiteriali (v.), tanto famose in tutta l'antichità, nelle quali si celebravano gli anniversari dei M. come indicano i Martirologi. Al principio furono solo piccole cappelle, oratori, προσευκτήρια, in cui attorno all'altare si raccoglievano i fedeli, ma poi seguirono dappertutto basiliche grandiose.

E) In molte forme accessorie del culto si notano sopravvivenze pagane, sia perchè i convertiti del popolo erano spinti a immaginarsi la nuova religione sullo stampo dell'antica, sia perchè gli accessorii del culto pagano, se indifferenti per se stessi (e tali erano di solito), potevano essere adottati dalla Chiesa stessa di mano in mano che le ragioni di orrore e detestazione verso quanto sapeva di idolatrico, andavano scemando. Molti templi pagani, adattati e *purgati*, divennero chiese cristiane; è tipica la conversione del Pantheon (dedicato a tutti gli Dei) di Agrippa in basilica di *S. Maria ad Martyres*, operata da Bonifacio IV, che lo consacrò il 13 maggio 610, dopo d'avervi trasportate reliquie, *memorie*, *patrocinia* di M.

A protegger le statue dalle intemperie usavano talora i Romani inchiodarvi sulla testa un disco di metallo, che divenne poi simbolo di divinità, il *nimbo*. Nel sec. V i cristiani, che l'avevano già adottato per le immagini del Salvatore e degli Angioli, prendono ad usarlo anche per Maria e i Santi (in quello di Gesù vi si figurava anche una croce). Dal nimbo pieno, a disco, derivò l'*aureola* (da *aurum*; cf. Es XXV 25), o *laureola* (da *laurus*), specie di iride, piuttosto che corona, lucente, la quale in origine dovevasi usare per i M., i dottori, le vergini, a indicare una speciale gloria accidentale dovuta loro per una speciale vittoria conseguita sul mondo, sull'errore, sulla carne (v. sopra, IV; cf. un'orazione ambrosiana per S. Lucia: « *Deus, qui b. Luciæ, pro gemina virginitatis et martyrii victoria, binam laureolam tua gratia contulisti*, ecc. »). In pratica si finì a cingere di aureola tutti i celesti cittadini onorati con culto liturgico. Nel primo medio evo fu usato il nimbo anche per personaggi viventi; ma esso era di forma quadrata.

Anche le *corone*, come segno di trionfo, anzi di m., diventano frequenti (i M. nelle raffigurazioni ne hanno già cinto il capo, ora la stanno ricevendo da Gesù, ora la tengono in mano, ora la offrono a Dio). Parimenti la *palma* diventa segno ordinario e tecnico di m... Usi che più o meno direttamente risalgono alla paganità e che, attraverso la interpretazione cristiana dell'Apocalissi II, IV, VI, VII..., ormai si applicano a quei trionfatori per eccellenza, che sono i M., non più temendosi i pericoli di un contatto coi pagani. Quindi inghirlandar di *fiori* i teschi dei M. entra legittimamente nell'uso. Lo stesso dicasi dell'*incenso* (ma la forma del turibolo *pensile* odierno è di tarda importazione). *Lampade* d'olio e *profumi* ardono di continuo sui sepolcri dei M., e i più pellegrini hanno l'abitudine comunissima di trarne qualche goccia, che serberanno poi come preziosa reliquia. Con le lampade o in loro vece più tardi sono usate le *candele*. — Per altre manifestazioni devozionali v. Jos. BUREL, *Anciennes pratiques de dévotion*, Avignon 1927, passim.

F) Una caratteristica forma di culto è l'*invocazione dei M.* Si potrebbe forse riportarne l'uso alla comune credenza che l'anima sopravvivendo possa interessarsi dei vivi. Tale credenza, certamente documentata per i pagani, trova la sua conferma nella tradizione cristiana più antica, specialmente nell'epigrafia cimiteriale (DELEHAYE, *Les origines*, p. 100 e ss; GROSSI-GONDI, *Trattato di epigrafia crist.*, Roma 1920, p. 232). È più probabile che sia nata dalla persuasione della potenza d'intercessione del martire. Secondo ORIGENE (*Exhort. ad martyr.*, 38, PG 11, 613), chi muore martire « pregherà con più intelletto » per i propri cari. Per questo i M. erano invocati ancora vivi; il fratello di Perpetua prega la sorella: « Domna soror, iam in magna dignitate es et tanta ut postules visionem » (RUINART, *o. c.*, p. 138); i cristiani invocano Lucio che va al martirio: « Memento nostri »; un certo Felice prende la mano del vescovo Fruttuoso « rogans ut sui memor esset » (RUINART, *o. c.*, p. 278 e 266).

I M. hanno coscienza di questa loro potenza, perchè spontaneamente assumono l'impegno di pregare per coloro che restano; Fruttuoso (*l. c.*) a

Felice risponde: « In mentem me habere necesse est Ecclesiam catholicam ab Oriente usque in Occidentem diffusam »; la vergine Potamiena al soldato Basilide, che la protegge dagli insulti della plebaglia, promette « se post obitum salutem ipsius a Domino impetraturam » (*Martyrium sanctor. Leonidis*, ecc., 6, RUINART, *o. c.*, p. 170). Da questa coscienza posseduta dai M. nacque l'uso dei *libella pacis* che i « confessores », ossia i M., davano ai LAPSI (v.).

La pratica di invocare i M. dopo la loro morte è testimoniata continuamente dai Padri, e ancor più dai documenti epigrafici e iconografici, che sono più antichi di quelli comprovanti la preghiera rivolta a comuni defunti. Sono i defunti sepolti presso i M. che si raccomandano: « Domina Bassilla commandamus tibi Crescentinus et Micina filia[m] nostra[m] Crescen . . . », « Martyres sancti in mente habite Maria[m] » (DELEHAYE, *Origines*, p. 107). La stessa fede è espressa nel latercolo della catacomba di Ciriaca: « Cuique pro vitae suae testimonio sancti martyres apud Deum et apud Christum erunt advocati » (C. M KAUFMANN, *Handbuch altchristl. Epigraphik*, Friburgo 1917, p. 203, 204 ss). Nelle catacombe di S Gennaro a Napoli, il santo è in atteggiamento di orante tra due defunti. Nel cimitero di Domitilla una certa Veneranda è introdotta in cielo da « Petronella Mart[yr] » (GROSSI GONDI, *I monumenti cristiani*, Roma 1923, p. 70, 33).

G) Altra manifestazione di culto per i M., di carattere funerario come la precedente, è il desiderio di essere sepolti vicino al loro corpo. Le indicazioni epigrafiche relative sono moltissime (DELEHAYE, *o. c.*, p. 131 ss). Nelle catacombe di Domitilla, un « Eusebius infans » è stato deposto « ad sanctorum locum in pace ». S. Paolino Nol. dà la ragione perchè ha sepolto il figlio vicino ai M.: « ut de vicino sanctorum sanguine ducas quo nostras illo purget in igne animas . . . » (KAUFMANN, *o. c.*, p. 205; cf. Eusebio, *Vita Const.* IV, 60, ed. HEIKEL, *l. c.*, p. 141 ss; Gregorio Niss., *Orat. III in SS. XL mart.*, PG 46, 784; Massimo di Tor', *Homil. in nat. SS. mart. Taurin.*, PL 57, 426; Agostino, *De cura pro mortuis*, 1, PL 40, 592).

H) Altra forma di culto era quella di preferire i nomi dei M. per i bambini S. Dionigi Aless. al sec. III nota la frequenza del nome Giovanni per affetto verso l'Apostolo omonimo (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 25, 14, in SCHWARTZ-MOMMSEN, *Eusebius Werke*, II/2, p. 696; Giov. Crisost., *In Genes.* XXI, 3, PG 53, 179; Teodoreto, *Graec. affect. curatio*, VIII, 67, PG 83, 1034 A). È un nome nuovo fu coniato, segno più manifesto della devozione ai M.: Μαρτύριος, *Martyrius* e derivati, che dal sec. IV diventa di uso comune.

I) Il culto dei M., almeno nella sua forma liturgica, si mostra al principio più fiorente in Oriente e nell'Africa romana che a Roma stessa, dove pure si ebbero moltissimi e illustri M.; mentre, ad es., per Smirne si conosce il culto di S. Policarpo già al sec. II, tra i documenti ufficiali romani conosciuti la *Depositio martyrum* risale solo al sec IV, e non celebra M anteriori al sec. III (Pietro e Paolo sono menzionati in occasione della loro traslazione, avvenuta verso il 258, o di una loro festa, fissata verso quell'anno, che si celebrava sulla via Appia, piuttosto che in occasione della loro morte).

Un vantaggio però hanno i M. di cui a Roma si celebra la festa: essi sono tra tutti i più facilmente individuabili.

L) Il culto dei M. s'imponeva in genere o per la celebrità della persona, o per l'ufficio da essi ricoperto, o per il m. che ne aveva rivelato la grandezza. Ma fin dal principio è controllato dalla Chiesa: non tutti i cristiani uccisi sono M. e quindi non tutti sono degni di culto, ma solo quelli approvati da un giudizio della Chiesa, che si diceva *vindicatio*. Optato di Milevi (*De schismate donatist.* I, 16, PL 11, 917) parla di un uomo ucciso « et si martyr non tamen vindicatus ». Alcuni (DE ROSSI, *Roma sotterranea*, II, p. 58 ss) contro DELEHAYE (*Sanctus*, p. 173 ss) pensano che si debba a questa « vindicatio » l'evidente aggiunta del titolo MAPTYP sulle tombe dei papi Fabiano e Ponziano nel cimitero di Callisto. È certo che la Chiesa si riservava il diritto di dichiarare i M., come dimostra la disciplina eccl. che vietava ai cristiani la positiva ricerca del m. (*Martyrium Polycarpi*, IV, in RUINART, *o. c.*, 84; *Acta proconsul. Cypriani*, I, ivi 261), e ai trasgressori di questo divieto negava il titolo di martire; cf. il conc. di Elvira (sec. IV), can. 60: « Non sarà iscritto nel numero dei M. colui che viene ucciso per aver frantumato degli idoli ». Questa facoltà di giudizio della Chiesa viene applicata anche quando la Chiesa approva, per es., le M. che volontariamente si danno la morte per sottrarsi alle pressioni brutali dei circostanti (è il caso di Berenice, Prodokè, Domnina, Pelagia, onorate come M dalla Chiesa antiochena, RUINART, *o. c.*, p. 352 s, 551) e quando non approva il culto basato su sedicenti visioni e rivelazioni (« nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria omnino reprobentur », conc. Cartag. III, MANSI, *Concilia*, III, 971).

La più solenne dichiarazione della Chiesa relativa al culto dei M. e alle loro *Passiones* è quella dell'*Indice* o *Decreto Gelasiano* (DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum*, in *Texte u. Untersuch.* XXXVIII-4, p. 9, 4): *Idco secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur.*

M) La *liturgia dei M.* da parecchi secoli non subisce modificazioni notevoli; si può dire che, almeno dopo il Tridentino, non si hanno che concessioni di nuove ufficiature e dichiarazioni sul culto delle RELIQUIE (v.).

Il colore dei paramenti dell'ufficio dei M è *rosso*, tranne per la festa dei SS INNOCENTI (v.), al 28 dicembre), che anche nel colore (viola) presenta carattere penitenziale, come s'è detto a suo luogo.

Circa la parte che i M. hanno nel *proprium* o *commune* del messale e del breviario; sul valore letterario delle relative ufficiature; perchè non vi sia un *commune* per le M.: v. MESSALE, UFFICIO DIVINO. Ai M., per sè considerati, non compete il *Credo* nella Messa. Come M sono onorati tutti gli APOSTOLI (v.), compreso Barnaba (cf decr S R. C., *Romana*, 11 agosto 1901) e i 4 EVANGELISTI (v.), sebbene abbiano un *commune* affatto distinto; è da notare però che le due *Cattedre* di S Pietro (romana, 18 gennaio; antiochena, 22 febbraio) hanno ufficiatura di confessore, e quindi color bianco; in

generale, sebbene l'ufficiatura sia degli Apostoli, si usa il bianco in quelle loro feste che non si riferiscono ad un fatto di m.

Una festa che fu propagata nella seconda metà del sec. XIX pur non essendo ancora nel calendario universale, è quella dei SS. Rom. Pontefici, (v. Papa), cioè di tutti i Papi santi, celebrati così con una commemorazione complessiva. Sebbene i Papi santi siano quasi tutti M., questa ufficiatura è tratta da quella degli apostoli e dei confessori pontefici, e ha il color bianco. Una festa commemorativa di tutte le Reliquie (v.) conservate in una chiesa o diocesi si introdusse in molti luoghi nel secolo scorso. Prevalse il criterio di considerarla festa di M., benchè non tutti i santi onorati fossero M.: è normale nella liturgia romana che, quando si celebrino assieme M. e non M., prevale l'ufficiatura dei M. Di codeste due feste, la prima è *secondaria* di dignità *soggettiva*, giacchè è la ripetizione di feste di Papi che hanno già la loro festa speciale lungo l'anno (si deve dire che è piuttosto la festa del *pontificato romano* che dei Papi in concreto); la seconda, delle reliquie, è invece *primaria*, perchè istituita apposta per dare una festa liturgica a tanti santi ai quali altrimenti sarebbe stato difficile provvedere.

Dei riti antichi in onore dei M., uno è conservato, nella Chiesa latina, nella Consacrazione (v.) delle Chiese (v.) e degli Altari (v.). Le reliquie che si rinchiudono nell'altare devono essere di M. La sera prima della consacrazione sono poste in un padiglione a cappella fuori della chiesa, e lungo la notte vi si debbono celebrar le Vigilie (v.), che consistono nel mattutino e nelle lodi dei M.: residuo delle antiche *vigiliae* memoriali. Il dì antecedente la consacrazione, ancora si digiuna.

Un altro rito antico dei M. è proprio degli ambrosiani. Nelle feste dei M. si appende inanzi l'altar maggiore un palloncino coperto di bambagia, cui il celebrante, prima che cominci la Messa solenne, appicca il fuoco. S'è voluto vedere in questo una somiglianza con la stoppa che s'accende inanzi al Papa nella festa dell'incoronazione, col monito: « Pater sancte, sic transit gloria mundi »; ma in realtà l'uso ambrosiano riproduce, ridotto alle pure proporzioni di una rievocazione storica, l'antico *pharus*, lumiera che si sospendeva sull'altare o sul sepolcro dei M.. Nel rito romano è conservato alcunchè di simile nella messa del sabato santo: il cereo pasquale, l'arundine, la lampada. L'uso romano, rimasto nella Pasqua, e quello ambrosiano, rimasto nelle feste dei M. che sono, con la Pasqua, le più antiche, mostra l'antichità di questo rito.

Bibl. — Oltre gli autori citati nel testo, le storie della Chiesa, i trattati di Apologetica (v.), di Teologia domm. (v.), sul Battesimo (v.), si segnalano:

I) E. Hocedez, *Le concept de martyre*, in *Nouv. Rev. théol* 1928, p. 81 ss, 198 ss — D. Marsiglia, *Il m. cristiano*, Roma 1913. — O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh 1932. — H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1935. — H. Werner-Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938; v. le critiche all'opera, in *Rev. bibl.* 53 (1946) 306 ss. — E. Günther, *Martyr. Die Gesch eines Worts*, Gütersloh 1941. — E. L. Hummel, *The concept of martyrdom according to St Cyprian of Carthage*, Washington 1946. — Fr. di Capua, *La concezione agonistica del m. nei primi secoli del cristianesimo e l'introito della Messa di S. Agata*, in *Ephem. liturg* 61 (1947) 229-40. — Ed. E. Malone, *Martyrdom and monastic profession as a second baptism*, in *Vom christl. Mysterium* in onore di Odo Casel, Düsseldorf 1951, p. 115-34.

II) R. Chateaubriand, *I. M.*, vers. ital., 2 voll., Milano 1952. — P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, vers. ital , Firenze 1914-23, voll. 5. — Id., *Il cristianesimo e l'impero romano da Nerone a Teodosio*, vers. ital., Firenze 1924. — Id., *Dieci lezioni sul martirio*, vers. ital., Roma 1912. — Id. in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 331-492. — Circa la polemica sorta a proposito della distinzione posta dall'Allard tra testimonianza del fatto e testimonianza della fede, v. Laberthonnière, *Le témoignage des martyrs*, in *Annales de philos. chrèt.*, oct. 1906; M. Dubois, *Le témoignage des martyrs*, in *Rev. du clergé français*, 15 mars 1907; Rivière, *Autour de la question du martyre*, in *Rev. pratique d'apolog.* 15 août 1907. — G. Semeria, *Primo sangue cristiano*, Roma 1906². — A. Manaresi, *L'impero romano e il cristianesimo*, Torino 1914. — A. Ehrhard, *La Chiesa dei M.*, Firenze 1947. — J. Zameza, *La Roma pagana y el cristianismo. Los martires del siglo II*, Madrid 1941 (pp 776), 1943² (pp. 663): sintesi storico-apologetica con numerosi documenti. — L. Dieu, *La persécution au II siècle Une loi fantôme*, in *Rev. d'hist. eccl.* 38 (1942) 5-19. Che l'« institutum neronianum » sia esistito soltanto nell'immaginazione di Tertulliano è anche opinione di W. Seston, *Dioclétien et la tétrarchie*. I, *Guerres et réformes (284-300)*, Paris 1946. In quest'opera l'autore, tra l'altro, propone una soluzione nuova alla difficile questione: perchè alcuni soldati cristiani in Africa furono martirizzati prima che scoppiasse (303) la persecuzione di Diocleziano? Era ormai opinione tradizionale presso i cristiani che l'impero romano sarebbe stato l'ultimo e la sua caduta avrebbe preluso alla fine del mondo[]; comunità manichee di Africa diffusero la profezia che quella caduta sarebbe stata provocata da un regno d'Oriente (cf. Lattanzio, *Inst. div.* VII, 15, 19). Ora, l'autore opina che alcuni soldati cristiani, accogliendo quest'idea, si rifiutarono di servire un impero ormai condannato: furono perciò messi a morte non già per la loro fede cristiana bensì per la loro insommissione. — J. Zeiller, *Nouvelles remarques sur les persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles*, in *Miscellanea G. Mercati* V (1946) 1-6, a proposito dell'articolo di L. Dieu (v. sopra). — Id., *Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles*, in *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 521-33 — S. L. Guterman, *Religious toleration and persecution in ancient Rome*, London 1951. — J. W. Ph Borleffs, *Institutum neronianum*, in *Vigiliae christ.* 6 (1952) 129-45. — A. N. Sherwin-White, *The early persecution and roman law again*, in *Journal of theol. studies* 3 (1952) 199-213. — E. Griffe, *Les persécutions dans l'empire romain de Nèron à Dèce. A propos d'un mémoire de M. Henri Grégoire*, in *Bullet. de littér. eccles.* 53 (1952) 129-60 — L. Hertling, *Die Zahl der Märtyrer bis 313*, in *Gregor.* 25 1944) 103-29. — E Calvari, *Pomponia Graecina. I cinque processi dei cristiani sotto Nerone*, in *Atti e mem. della Soc. Tiburtina di st. e d'arte* 24 (1951) 71-179. — P. Collinet, *Les supplices de l'immersion et du sac appliqués à des martyrs chrétiens*, in *Rev. d'hist eccl.* 45 (1950) 136-40. — G. Ricciotti, *L'era dei M.*, Roma 1953.

III) Opere di H. Delehaye (v.), citate anche sotto Leggenda (v.). — E. Vacandard, *Etudes de critique et d'hist. relig.*, III (Paris 1912) 59-212: origine del culto dei santi: se i santi cristiani siano i successori degli dei pagani. — F. Grossi Gondi, *Principi e problemi di critica agiografica*, Roma 1919 — Id., *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei 6 primi secoli*, Roma 1923,

passim. — Id., *Per il culto delle ven. reliquie dei M.*, in *Gregor.* 1 (1920) 298-309. — G. P. Kirsch, *I santuari domestici di m.*, in *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.* 2 (1923-24) 27-43. — A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique.* I, *Architecture.* II, *Iconographie.* III, *Album*, Paris 1943-46, 3 voll. Da ritenere: il vocabolo « martyrium » si applica dapprima ai santuari di Palestina eretti sui luoghi testimoni della Redenzione, e solo più tardi alle tombe dei M.; tra l'*heroon* pagano e il *martyrium* vi è dipendenza reale e cosciente (v. la documentazione riferita da Th. Klauser, contro questa tesi che deriva la basilica dei M. dall'heroon); si distingua l'uso occidentale di porre le reliquie del santuario sotto l'altare, dall'uso orientale di riservare le più importanti per dar loro nel santuario un posto senza rapporto con l'altare; in Occidente i *martyria* evolvono dai primitivi piccoli mausolei verso le basiliche, le cripte, le « sante cappelle » o cappelle palatine costruite per conservare le reliquie; il tipo architettonico di *martyrium*-chiesa coincide cronologicamente con la diffusione degli scritti del pseudo-Areopagita e di S. Massimo Confessore. — L. Hertling E Kirschbaum, *Le catacombe romane e i loro M.*, Roma 1949. — C. Lambot, *Les sermons de S. Augustin pour les fêtes des martyrs*, in *Anal. Bolland* 67 (1949) 249-66. — J. Quasten, « *Vetus superstitio et nova religio* ». *The problem of Refrigerium in the ancient Church of North Africa*, in *Harv. theol. Review* 33 (1940) 253-66: l'atteggiamento riformatore di S. Agostino circa il culto popolare dei M.: per la sua opera il concilio della Chiesa africana tenuto a Ippona nel 393 decretò la soppressione dei banchetti nelle chiese e il popolo fu ricondotto a onorare i M. con culto più degno. — A. Ferrua, *Antichità cristiane. Il refrigerio dentro la tomba*, in *Civ. Catt.* 1941 II, p. 373-78, 457-63. — Th. Klauser, *Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäolog. Balkanfunde und ihre Deutung*, conferenza, Bonn 1942. — G. Jouassard, *Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme. S. Ignace d'Antioche* (*Rom. II. 2*), in *Rech. de sc. relig.* 39 (1951) 362-67: il passo ignaziano sembra alludere a una sinassi liturgica in onore di un martire. — A. Grabar, *Le trône des martyrs*, in *Cahiers archéol.* 6 (1952) 31-41: l'uso di rappresentare il martire in trono, assai diffuso in Oriente (dopo il musaico di S. Demetrios a Salonicco), si trova anche a Roma (chiesa di S. Crisogono), a S. Riquier nel nord della Francia, nella statua reliquiario de Ste Foy de Conques: « trono di S. Crisogono », « di S. Riquier »..., indica il coro della chiesa consacrata al santo (donde deriva, nei secc. VI-IX, l'uso di chiamare « trono » il coro delle chiese), poichè il martire presiedeva, tenendo in qualche modo il posto di Cristo, le riunioni eucaristiche, come il defunto doveva presiedere le agapi commemorative della sua famiglia. Ben presto si obliò il senso originario della rappresentazione del martire in trono, sicchè questo tema antico andò scomparendo. — A. Parrot, *Le « refrigerium » dans l'au-delà*, Paris 1937. — G. Brusin, *Epigrafe aquileiese col « refrigerium »*, in *Miscell. P Paschini* I (Roma 1948) 69-76 (ma l'iscrizione e le tre figure graffite sono di incerta interpretazione). — Studi di P. Debononie (purezza religiosa della testimonianza dei M. precostantiniani) e di Gabriele di S. M. Madd. (procedura e criteri adottati nei processi di canonizzazione dei M.), in *Limites de l'humain* (« Etudes carmélitaines »), Paris 1953. — W. Dürig, *Die « Salbung » der Martyrer*, in *Sacris erudiri* 6 (1954) 14-47.

MARTIRI (Atti e Passioni dei M.). *Ad gesta martyrum conscribenda* fin dal sec. III-IV provvedevano appositi *Notarii in Urbe*: v. Papa (Cappella); Notari. — v. Agiografia; Martirologio. — F. Grossi-Gondi, *Principii e problemi di critica agiografica*, *Atti e spoglie dei M.*, Roma 1919. — Opere di H. Delehaye (v.), citate anche sotto Leggenda (v.). — H. Rahner, *Die Märtyrerakten des Zweiten Jahrh.*, Freib. i. Br. 1941. — J. M Mecklin, *The passing of the Saint. A study of a cultural type*, Chicago 1941. — H. A. Musurillo, *The pagan acts of the martyrs*, in *Theolog. studies* 10 (1949) 555-64. — G. Barra, *Acta martyrum*, Torino 1945. — Id., *Origine e valore degli Atti dei M.*, in *Scuola catt.* 73 (1945) 139-46. — A. Hamman, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, in *Nouv. Rev. théol.*, 85 (1953) 739-45. — *Actas selectas de los martires*, a cura di B. L. Ruiz e S. A. Ruiz, nella collez. « Excelsa », Madrid 1943-44, 2 voll.

MARTIRI (Collegio dei cultori dei M.), *Collegium cultorum martyrum*. v. Cultores martyrum. — G. Belvederi, in *Amici delle catacombe*, 2 (1932) 18-23. — A. Grossi-Gondi in *L'Illustraz. Vatic.*, 1931, n. 18, p. 27-31.

MARTIRI: 1) I diecimila M. v. Diecimila M. 2) I quaranta M. di Sebaste. v. Quaranta M. **MARTIRI** (de) Bartolomeo. v. Bart. de M. **MARTIRIO.** v. Martiri.

MARTIRIO, SS. Della venerazione per i Martiri (v., V.) è segno la coniazione del nome proprio *Martirio*, sotto il quale vengono ricordati alcuni santi:

1) Un monaco di Valeria negli Abruzzi (sec. VI), di cui si narra che un suo segno di croce tracciato su un pane messo a cuocere sotto i carboni rimase impresso sul pane. Festa 23 genn. — S. Gregorio M., *Dialogi* I, II, PL 77, 212. Diverso è il M. (di Licaonia, mentre il precedente è di Valeria) ricordato dallo stesso S. Gregorio in *Hom. in Evang.* II, 39, 10, PL 76, 1300. Di nessuno dei due possediamo notizie del culto. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 33. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 23, p. 494 s.

2) M. e Marciano di Costantinopoli, detti i *SS. Notari*. v. Marciano, 5.

3) Martire († 397) nella regione di Trento in Val di Non (Anaunia), con **Sisinio ed Alessandro.** Dalla Cappadocia, loro patria, verso l'anno 385 pellegrinarono a Roma e poi a Milano. Ambrogio qui li accolse e li affidò a Simpliciano per la prima istruzione religiosa, quindi li inviò a Vigilio (v.), vescovo di Trento, dal quale ebbero gli ordini sacri. Nel 387 Vigilio commise loro l'evangelizzazione degli abitanti della Val di Non. Per dieci anni vi predicarono finchè dai pagani il 29 maggio 397 furono condannati al rogo. A Trento e sul luogo del martirio ebbero gran culto. Alcune reliquie vennero da Vigilio concesse a chiese d'Italia ed a Costantinopoli; la maggior parte fu consegnata a Simpliciano, il quale dopo averle deposte nella basilica che stava erigendo sulla via Comacina in Milano, volle ed ebbe il proprio sepolcro accanto ad esse.

Le cronache ricordano che nel giorno 29 maggio 1176, mentre a Legnano si combatteva contro le milizie imperiali, il clero e il popolo milanese pregava nella chiesa di S. Simpliciano, celebrandosi in quel dì la festa dei martiri Sisinio, M. ed Alessandro; e che tre bianche colombe levatesi dall'arca dei tre martiri andarono a posarsi sull'antenna del Carroccio, rimanendovi sino al termine della battaglia. I Milanesi stabilirono che, nella ricorrenza di tal giorno, fossero in S. Simpliciano rese

solenni grazie a Dio ed ai martiri intercessori; il monastero di S. Simpliciano introdusse nella sua insegna tre colombe, in memoria di quelle che si posarono sul Carroccio. S. Carlo Borromeo esaltò i tre martiri in una glorificazione con S. Simpliciano. Gregorio XIII concesse indulgenza plenaria in perpetuo ai fedeli che visitano la basilica nel giorno dei martiri, e Gregorio XIV estese il privilegio all'ultima domenica di maggio. Nel 1876 si celebrò il centenario della vittoria di Legnano sulla tomba dei Santi, con l'intervento di vescovi, di associazioni e di popolo. Nel 1897, ricorrendo il centenario della morte di Sisinio, M. ed Alessandro, vennero celebrate solenni feste in questa basilica. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 214. — Elogio dei martiri indirizzato da S. Vigilio a S. Simpliciano (PL 13, 549-52) e a S. Giov. Crisost. (PL 13, 552-58): v. *Biblioth. Hag. Lat.* 7794-95. — *Vita S. Ambrosii* scritta da Paolino, 52, PL 14, 44 s (*Bibl. Hag. Lat* 377). — Questi documenti e le *Passioni* che ne derivano (*Bibl. Hag. Lat.* 7796-98) sono riportati in Acta SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 29, p. 388-400, con la traslazione eseguita (1596) da S. Carlo Borromeo (p. 396-400). — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brux. 1933², p. 65, 334. — G. Tartarotti, *Memorie istoriche intorno alla vita e morte de' santi Sisinio, M. ed Aless.*, Verona 1745.

MARTIROLOGIO (μαρτυρολόγιον): uno dei Libri liturgici (v.) della Chiesa latina, al quale nella Chiesa orientale corrispondono il Menologio (v.) e i Menei (v.).

A) Nel suo senso etimologico tradizionale, è dal Quentin (*Les martyrologes historiques*, Paris 1908, p. 1) definito: « il libro degli anniversari dei martiri e, per estensione, dei santi in generale, dei misteri e degli avvenimenti che sono suscettibili di una commemorazione annuale nella Chiesa ». Il M. è un libro storico e liturgico insieme, ma il suo scopo è principalmente liturgico.

B) Anticamente si notava la morte del martire per poterne celebrare l'anniversario, il Natalis dies (v.). Una notizia del genere è quella che la Chiesa di Smirne invia, con il racconto esteso del martirio di Policarpo (v.), alla Chiesa di Lione: *Polycarpus Xanthici mensis ineuntis die secundo, ante septimum kalendas majas [apriles] magno sabato, hora octava*. Poco dopo, questo uso è attestato da Tertulliano (*De corona* 3, PL 2,79). Esplicitamente, a metà sec. III, S. Cipriano (*Epist. 12*, 2, ed. Hartel, III, p. 503) scrive: *Denique et dies quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus*. Cipriano vuole che queste notizie si raccolgano ufficialmente per la Chiesa cartaginese; privatamente già un *Tertullus fidelissimus* si prende cura di tenere informato il vescovo assente, affinché anch'egli possa celebrare nel suo esilio i natalizi dei martiri cartaginesi. E sembra che anche a questo compito si estendesse l'ufficio dei Notarii romani (v.) nel periodo delle persecuzioni (Duchesne, *Liber Pont.*, I, p. 61).

C) Queste notizie, al principio, sono particolari per ogni Chiesa; e i MM. sono locali. Le chiese episcopali di Gaza e Maiuma, riunite politicamente in una da Giuliano l'Apost., continuano a conservare ognuna *dies festos martyrum suorum et commemorationes episcoporum* (Sozomeno, *Hist. eccl.* V, 3, PG 67, 1222). Anche Roma ebbe presto il suo M. particolare. Ne possediamo uno della Chiesa di Roma: la *Depositio martyrum* e la *Depositio episcoporum* contenute nel Cronografo del 354 (v.), e uno della Chiesa di Cartagine, dove « continentur dies nataliciorum martyrum et depositiones episcoporum quos Ecclesia Carthaginiensis anniversaria celebrat ».

Oltre i martiri e i vescovi, anche la dedicazione delle basiliche vi veniva notata, quale « natale » della stessa, come pure la traslazione di reliquie, celebrata quale « natale reliquiarum » (*Martyr. Hieron.*, 2 ag.; ed. De Rossi-Duchesne, p. 100). Vi si notava anche il fondatore della basilica (ivi, 14 apr., ed. cit. p. 43).

L'uso liturgico locale dei MM. risulta anche dal fatto che servivano per la compilazione dei Dittici (v.) dei santi (*l. c.*, LXXXII: *omni die sacrificium Deo offerentes eorum nomina meminisse studetis*), dalla presenza delle *Depositiones episcoporum*, dalla menzione dei titolari e fondatori delle basiliche (v. Memento).

D) Avevano vero carattere festivo, come si rileva dal fatto che erano chiamati e considerati *Fasti* (Tertulliano, *De corona*, 13, PL 2, 96) e *Feriale* (lettera di pref. al *Martyr. Hieron*, ed. c., LXXXII). Un carattere liturgico festivo non più soltanto locale risulta dalla commemorazione dei misteri cristiani (Natale, Epifania, Pasqua...) celebrati in tutte le Chiese, e dalla presenza di martiri di altre Chiese: per es., la *Depositio martyrum* romana al 14 sett. nota: « Cypriani, Africae; Romae celebratur in Callisti »; e al 5 marzo: « Perpetuae et Felicitatis, Africae » (H. Achelis, *Die Martyrologien*, p. 8 ss); a Cartagine ebbero accoglienza molti martiri romani (Achelis, *l. c.*, p. 20 ss).

E) La ***Depositio martyrum*** fa parte del volume detto Cronografo del 354 (v.), scritto e abbellito da Furio Dionisio Filocalo. Dopo i fasti consolari fino all'anno 354, dopo notizie sulla storia di Roma e notizie astronomiche, è riportata la *Depositio martyrum* con la *Depositio episcoporum*. La *Depositio martyrum* comincia al 25 gennaio (segnandosi *VIII kalen. jan. natus Christus in Betleem Judeae*) e dà soltanto 24 notizie martirologiche, col semplice nome del martire e il luogo dove si celebra la festa (ad es., *Fabiani in Callisti*, *Agnetis in Nomentana*...). Quasi tutti i martiri menzionati sono romani o vicini a Roma e nessuno è più antico del III sec. Ciò forse è segno che a Roma più tardi che altrove si cominciò a prestare culto ai martiri (non si può credere che fossero stati dimenticati martiri celebri, come quelli della persecuzione neroniana, Ignazio di Antiochia, Telesforo papa, Giustino filosofo...).

Duchesne pensa che la *Dep. mart.*, sia un compendio ristretto soltanto ad alcuni martiri, non già l'intero M. romano dell'epoca (*Martyr. Hieron.*, ed. cit., XLIX). Il suo scopo è evidentemente liturgico, come risulta dall'indicazione topografica del luogo di culto, in modo speciale da quella relativa a S. Cipriano: *Cypriani Africae, Romae celebratur in Callisti*.

F) Il ***M. cartaginese*** fu ritrovato dal Mabillon nel 1682 nella biblioteca di Cluny in due pezzi di pergamena ricoprenti una copertina di legno di un ms. (edito da Mabillon in *Vetera analecta*, III, Parigi 1682; la II ediz., più imperfetta della prima, è del 1723). Mabillon datava il ms. almeno al secolo VII; il suo contenuto ci fa risalire al sec. VI.

Comincia al 16 aprile e finisce al 16 febbraio, poichè il marzo era l'inizio dell'anno liturgico e nel periodo pasquale non si celebravano memorie di martiri.

Il M. cartag. è più sviluppato della *Dep. mart.* romana contenendo più martiri; e vi sono più numerosi, che non siano nella *Depositio*, i martiri non locali: vi appaiono Giovanni Battista, i Maccabei, Stefano protomartire, Luca evang., Andrea apostolo, Giovanni ev. (*Baptistae* è un errore), Giacomo apost., gli Innocenti, molti martiri romani (dei quali alcuni sono assenti dalla stessa *Depos. mart.*, come Clemente, Crisogono), martiri di altre città (Scilitani, Maxulitani, Volitani, Vagensi, . .). L'Epifania è già segnata al 6 gennaio, il Natale al 25 dicembre. I nomi dei santi sono dati senza indicazione topografica (la nota *Romae* apposta al papa Sisto, e *Cartag.* apposta a Cipriano, non sono genitivi locativi). I nomi sono quasi sempre preceduti dall'appellativo *Sancti*, alcune volte completato da *Martyris*. I vescovi (non solo quelli cartaginesi: per es., *depositio Restituti et Augustini episcopi*) sono inclusi al loro giorno come i martiri, con la semplice indicazione: *Depositio*.

G) M. locale *per anni circulum* è quello redatto dal vescovo Perpetuo (sec. V) per la sua Chiesa di Tours, conservato da Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* X, 31, PL 71, 566 ss). Riporta l'indicazione precisa del *natale* del santo e del luogo della celebrazione. Ugualmente locale è il M. gotico (PL 18, 878 ss) conservato con i resti della versione gotica della Bibbia di Ulfila (sec IV).

H) Estendendosi il culto dei martiri, a lato dei MM. locali sorgono *MM. generali*. Tali sono il *Martyrologium syriacum* (finito di scrivere a Edessa di Mesopotamia nel nov. 411) e il *Martyr. hieronymianum* (sec. V, VI). La natura stessa e il modo della composizione rendono difficile l'uso dei MM. Vicino ai MM. locali, quasi sempre basati su una ferma tradizione, sorgono notizie che tradiscono incertezze e confusioni, quando non siano positivamente false, poichè i compilatori fanno ricorso a fonti letterarie (atti e passioni dei santi, storie eccl., ecc.) il cui valore storico-critico non sempre è accertato. Spesso s'aggiunge la mancanza voluta delle notizie topografiche (per es., nel M. siriaco) a rendere difficile la identificazione del santo menzionato. Inoltre le *depositiones* dei vescovi ricordate nei MM. locali, passando nei MM. generali, diventano senz'altro deposizioni di *santi* vescovi. Talora vengono ammessi nei MM. generali anche martiri che la loro Chiesa locale aveva rifiutato per ragioni che qualche volta avevano valore non trascurabile (per es., martiri eretici, soldati cristiani morti per il rifiuto del servizio militare . . .). Cf. H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, in *Anal. Bolland.*, 1907, p. 88 ss. Per queste e altre ragioni analoghe il M. generale non offre le garanzie necessarie per essere considerato fonte sicura. Il suo valore aumenta se concorda con un M. locale e con altre fonti o compilazioni, più o meno private, non destinate in origine ad uso liturgico.

I) Il *M. siriaco* (ed W. Wright, *An ancient syrian martyrology*, in *The journal of sacred literature*, 8 [London 1866] 45 ss testo siriaco, 423 e ss vers. inglese; migliore ediz. a cura di G. B. De Rossi-L. Duchesne nell'introduz. al *Martyr. Hieron.* in *Acta SS. Nov.* II-1 [Brux. 1894] 52-65) è diviso in due parti. La prima si conclude così: « qui finiscono i martiri dell'occidente », e la seconda si inizia così: « i nomi dei signori nostri martiri, che furono uccisi nell'oriente ». (I confini tra oriente e occidente vanno intesi secondo l'uso corrente all'inizio del sec. V). Le due parti sono molto diverse nella composizione. La prima, che comincia con il 26 dicembre e termina col 23 nov., dà alle loro date i nomi dei santi con l'indicazione della città e spesso della provincia. La seconda, elencati alcuni martiri « antichi » (ἐκ τῶν ἀρχαίων), riporta martiri soltanto ecclesiastici, raggruppati secondo il grado gerarchico: vescovi, preti, diaconi. Questo M., almeno nella prima parte, deriva da un menologio redatto primitivamente in greco. Sembra che nessuno dei due abbia carattere ufficiale e liturgico: al sec. IV, V, infatti, nessuna Chiesa celebrava le feste dei martiri di tutta la Chiesa; anche l'aggiunta dei martiri persiani sembra provare il carattere aliturgico del volume. È una compilazione che non può essere considerata nè fonte originale, nè destinata ad uso liturgico di una determinata Chiesa.

Da questo M., il più antico che si conosca, e uno dei più antichi documenti di liturgia siriaca, secondo qualche autore dipenderebbe il *Martyr. Hieron.* Duchesne (*Les sources du martyrologe hiéron.*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 [1885] 121 ss) ha dimostrato al contrario che il M. siriaco nella sua prima parte è un compendio del M. geronimiano, in quanto questo più fedelmente riproduce un primitivo M. orientale che è ugualmente alla base del M. siriaco (detto perciò « *compendio siriaco* »). Il detto primitivo M. orientale, che è fonte del M. siriaco, è da riportarsi tra il 411, data di redazione del M. siriaco, e il 363, anno di morte di Giuliano l'Apostata, i cui martiri figurano nel siriaco.

Una fonte del M. orientale dovette essere l'opera di Eusebio; per es., l'indicazione ἐκ τῶν ἀρχαίων apposta ai martiri delle precedenti persecuzioni per distinguerli da quelli (recenti per Eusebio) della persecuzione di Diocleziano, tradisce la dipendenza dal libro di Eusebio: Συναγωγή ἀτῶν ρχαίων μαρτυρίων; è facile anche controllare che un altro libro di Eusebio: *De martyribus Palestinae* (la cui recensione originale si trova nello stesso ms. siriaco che riporta il M. siriaco) è stato immesso completamente nel M. siriaco.

L) Del *M. geromiano* (cosiddetto perchè si volle attribuirlo a S. Girolamo) non conosciamo le origini. La lettera dei vescovi Cromazio di Aquileia ed Eliodoro di Altino a S. Gerolamo e la risposta di questo, premesse alla ediz. del M. (ediz. Delehaye, Brux. 1931, p. 1 ss), che vorrebbero far risalire il M. allo stesso S. Gerolamo, sono falsificazioni (*l. c.*, p. 4 ss). È pure falso che Eusebio chiedesse come unica grazia a Costantino di avere gli atti autentici di tutti i martiri conservati negli archivi imperiali delle diverse province e città. È chiaro, tuttavia, il carattere derivato di questa compilazione. Sembra che il prototipo sia un M. orientale (v. sopra a proposito del M. siriaco) redatto sulle opere di Eusebio verso la metà del sec. IV. Nel sec. V se ne fece una traduzione latina in Italia, in cui figura anche la corrispondenza spuria di S. Gerolamo. Cassiodoro (*De instit. div. litter.*, 32, PL 70, 1147) nel sec. VI conosce queste lettere, e S. Gregorio M. (*Epist.* VIII, 29, PL 77, 931) dimostra di conoscere anche il M.: al vescovo di

Alessandria Eulogio, che gli aveva chiesto i *gesta martyrum* raccolti da Eusebio, Gregorio risponde che non conosce una simile raccolta, ma che, oltre le *passiones*, egli possiede anche *martyrum... collecta in uno codice nomina*, nel qual volume, però, tranne il «nomen, locus et dies passionis», non viene indicato altro del santo; tale raccolta nota a Gregorio non è locale ma generale, perchè menziona martiri *ex diversis terris atque provinciis*; Gregorio se ne serve per uso liturgico, celebrando in nome di tali martiri le *missae cotidianae*; ma crede inutile inviarne copia perchè anche il richiedente doveva averne di simili. Da questa lettera del papa si ricava che un M. generale era già conosciuto e usato a Roma nel 598, e che il M. descritto risponde in tutto alla compilazione detta M. geronimiano.

L'autore del geronimiano dovette essere dell'Italia settentrionale, come si arguisce da indizi interni (cf. Duchesne, *l. c.*, p. LXXIII ss); desta questa impressione anche la richiesta di Eulogio di Alessandria a S. Gregorio (un vescovo orientale che si rivolge a Roma, quando le sue relazioni con il resto dell'occidente erano più facili e più frequenti). È strano che tra i mss. finora conosciuti del M. nessuno sia puramente italiano.

I mss. del geronimiano si dividono in *plenarii* e *abbreviati*. I primi sono 13, riducibili a tre famiglie, rappresentate rispettivamente dai codici di Epternach (a. 710, usato da S. Willibrordo), di Berna (sec. VIII) e di Weisemburg (a. 772): sono i tre codici che riproduce l'ed. di De Rossi-Duchesne, in *Acta SS. Nov.* II-1. (Brux. 1894) p. [1]-[156] con amplissima introduz. (p. [III]-[LXXII]). Cf. le aspre critiche fatte a questa ediz. da B. Krusch in *Neues Archiv* 24 (1898) 289-337, e le risposte del Duchesne in *Anal. Bolland.* 17 (1898) 421-47. — Il Delehaye ci ha dato un *Commentarius perpetuus in Martyr. hieron.* secondo la recensione di Enr. Quentin, in *Acta SS. Nov.* II-2 (Brux. 1931).

M) Oltre i MM. locali e generali, ci sono i ***MM. storici***, che danno non solo il nome ma anche una notizia storica del personaggio ricordato. Questi sono:

1) *M. di Beda*, dove compaiono due gruppi: uno primitivo e puro, l'altro posteriore e interpolato (ne esiste inoltre una recensione poetica: *Martyr. Bedae heroico carmine*, che si dice anche *M. d' Achery*, dal benedettino che lo trovò: PL 94, 603-06). Dal M. di Beda derivano tra gli altri il *M. di Rab. Mauro* (PL 110, 1122-88) e il *M. del pseudo-Floro* (PL 94, 799-1148);

2) *M. lionese* (sec. IX), che amplifica il precedente di Beda e introduce molti santi spagnuoli e lionesi;

3) *M. di Floro* (sec. IX). A Floro di Lione è attribuito un M. da Adone, secondo il quale Floro aumentò il M. di Beda;

4) *M. parvum romanum*: così si chiama un M. che Adone avrebbe conosciuto e consultato, e che dal papa fu inviato ad Aquileia. I critici invece credono che questo M. sia soltanto una prima ediz. del M. di Adone;

5) *M. di Adone* (sec. IX), che si presenta in due famiglie. Adone si servì di Floro e, com'egli dice, del *vetus romanum* (PL 123, 143-78); ma il *vetus r.* deve essere una invenzione che Adone introduce per dar credito alle nuove notizie che egli inserisce. Adone usa con capricciosa libertà le *passiones*, gli scrittori ecclesiastici, spesso identificando nomi, arricchendoli di notizie arbitrarie, spostando date (ed. PL 123, 181 ss);

6) *M. di Usuardo* (sec. IX), che si serve dei MM. geronimiano, di Beda, di Adone corretto con Floro. Qui non ci sono giorni vuoti, sono soppresse le lungaggini di Adone, è aumentato il numero dei santi. Il M. di Usuardo s'impose nell'uso corale di quasi tutte le Chiese (prima ediz. a stampa, Lubecca 1475; ediz. critica a cura di Molano [v.] nel sec. XVI; nuova ediz. in Acta SS. *Jun.* VI a cura di G. B. Sollerio, riprodotta in PL 123, 599 ss).

N) ***M. romano***, Gregorio XIII con la riforma del Breviario (v.) volle una revisione del M. Una commissione cardinalizia presieduta dal Sirleto nel 1583 pubblicò il *Martyrologium romanum Gregorii XIII jussu editum*. Il contenuto era quello di Usuardo, purgato dagli errori dei copisti e di stampa, con l'aggiunta di alcuni santi delle diverse Chiese. Doveva servire, infatti, per la Chiesa universale (nuove ediz. nel 1583, 1585, 1586; quest'ultima fu rivista, corretta e commentata dal Baronio, il quale collaborò anche alle ediz. del 1589 a Anversa e del 1598 a Roma; una nuova revisione, su note postume del Baronio, avvenne sotto Urbano VIII nel 1630). Benedetto XIV ne fa un'altra ediz. nel 1749, preceduta da una interessante lettera (I-VII-1748) del papa a Giovanni V di Portogallo, *Postquam intellexímus* (che ancora oggi introduce al M. assieme al trattato del Baronio), dove il papa espone la causa e l'occasione della nuova edizione, dà la ragione delle molteplici recensioni del M. e delle correzioni e spiega l'aggiunta, l'abbreviazione, l'abolizione di taluni elogi. Questo M. rimase quasi invariato fino ai tempi più recenti. Fu riprodotto nella edizione tipica del 1913 (con l'aggiunta dei santi canonizzati dal 1748 al 1913). Nel 1922 l'edizione tipica del 1913 fu completamente rifatta. La rimanipolazione degli elogi incontra da parte degli agiografi, come Quentin e Delehaye, severe critiche. Ma l'edizione è rimasta ed ebbe ristampe aggiornate nel 1930 e nel 1948, con l'aggiunta dei santi canonizzati fino a questa data (AAS 1948, p. 124-30). È stata estesa alla Chiesa universale la festa di S. Giovanni Bosco (la festa fissata al suo giorno emortuale, 31 gennaio, ha fatto retrocedere di tre giorni S. Pietro Nolasco, il quale, a sua volta, ha ridotto a semplice commemorazione la festa *S. Agnetis secundo*), di S. Roberto Bellarmino (con duplice elogio), di S. Alberto Magno (che ha spostato al 16 novembre S. Gertrude) e di S. Giovanni Leonardi (passato dall'ultimo al primo posto il 9 ottobre). Sono state inserite due nuove feste in onore della Madonna: la Maternità di Maria (11 ottobre), e il Cuore Immacolato di Maria (22 agosto). A S. Antonio di Padova è stata aggiunta la qualifica di *Dottore*, di cui l'ha insignito Pio XII (16 gennaio 1946)... Altre leggere modifiche riguardano la prassi rubricale o sono correzioni di sviste sfuggite nella precedente edizione. Cf. l'ampia recensione dell'ed. del 1948 a cura di F. Combaluzier in *Rev. d'hist. eccl.*, 1949, p. 254-62.

Il venerando testo è ancora ben lungi dal soddisfare le esigenze scientifiche. Si attende ancora una completa revisione critica. Intanto il meglio che possediamo è l'edizione critica, con ampio commentario, curata da H. Delehaye, P. Peeters,

M. Coens e altri bollandisti, *Martyrologium romanum*, Bruxelles 1940 (*propylaeum ad Acta SS. decembris*).

O) *Uso liturgico del M.* Il M. ha valore di calendario che ci fa sapere la liturgia del giorno. Nei capitoli monastici e secolari si legge nel cosiddetto *officium capituli* che segue l'ora canonica di Prima. Quest'uso liturgico si trova per la prima volta fissato nel conc. di Aix la Chapelle nell'817, can 69: *ut ad capitulum primitus martyrologium legatur*. Ma già prima S. Crodegango (sec. VIII) nella Regola per i Canonici (PL 89, 1067) aveva ordinato che al capitolo, dopo la lezione (della Regola o dei sermoni dei Padri, secondo i tempi) si leggessero *aetas mensis et lunae, et nomina sanctorum quorum festa crastinus excipiet dies*. L'uso fu sempre conservato nei monasteri e capitoli, che in circostanze speciali, come a Natale, pongono una speciale solennità nella lettura del M.

P) Nella rinascita liturgica odierna si nota con soddisfazione che una particolare attenzione si sta rivolgendo anche a questo libro liturgico, troppo dimenticato finora o riservato alla lettura ufficiale in coro e nelle comunità religiose. Da parte dei semplici fedeli si manifesta vivo interesse e desiderio di riprender contatto con la corona di santi che, giorno per giorno, sono ricordati nel M., il quale in modo lapidario, ma incisivo, registra i trofei di vittoria e le glorie più pure della Chiesa, che il breviario Beda saluta commosso: « O madre Chiesa veramente beata, così onorata da segni splendidi della divina bontà, imporporata dal nobile sangue dei martiri vittoriosi, ammantata dalla veste bianca dell'inviolabile fedeltà delle vergini, ai cui fiori non mancano nè le rose, nè i gigli » (breviario rom., ex. V dell'Ufficio d'Ognissanti), attribuita a Beda).

Bibl. — Edizioni e studi citati nell'articolo — H. Delehaye, *I MM.*, in appendice all'ediz. ital. di *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, p. 337-83. — H. Achelis, *Die Martyrologien*, Berlin 1900. — J. Baudot, *Le martyrologe*, Paris 1911. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, vers. franc. II (Paris 1905) 234-50. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de liturgie*, X-2, col. 2523-619. — E. Vacandard, *La composition des martyrologes et les saints inauthentiques*, in *Etudes de critique et d'hist. relig.*, III (Paris 1912) 122-45. — H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris 1908. — L. Duchesne, *Sur le martyrologe dit de St Jérôme*, in *Miscell. geronimiana*, Roma 1920, p. 219-26. — J. Fernhout, *De martyrologii hieron. fonte quod dicitur Martyrol. syriacum*, Groningen 1922. — P. Grosjean, *Une source insulaire d'additions à un ms. du M. hiéron.*, in *Anal. Bolland.* 65 (1947) 139-56. — G. de Manteyer, *Le martyrologe d'Adon (840) et ses additions (886-1121)*, in *Bull. de la Soc. d'études des Hautes-Alpes* 59 (1940) 5-208. — B. de Gaiffier, *Le martyrologe de St-Cyriaque. Son influence sur le martyrologe romain*, in *Anal. Bolland.* 61 (1943) 72-90: questo documento « non si distingue nè per antichità nè per qualità delle sue notizie » e non ha esercitato influenza notevole sul testo pubblicato dal Baronio per la revisione del M. rom. sotto Gregorio XIII. — P. Grosjean, *De l'Usuard de Jean Molanus*, in *Anal. Bolland.* 70 (1952) 327-33: sulle ristampe del 1568, 1573 (la migliore), 1583. — H. Grisar, *Le origini del M. rom.*, in *Civ. Catt.*, 1893-II, p. 292-305, 653-69, e in *Analecta Rom.*, Roma 1899, p. 231-58. — P. Paschini, *La riforma gregoriana del M. romano*, in *Scuola catt.* 51 (1923) 198-210, 274-84. — G. Pagliari, *Martyrologii romani fontes in ipso citati*, Torino 1933-42, 15 fascicoli. — C. Coppens, *Tabulae geographicae seu Atlas in Mart. rom. indice alphabetico instructus*, Turnhout 1945. — G. Sanchez Aliseda, *El calendario liturgico rom.*, in *Rev. españ. de teol.* 8 (1948) 408-55 (nell'ediz. l'autore si serve del calendario filocaliano, di tre sacramentari e del calend. vaticano; nella seconda colonna inserisce le feste e i santi introdotti nel calendario dopo la costituz. di Alessandro III del 1179 sulla canonizzazione dei santi). — A. Bugnini, *Verso una riforma del M. rom.?*, in *Ephem lit.* 61 (1947) 91-99.

Per qualche esempio di MM. protestanti, v. L. E. Halkin, *Les Martyrologes et la critique. Contribution à l'étude du Martyrologe protestant des Pays-Bas*, in *Mélanges hist. off. à M. J. Meyhoffer*, Lausanne 1952, p. 52-72.

MARTIROPOLI (= città dei martiri), antica città della Sofanene in Armenia, presso il fiume Ninfeo, fondata, secondo la tradizione, sul finire del sec. V dal vescovo Maruta di Maipherkat (v.) che vi raccolse tutte le reliquie dei martiri che si poterono trovare in Armenia, Persia e Siria. Sotto Giustiniano I (527-565) venne convertita in fortezza.

MARTY Martino, O.S.B. (1834-1896), n. in Schwiz, m. a St. Cloud. Studiò a Friburgo, poi ad Einsiedeln dove si fece monaco nel 1854. Trasferito in America (1860), fu primo priore (1865) della filiale di S. Meinrado, poi primo abbate (1870) della stessa e presidente della nuova Congregazione elvetica americana O.S.B., primo vicario apostolico di Dakota (1879) e primo vescovo di Sioux-Falls (1889), poi vescovo di St. Cloud (1895), intrepido missionario dei neri e vescovo organizzatore. Interessò il presidente del Cleveland alla causa degli Indiani. Scrisse, tra l'altro, una storia della Chiesa cattolica negli U.S.A. (1864), di S. Benedetto e del suo Ordine (1875). — *Revue bénéd.* 13 (1896) 570.

MARTYNOV Giovanni, S. J. (1821-1894), fondatore della rivista *Etudes*, n. a Kazan (Russia), m. a Cannes. Studiò nell'istituto imperiale degli orfani presso Pietroburgo e fu precettore dei figli del conte Gregorio Suvalov, che si farà poi cattolico e barnabita. Durante un viaggio all'estero il M. si convertì al cattolicesimo ed entrò tra i Gesuiti a St.-Acheul, presso Amiens. Con p. Gagarin fondò nel 1857 la rivista *Les études de philosophie et d'histoire*, detta poi più semplicemente *Etudes*, e iniziò la biblioteca russa di Parigi, che ancora esiste. A lui si deve l'*Annus ecclesiasticus graeco-slavicus* pubblicato in apertura del vol. XI degli Acta SS. di ottobre (Brux. 1870) e la *Sylloge kalendariorum slavorum*. Fu teologo per gli affari orientali al conc. Vaticano. I suoi schemi non furono discussi per l'interruzione del concilio. Consultore di Propaganda per gli affari di rito orientale, sostenne la necessità di formare rami di rito orientale nei grandi ordini latini. Era recensore, per la *Revue des questions historiques*, delle opere pubblicate in Russia. — Gatti-Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova 1942) 832-842.

MARTYRARI. v. Martirari.

MARTYRION (greco Μαρτύριον: lat. martyrium) si chiamava la chiesa edificata sulla tomba dei Martiri (v.) fuori della città. Si diceva anche *memoria martyrum*, *basilica martyrum*, e si distingueva dalla semplice *basilica* o *ecclesia* o *titulus*, perchè a principio solo occasionalmente, nei giorni di stazione o nei natalizi dei martiri, vi si teneva la liturgia. Con la traslazione dei martiri nelle chiese

urbane, si chiamò M. o *confessione* (traduzione latina del greco *Martyrion*) la tomba stessa o anche l'ALTARE (v.) che vi era edificato sopra.

Il M. per eccellenza fu la chiesa costantiniana del Calvario (*Peregrin. Aetheriae*, ediz. GEYER in «Corpus script. lat.» XXXIX, p. 83, ecc.). — G. BRAUN, *Der christl. Altar*, I, 650 ss.

MARTYRUM Cultores. v. CULTORES M. e MARTIRI (*Collegio dei cultori dei*).

MARUCCHI Orazio (1852-1931), archeologo, n. e m. a Roma. Discepolo e compagno di G. B. DE ROSSI (v.) nelle ricerche delle catacombe romane, fu il continuatore più illustre della sua opera nel campo dell'archeologia cristiana, con le sapienti esplorazioni dei monumenti, con gli scritti e l'insegnamento. Fu maestro nei principali istituti romani ecclesiastici e civili e per lunghi anni resse il *Nuovo bollettino di archeologia cristiana*, (dal 1898 al 1922) nel quale profuse il meglio della sua fervida attività. A più di 300 assommano gli scritti del M. che riferiscono delle sue indagini e scoperte, oltre a molti importanti volumi, tra i quali il *Manuale di epigrafia cristiana* (Milano 1910) il *Manuale di archeologia cristiana* (Roma 1908, 1933), *Il Foro Romano e il Palatino* (Roma 1883), molte *Guide* di cimiteri cristiani, il grande catalogo de *I monumenti del Museo cristiano Pio Lateranense* (Milano 1910) e, notevolissima, l'opera: *Elementi di archeologia cristiana* (in francese, Paris 1909-1913) distinta nei tre volumi: nozioni generali, catacombe romane, basiliche e chiese di Roma; al III volume il M. lavorò fino agli ultimi scorci della sua vita, così che il libro restò come il testamento suo scientifico, dove sono esposte con la maggiore chiarezza le sue teorie e si riassumono sessant'anni di appassionate ricerche. Del resto in tutti gli scritti del M. si rispecchia la sua natura: uomo tenace e vibrante nelle sue convinzioni sinceramente esposte e brillantemente difese. Combattè bellissime battaglie per la localizzazione sulla Salaria (a Priscilla), anzichè sulla Nomentana, delle memorie del primo apostolato di San Pietro a Roma; per le memorie apostoliche che si raccolgono attorno alla basilica di San Sebastiano; per l'identificazione della cripta dei martiri greci, della cripta dei martiri Marcellino e Pietro, ecc.

Il M. trattava i monumenti specialmente dal punto di vista topografico, storico, esegetico, epigrafico, e solo in margine si occupava di questioni di storia dell'arte, di tipologia e di stile. Dallo studio dei monumenti assurgeva con notevoli contributi alla storia della Chiesa, da questa alla difesa appassionata della tradizione cattolica particolarmente contro la astiosa critica protestante; esempio preclaro, la questione della venuta di S. Pietro a Roma (*Pietro e Paolo a Roma*, Torino 1934[4], a cura di C. Cecchelli). Quando la verità affulgeva dinanzi ai suoi occhi, non esitava ad attaccare vivacemente tradizioni anche antichissime, ma leggendarie. Ciò si verificò per la localizzazione del martirio di S. Pietro nel circo neroniano al Vaticano e non sul Gianicolo; e nel rivendicare la memoria del primo stuolo di martiri cristiani della persecuzione neroniana.

Grande figura, quella del M., che Pio XI in un autografo a lui indirizzato salutava «ricercatore sagace, indefesso, e con la viva voce e con gli scritti, illustratore esimio con inesausto valore sempre intento al nobile lavoro... Molto benemerito della religione e della scienza».

Il M. si occupò anche di egittologia e di assiriologia; fu direttore del museo egizio Vaticano, del museo Laterano, membro della commissione italiana per le ricerche in Egitto, segretario della Pontificia Commissione di Archeologia sacra, socio di molte Accademie scientifiche italiane ed estere. — E. JOSI, in prefazione a *Le catacombe romane* del M., Roma 1933, p. VII-XV. — C. CECCHELLI in *Arch. della R. Deputaz. di st. patria* 1931, p. 351 ss (con bibliogr.). — ID., in *Arch. d. R. Soc. rom. di st. patria* 1929, p. 407-52. — G. MANCINI in *Bullett. di filol. class.* 1931, n. 8 in appendice. — *Riv. di archeol. crist.* 1931, p. 137-44. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2619-38, con elenco degli scritti (307 numeri). — V. BIANCHI-CAGLIESI, *In memoria di O. M.*, in *Scuola catt.* 69 (1941) 180-83. — *L'osserv. Rom.* 12-IX-1953.

MARUCELLI Francesco (1625-1703), erudito, n. a Firenze, m. a Roma, sacerdote. Di nobile famiglia e dotato di mezzi, alimentò la sua tendenza agli studi di varia erudizione con l'acquisto di un imponente numero di libri, dai quali ricavò compilazioni degne di ricordo. La più notevole — ordinata poi dal nipote Alessandro in III volumi — venne dal M. intitolata: *Mare magnum*. È una raccolta bibliografica di circa 6000 argomenti, condotta con acume critico e con sovrabbondanza di precisa dottrina. I libri furono donati a Firenze col necessario per l'edificazione di un apposito palazzo in cui venissero custoditi. È la «Marucellorum bibliotheca pubblicae — maxime pauperum — utilitati». La biblioteca venne aperta solo nel 1752. — G. BIAGI compilò l'*Indice del Mare magnum*, in *Indici e cataloghi* 9 (1888). — ENC. IT., XXII, 462. — A. M. BIANDINI, *Elogio storico dell'abbate F. M.*, Livorno 1754.

MARULO (*Marulus*, *Marulić*) **Marco** (1459-1524), n. a Spalato da nobile famiglia, umanista e poeta. Studiò a Padova e, dopo una giovinezza svagata, entrò in convento, che però abbandonò perchè la vita di comunità, com'era allora concepita, non corrispondeva al suo ideale ascetico contemplativo, raccogliendosi a vita ritiratissima, dedita agli studi e alle pubblicazioni. Gran fama si acquistò col *De institutione bene vivendi per exempla sanctorum* (Venezia 1506), che ebbe molte edizioni e traduzioni; S. Francesco Saverio lo portava sempre con sè. Altre opere pubblicò in latino, di carattere storico, esegetico, morale (alcune ancora mss.) Tra le opere in croato è notevole il poema epico *Giuditta*: è la narrazione biblica, disposta in sei canti di versi dodecasillabi con rimalmezzo, scritta con intenti patriottici per incoraggiare la lotta contro i Turchi. Le sue opere poetiche in croato furono pubblicate nel 1869 a Zagabria per cura dell'Accademia Croata. È considerato il padre della letteratura croata d'arte. — *Croazia sacra*, Roma 1943.

MARUTA (S.), vescovo di **Maiferqat** (Martiropoli) nella Mesopotamia, scrittore celebre della Chiesa siriaca, vissuto tra il sec. IV e V († prima del 420). Era figlio del prefetto della provincia di Sofene ed ebbe fama di medico. Assistè al conc. di Costantinopoli (380), nel quale venne giudicato Macedonio, di Side (383), di Costantinopoli del 390 nel quale furono condannati i messaliani e a quello del 403 nel quale fu condannato il suo amico S. GIOVANNI Crisost. (v.). Nel 411 ritornò a Costantinopoli per indurre l'imperatore Arcadio a raccomandare i cri-

stiani a Jezdegerd, salito sul trono di Persia nel 401. Le discordie che regnavano alla corte bizantina resero inutili i suoi sforzi. Vi ritornò l'anno seguente. S. Giovanni raccomandò M. alla regina Olimpiade, sollecitandone la protezione in favore della Chiesa siriaca. Teodosio il Giovane, successore di Arcadio, prese a stimare M. incaricandolo di importanti missioni al re di Persia. Questi, guarito per le preghiere di M. da una malattia, dalla quale i magi dell'impero non avevano saputo liberarlo, fu riconoscente al santo vescovo, e lo autorizzò a fondar chiese e ad evangelizzare il suo impero. M. aveva già partecipato al sinodo di Seleucia Ctesifonte del 410, contribuendo all'elezione (411) del katholikos Mar Ahai. Raccolse poi un secondo sinodo (414) dove venne condannato l'arianesimo e si promulgarono savie regole riguardanti la disciplina ecclesiastica. Dopo lungo soggiorno in Persia M. ritornò nella Mesopotamia, portando seco molte reliquie di martiri, che, collocate nella sua chiesa, meritarono alla città il nome di *Martiropoli*.

L'opera principale del santo è la liturgia siro-caldaica, ancora in uso presso i Maroniti. — M. scrisse anche un *Trattato sulle eresie* (ed. J. Rahmani in *Studia syriaca*, IV, Monte Libano 1909, p. 76-81), un commentario sopra S. Matteo, di cui si conserva il ms. in siriaco nella Vaticana: Assemani ne fece oggetto di studio, per stabilire l'antichità della fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. — Ebed Jesu cita una storia del conc. di Nicea, i cui canoni sarebbero stati tradotti in siriaco da M. (Add. 14526 e 14528 del Brit. Mus.); possediamo soltanto una spiegazione dei vocaboli tecnici che M. avrebbe fatto per il suo popolo (vers. di O. Braun in *De sancta nicaena synodo*, Münster 1898). — Del sinodo di Ctesifonte del 410 si attribuiscono a M. i canoni pseudoniceni detti «arabici» e 73 canoni disciplinari che estendono alla Persia la disciplina antiochena (ed. J. B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris 1902, p. 17-36, 253-75). — Redasse in siriaco gli atti dei martiri che soffrirono nelle persecuzioni (340-79) di Sapore II (309-81), editi in *Acta SS. martyrum* dall'Assemani (Roma 1748) e in *Acta martyrum et sanctorum* da Bedjan, II (Parigi 1890) 57 ss. M. compose inoltre inni in onore dei martiri, inseriti, con quelli di S. Efrem, nell'officio caldaico, usato da maroniti, giacobiti e nestoriani. Il corpo di M., durante le incursioni dei Persiani e degli Arabi, venne portato in Egitto, nel deserto di Sceti.

Bibl. — Biografia in *Vitae et passiones Patrum* II (Ven. 1874) 17-32. Cf. M. Ralph, *The armenian life of M. of M.*, in *Harvard theol. Rev.* 25 (1932) 47-71. — R. Duval, *La lit. syriaque*, Paris 1900², p. 374 s e passim. — J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, p. 87 ss. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 381 s. — A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, Bonn 1922, p. 53 s. — E. Tisserant in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 142-49. — J. M. Vosté, *M. de M. et le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste*, in *Orient. christ. period.* 12 (1946) 201-05.

Si distingua da **Maruta** che nel 640 fu creato metropolita (mafriano) dei giacobiti persiani di Tagrit, n. verso il 565, m. il 2-V-649. Nato a Beit-Nuhadré, nell'impero persiano, fu monaco e maestro a Callinice e a Mossul. Aveva frequentato la scuola di Edessa. Fu molto influente alla corte persiana. Lasciò un commento ai Vangeli, libri liturgici, omelie, preghiere, inni. — Biografia scritta dal suo successore Denha, in *Patrol. orient* III, 52 ss. — *Oriens christ.* 1903, p. 385 ss (omelie esegetiche). — Baumstark, *o. c.*, p. 245 s. — R. Duval, *o. c.*, p. 374.

MARX Carlo (1818-1881), uno dei più grandi fattori di storia. Il Marxismo, è la base del Comunismo (v.) e del Socialismo (v.).

I. Nato da genitori ebrei a Treviri, studiò a Bonn e a Berlino, imbevendosi delle dottrine di Hegel (v.) e dell'amico Feuerbach (v.): Dio non crea l'uomo, ma l'uomo crea Dio; l'uomo è ciò che mangia; la lotta di classe spiega la storia, la rivoluzione la risolve. A Londra prende contatto con la realtà economica e formula il suo *sistema*, con cui: *a*) elimina da ogni campo spiritualità e soprannaturalità; *b*) addita nello svolgimento della storia una lotta immanente delle classi per la conquista dei beni; *c*) interpreta, quindi, tutte le manifestazioni, anche le più elevate e spirituali, come il prodotto del fattore economico; *d*) dichiara la necessità di abolire tutte le ciassi e la proprietà privata per abolire ogni lotta e ogni schiavitù; *e*) profetizza l'inevitabile decadere e la scomparsa del regime capitalistico; *f*) invita il proletariato di tutto il mondo ad unirsi per stabilire la propria dittatura, sotto la quale finirà anche lo Stato per dar luogo al regime comunistico, cioè alla libera comunistica amministrazione dei beni.

L'opera del M. fu rivoluzionaria, intransigente, conseguente alla sua dottrina. Per lui Lassalle (v.) è un debole, Mazzini (v.) un cretino, Proudhon (v.) un ciarlatano, Bakunin uno spostato. Nei primi mesi del 1848 dopo la collaborazione con Engels alla «Lega dei comunisti», lancia il famoso *Manifesto del partito comunista*. Nel 1864 dà vita alla *Prima internazionale operaia* del mondo (v. Internazionale). Dopo aver scritto (1857) la critica dell'*Economia politica*, pubblicò nel 1867 il vol. I del *Capitale*, che costituisce il più formidabile atto d'accusa alla borghesia.

I contrasti con i seguaci di Lassalle, di Proudhon, l'urto tra l'agitatorismo rivoluzionario di Bakunin e l'autoritarismo organizzativo di M., l'infausta esperienza della Comune di Parigi indussero il Congresso dell'Aia (1872) a deliberare il trasferimento della Internazionale (v.) a New-York. Parve un fallimento. E M., già rovinato in salute, ritornò agli studi raccogliendo il materiale per i voll. II e III del *Capitale* (pubblicati postumi da Engels). Prostrato da disgrazie familiari, stremato dall'enorme lavoro, colpito da una malattia che nespense le facoltà mentali, morì a Londra.

II. «Il suo nome durerà per secoli, e così pure la sua opera», disse Engels sulla sua tomba. Difatti il marxismo fu ed è uno dei più poderosi fattori di storia, anche se dottrinalmente è ben povera cosa. Il Positivismo (v.) interpretava il m. come «determinismo economico» (per cui anche l'avvento della società socialistica auspicato da M. doveva apparire come il risultato fatale della evoluzione sociale). Sorel (v.) per parte sua, col Sindacalismo rivoluzionario (v.), riprendeva il principio marxistico della lotta di classe ad oltranza sul terreno non politico ma sindacale. Dopo il Congresso di Stuttgart (1898) e per il movimento «revisionistico» di Bernstein, che criticava non poche posizioni e previsioni di M. predicando un socialismo

democratico e legalitario, parve che il m. piegasse verso un Socialismo riformistico (v.; cf. Internazionale II); ma l'ortodossia marxistica fu riconquistata da Lenin (v.), dalla Internazionale comunista (v., III, IV, V) e trovò la sua prima attuazione storica e politica nella Russia (v.) uscita dalla rivoluzione: fatto di incalcolabile importanza nella successiva storia del m. non solo perchè il m. poteva sperimentare se stesso creando un modello di « socialismo in un solo paese », ma anche e soprattutto perchè ormai aveva a disposizione la potenza politica e militare di un grande Stato per operare la penetrazione negli altri Stati e avviarsi alla rivoluzione proletaria mondiale. Peraltro il patrocinio del m. assunto dalla Russia fu ed è anche la debolezza del m. come movimento Internazionale (v., specialmente II e III).

Il trionfo del m. in Russia avrebbe dovuto portare all'abolizione dello Stato, degli organi di Stato, dell'esercito . . ., come esige la teoria di Engels. Con disinvoltura (del resto permessa dalla dialetticità del m., che « non è un dogma ma una guida per l'azione »: tale è il pensiero dominante dell'opuscolo fondamentale di Lenin, *La malattia infantile del comunismo*, del 1920), « i marxisti sovietici, scrive Stalin nel 1950 sul *Bolscevico*, sono giunti alla conclusione che, esistendo un accerchiamento capitalistico, mentre il socialismo è vittorioso soltanto in un paese e il capitalismo trionfa in tutti gli altri, la patria socialista deve preoccuparsi di rafforzare lo Stato, gli organi dello Stato, i servizi segreti di informazione e l'esercito ». Stalin così concilia la formula marxista-sovietica, giusta nel periodo in cui il socialismo è vittorioso in uno o in pochi Stati, con quella di Engels, giusta quando la vittoria del socialismo in vari paesi ha condotto alla vittoria del socialismo nella maggior parte delle nazioni. Stalin precisa che il m. è nemico del dogmatismo e che, come scienza, deve svilupparsi e perfezionarsi. (Questa polivalenza dei dogmi marxisti è sfruttata dalla Russia anche in altri campi, ad es., sia per sostenere il socialismo patriottico che ha una funzione conservatrice all'interno, e insieme l'internazionalismo rivoluzionario proletario che ha una funzione sovvertitrice all'esterno).

III. Per la critica ad alcuni principii di M., v. Comunismo, Socialismo, Sindacalismo, Lotta di classe, Materialismo dialettico e storico, Economia, Lavoro, Proprietà.... Qui, contro tutte le mascherature assunte, secondo l'opportunità, dal m., specialmente nella sua forma più perfetta e più presente che è il comunismo bolscevico, si richiama il suo Ateismo (v.; cf. anche Irreligiosità), che ha fatto del comunismo marxistico la più radicale opposizione alla concezione cristiana del mondo e della vita.

1) R. Mondolfo (*Il materialismo storico di F. Engels*, Firenze 1952) ha tentato di edulcorare il Materialismo (v.) di M. ed Engels, presentando il loro pensiero come filosofia della prassi, attivistica, che colloca l'uomo come soggetto attivo al centro di ogni processo conoscitivo e pratico: forma di umanesimo volontaristico ed attivistico, ben lontana dal materialismo. Il quale, al contrario, è ben presente nell'anima di M. ed Engels: che esso sia « dialettico » e « storico » basterà forse a distinguerlo dal materialismo di Büchner, Moleschott ..., che i due amici tacciarono di astrattamente naturalistico, ma non basta a riscattarlo dalla qualifica di materialismo. Nella prefazione alla 2ª edizione del *Capitale* M., ponendosi a confronto di Hegel, scrive: « Per Hegel il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea trasforma in un soggetto autonomo, è il demiurgo del reale che costituisce solamente la sua forma fenomenale. Per me, al contrario, l'ideale null'altro è che il materiale trasportato e tradotto nella testa dell'uomo ». E in una lettera al suo amico dottor Kugelmann del 6 marzo 1866, M. oppone la sua dialettica materialistica a quella di Hegel, che definisce come la forma mistica della dialettica, dichiarando apertamente di essere materialista di fronte ad Hegel idealista. Anche Engels nel suo scritto contro il filosofo tedesco Eugenio Dühring, richiamandosi alla dialettica del compagno e collaboratore M., ed in altri scritti, come quello su Feuerbach, si presenta come materialista. Che poi, come già il Masaryk rilevava nella vasta ed importante opera, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (1899), la dottrina originaria del materialismo storico abbia subito mitigamenti negli stessi scritti di M. ed Engels, significa che la professione di materialismo come di ateismo assoluto, è un mestiere duro, cui non si può essere a lungo e del tutto fedeli, e che la verità si vendica sempre contro l'errore anche a spese della coerenza logica dei filosofi che, come M. ed Engels, non ebbero una finissima sensibilità speculativa.

2) Il comunismo marxistico ritiene dannoso compromesso il riconoscimento delle istituzioni esistenti e propugna la rivoluzione per abbattere lo Stato e instaurare la dittatura del proletariato. Si fonda « sul materialismo dialettico e materialismo storico. Questa dottrina insegna non esserci che una sola realtà: la materia colle sue forze cieche, la quale evolvendosi diventa pianta, animale, uomo. Anche la società umana non è altro che una apparenza, una forma della materia che si evolve in detto modo e, per ineluttabile necessità, tende, in un perpetuo conflitto delle forze, verso la sintesi finale: una società senza classi. In tale dottrina, come è evidente, non vi è posto per l'idea di Dio, non esiste differenza tra spirito e materia, nè tra anima e corpo, non si dà sopravvivenza dell'anima dopo la morte e quindi nessuna speranza in un'altra vita » (Pio XI, enc. *Div. Redemptoris*). Evolutasi la materia fino a diventar pensante (uomo), entra nel mondo il lavoro che distingue l'uomo dagli altri animali. Si rivela subito la utilità del lavoro in comune; donde il bisogno della comunicazione delle intenzioni mediante gesti e parole. Due coefficienti introducono a questo punto nel mondo Dio e religione: il terrore dell'uomo per le forze della natura e il formarsi delle classi sociali. Il timore e l'ignoranza portano alla divinizzazione delle prime, l'idea di una gerarchia celeste sorge dalla visione delle gerarchie terrestri. Così si pongono dei rapporti tra terra e cielo, tra l'uomo e la divinità (religione). Ma l'apparizione della religione è avvenuta *contro l'interesse del proletariato*: nelle lotte di classe il fattore religioso è uno dei principali mezzi di oppressione del proletariato, strumento della reazione capitalistica e borghese.

3) Su queste idee si trovano pienamente d'accordo M., Lenin, Stalin, i capi del Comunismo (v.) Lenin scriveva nel 1909: « Noi dobbiamo combattere la religione: è l'abc di tutto il materialismo, e, pertanto, del marxismo. Ma il marxismo non è mate-

rialismo che si attenga all'abc. Il marxismo va oltre. E dice: bisogna saper lottare contro la religione . . ». Stalin, parlando nel 1937 ad un gruppo di operai americani, diceva: « Noi facciamo propaganda contro i pregiudizi religiosi e seguiteremo a farla. Secondo la nostra legislazione tutti . . . possono praticare qualsiasi religione..., nello stesso tempo però noi abbiamo dato ad ognuno la possibilità di lottare . . . contro tutte le religioni. Il partito infatti favorisce la scienza mentre i pregiudizi religiosi vi si oppongono... ». (LEDIT, *Religione e comunismo*, Milano 1937, p. 7 s).

4) È diverso il modo con cui il comunismo marxistico bolscevico nega Dio dal modo con cui lo negano i liberi pensatori europei. L'ateismo bolscevico è, infatti, vero *furore contro Dio* (v. IRRELIGIOSITÀ III E, IV), che mira a distruggere ogni religione. Donde i tentativi dei « senza Dio ». « I bambini in Russia sono caduti in uno stato d'animo tanto basso che il nome stesso di Dio sembra a loro così orribile da insudiciare la bocca di chi lo pronuncia » (LAGOWSKJ, *Oriente e Occidente*, I [1929] 69). « Il comunismo è la lotta impegnata dal potere delle tenebre contro l'idea stessa della divinità » (PIO XI, enc. cit.).

5) Ma, come suol avvenire, l'IRRELIGIOSITÀ (v., IV C), specialmente nella forma di « antireligiosità », si colorisce sempre di religiosità. L'entusiasmo che ha suscitato la teoria del materialismo economico deve ascriversi alla fede messianica di M. che trova la sua suprema espressione nella idea della vocazione salvifica del proletariato. Il m. nega Dio in nome di una falsa divinità: la collettività sociale che prende il posto riservato a Dio e alla persona umana; distruggendo coscienza e libertà personali, ammette soltanto coscienza, e libertà collettive. È un'idolatria sociale, che perseguita tutte le religioni e in modo speciale il cristianesimo (cf. BERDIAEFF, *Il problema del comunismo*, Brescia 1937, passim; LEDIT, *Paradossi del comunismo*, Milano 1938, p. 88).

IV. La Chiesa cattolica ha condannato il comunismo marxistico per le sue false dottrine religiose, sociali ed economiche in importanti documenti: PIO IX, enc. *Qui pluribus* (9 nov. 1846) e *Noscitis et nobiscum* (8 dic. 1849); *Sillabo* (DENZ. B. n. 1718 a, ove si richiamano documenti pontificii precedenti); LEONE XIII, enc. *Quod apostolici muneris* (28 dic. 1878), *Rerum novarum* (15 magg. 1891); PIO XI, allocuzione al mondo cattolico (18 dic. 1924); enc. *Miserentissimus Redemptor* (8 maggio 1928), *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), *Caritate Christi* (3 maggio 1932), *Acerba animi* (29 settembre 1932), *Dilectissima nobis* (3 giugno 1933); discorso alla mostra della stampa, 12 marzo 1936; messaggio radiofonico, 24 dicembre 1936; enc. *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), *Firmissimam constantiam* (28 marzo 1937); PIO XII, messaggio per il cinquantenario della *Rerum novarum* (1 giugno 1941), messaggio natalizio (24 dicembre 1942) e moltissimi altri documenti, dove con tutta chiarezza è ripetuto il concetto fondamentale: « Nessuno può essere buon cattolico ad un tempo e vero socialista » (*Quadr. anno*); « il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con esso da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana » (*Div. Redemptoris*). Queste condanne, continuamente richiamate e ribadite, culminarono con la scomunica lanciata dal S. Ufficio l'1 luglio 1949, AAS 41 (1949) 334, ove si decreta: 1) non è lecito inscriversi a partiti comunisti o favorirli, « poichè il comunismo è materialistico e anticristiano; i capi dei comunisti, benchè talora professino di non combattere la religione, tuttavia, di fatto, con la dottrina o con l'azione si dimostrano avversi a Dio, alla vera religione e alla Chiesa di Cristo »; 2) è proibito *ipso jure* (cf. CJC can 1399) pubblicare, propagare, leggere libri, giornali, periodici che difendono la dottrina o l'azione dei comunisti, come è proibito scrivere in essi; 3) i cristiani che « scientemente e liberamente » abbiano posto gli atti di cui ai nn. 1 e 2, non possono ricevere i sacramenti come non disposti; 4) « i cristiani che professano la dottrina materialistica e anticristiana dei comunisti e in primo luogo coloro che la difendono o la propagano, *ipso facto* incorrono, come *apostati* dalla fede cattolica, nella scomunica riservata *speciali modo* alla S. Sede ». Cf. ALFR. BOSCHI, *Il sacerdote di fronte al comunismo*, L.I.C.E. Torino 1949, con bibliogr. — C. CARBONE, *Questa famosa scomunica*, Roma 1950. — ERR. D'AGNESE, *Il decreto del S. Ufficio*, Napoli 1950². — U. TOMARELLI, *Le conseguenze canoniche e morali dell'adesione al comunismo*, in *Sapienza* 4 (1951) 152–68. — F. M. SANZ, *El decreto contra el comunismo*, in *Rev. espan. de teol.* 9 (1949) 709–62. — I. SIRNA, *Adnotationes* al decreto, in *Apollinaris* 22 (1949) 57–70. — S. SCIONTI, *Il decr. del S. Ufficio*, Siracusa 1953.

Contro le associazioni (branchie della gioventù comunista, Kom.-So.-Mo., che in Russia esiste fin dal 1917, comprendente ragazzi fino ai 16 anni; in Italia, ad es, l'A.P.I. = Associazione pioneri italiani, A.R.I. = Assoc. ragazze ital., F.G.C.I. = Federaz. giovan comunista ital.; cf. T. TOSCHI, *La maschera e il volto. Verità su l'opera antireligiosa del P.C.I.*, Bologna 1952) che, per iniziativa e sotto la direzione dei comunisti, mirano a instillare nei fanciulli e giovinetti d'ambo i sessi i principii del m.-leninismo e a distoglierli dalla fede e dal costume cristiano, un monito del S. Ufficio (28 luglio 1950, AAS 1950, p. 553) richiama che anche queste associazioni, qualunque sia il loro nome, cadono sotto le sanzioni del decreto sopra citato. 1) I genitori, o chi ne fa le veci, che affidino i figli a tali associazioni non si possono ammettere ai sacramenti (cf. CJC can 1372 § 2). 2). Chi insegna contro la fede e i costumi cristiani incorre nella scomunica riservata *speciali modo* alla S. Sede. 3) I fanciulli e le fanciulle che partecipano a queste associazioni non si possono ammettere ai sacramenti Cf. A. BOSCHI, *Le associazioni giovanili controllate dai comunisti*, Torino 1950.

V. Il decreto citato suscita delicati problemi morali in seno alle nostre popolazioni dove non sono pochi coloro che s'illudono di mantenersi cristiani e insieme di aderire al comunismo.

È nasce per il confessore il dovere di interrogare i penitenti circa la loro adesione al comunismo. 1) All'uopo, si possono seguire i criteri che si danno a riguardo dei penitenti onanistici: si interroga quando vi è sospetto fondato che il penitente, il quale non accenni nell'accusa alla sua fede comunista, di fatto però sia iscritto o presti la sua cooperazione al movimento; il sospetto poi sarà fondato quando, ad es., il penitente si accusa di grave trascuranza nei suoi doveri religiosi, di dubbi contro la fede, di partecipazione a conversazioni pericolose in materia di fede e di religione, di

lettura di giornali o riviste che calunniano la Chiesa, il Papa, ecc.; il sospetto diverrà anche più fondato quando il confessore sa che in quel determinato ambiente le adesioni al comunismo sono molte. Circa il modo d'interrogare non sarà prudente, di regola, che il confessore rivolga al penitente la domanda diretta ed esplicita se sia o no iscritto al comunismo, ma sarà più opportuno procedere con interrogazioni indirette sull'adempimento degli obblighi derivanti dalla fede e dalla pratica religiosa (« avete avuto dei dubbi su qualche verità rivelata? vi avete acconsentito? avete partecipato a conversazioni contro la religione, la Chiesa, il Papa? avete letto giornali o riviste che trattano di questi argomenti? »). In caso di risposta affermativa, gli si potrà chiedere esplicitamente: « Siete iscritto a partiti condannati dalla Chiesa? date ad essi appoggio? ». La domanda in questo caso non apparirà più come un atto di indebita intromissione del confessore nelle opinioni politiche del penitente, (come spesso e scioccamente viene considerata), bensì un logico e doveroso interessamento al suo stato di coscienza.

2) I comunisti, conosciuti come tali, ma che, interrogati, *negano* di esserlo, vanno trattati secondo le norme che i teologi danno per il caso generico del penitente che in confessione nega una colpa che il confessore da altra fonte sa che egli ha veramente commessa, cioè: se il confessore conosce il fatto sotto sigillo sacramentale, si limiterà a rivolgere al penitente quelle interrogazioni generiche che avrebbe diritto di rivolgere a qualsiasi altro; se invece conosce per scienza propria, vedrà di convincere l'interessato di falsità nella sua accusa; se, in fine, conosce per informazione avuta da altri fuori confessione, interrogherà con diligenza il penitente e, persistendo questi nella negazione, applicherà il principio: « credendum est poenitenti ». Data la difficoltà di poter conoscere con certezza la mancanza di integrità formale nell'accusa del penitente, l'assoluzione si dovrà quasi sempre dare almeno sotto condizione (cf. Noldin, *Summa theolog. moralis*, III, ed. 25ª, n. 388). — A. Boschi, *L'amministrazione dei sacramenti e l'appartenenza al comunismo*, Torino 1950.

3) Con quei comunisti che si *rifiutano di rispondere* dicendo che l'iscrizione al partito non è materia di confessione, occorre distinguere: se vi sono ragioni fondate per ritenere che una simile risposta è frutto di cattiva fede, come ordinariamente si dovrà presumere per gli attivisti, si inviteranno con bontà a desistere da simile atteggiamento; ma, se essi vi persistono, si dovrà loro negare l'assoluzione perchè non disposti. Se invece il rifiuto di rispondere è da ascrivere più a ignoranza che a cattiva volontà — il che non è improbabile in quanti ancora si ostinano a credere che altro è l'adesione alle dottrine atee del comunismo, dottrine che essi sinceramente dicono di non voler accettare, e altro la iscrizione al partito, considerato come il solo mezzo efficace per far valere le proprie rivendicazioni sociali — allora il confessore con molta carità e pazienza procurerà di illuminare queste coscienze. Si sforzerà di convincerle che la suaccennata distinzione non si può ammettere: che vi è quindi una cooperazione illecita, un pericolo grave, ecc. Siccome però, il più delle volte, questa opera di illuminazione non sarà possibile in confessionale, il confessore, per poter dare l'assoluzione, esigerà almeno che si astengano da quanto può creare un pericolo prossimo di perversione e di scandalo (lettura di stampa comunista, conversazioni con comunisti su materia religiosa, frequenza a riunioni di propaganda, ecc.) e, soprattutto, che provvedano a una soda formazione religioso-sociale, indicando anche il modo con cui vi potranno provvedere (consigliando libri, conversazioni con persone serie e competenti, frequenza a lezioni o istruzioni adatte per loro, ecc.). Sempre poi si terrà come regola ottima l'esaminare con cura caso per caso.

VI. Fonte di equivoci e di illusioni è l'opinione che possa esistere un comunismo cristiano accettabile dai cattolici. L'ordinamento della prima comunità cristiana di Gerusalemme, i nostri Ordini religiosi provano che si possono dare forme sociali che realizzano volontariamente il collettivismo senza professare la lotta di classe e senza aderire all'ateismo materialistico del comunismo di M. (cf. A. Brucculeri, *Chiesa e comunismo*, in *Civ. Catt.* 1944-III, p. 130). Si afferma che la condanna ecclesiastica non potrebbe essere più invocata contro il bolscevismo se questo abbandonasse il programma di lotta antireligiosa. I cosiddetti comunisti cristiani sostengono essere il programma sociale del partito scindibile dal materialismo storico e dialettico (o almeno dal dialettico), che a quel programma M. ha posto come base ideologica, e quindi potersi il primo accettare quando si rifiuti il secondo (che del resto è accidentale al primo).

Il problema posto in questi termini è non poco equivoco e decettore. Non si tratta di ipotizzare che cosa il comunismo *potrebbe diventare*, ma si tratta di giudicare ciò che esso *di fatto è*. Che certe aspirazioni del comunismo si trovino già nel messaggio evangelico, nella pratica della prima cristianità e degli Ordini religiosi significa soltanto che, per ciò che ha di buono, non è nuovo ma è antico come il cristianesimo, e non significa affatto che quelle forme di cristianesimo siano il comunismo moderno. Questo è una categoria storico-ideologica ben definita solidale col m. e quindi con l'ateismo materialistico di M. Che esso desista, per ragioni particolari e per tattica opportunistica, dalla persecuzione religiosa non importa necessariamente l'abbandono di un programma fondamentalmente ateo. È vero che la costituzione staliniana del 1936 afferma la libertà di esercizio dei culti religiosi; che nel settembre 1943 un sinodo di vescovi convocato col consenso delle autorità sovietiche ristabiliva la carica di patriarca nella persona di Sergio; che i nostri capi comunisti han fatto promesse sopra promesse di rispettare le libertà religiose ..

Ma è altrettanto vero che la *Pravda* del 2 marzo 1937 affermava che, parlando la costituzione anche di libertà di propaganda antireligiosa, « le organizzazioni del partito sono obbligate ad aiutare la comunità sovietica ad organizzare l'opera antireligiosa » (F. P., *Nella Russia dopo tutto quel sangue*, Roma 1937, p. 52); che fino dal 1934 Sergio « dovette assoggettarsi ai bolscevici, arrivando fino ad obbligare in coscienza... i fedeli ad accettarne la dittatura... » (C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1944, p. 460); che da noi, « specialmente per i dirigenti, il comunismo resta quello che era per l'ispirazione marxista, cioè ateo e materialista » (*Seconda lettera collettiva dell'episcopato lombardo*, 1945); subisce mutamento non il pro-

gramma ma la tattica, come già affermava Pio XI nella *Div. Redemptoris*. Come sistema dottrinale storicamente elaborato dai suoi autori e storicamente attuato fino ad oggi, « il comunismo non può non essere ateo perchè non può non essere materialista » (F. Vito, *Comunismo e cattolicesimo*, Milano 1944, p. 68). Secondo l'episcopato lombardo, « come sistema puramente economico il comunismo potrebbe anche prescindere dall'ideologia materialisticae quindi anche dall'ateismo » (peraltro anche in questa ipotesi « il comunismo non diverrebbe senz'altro accettabile in tutto dal cristianesimo per altri motivi di contrasto »). Ma in concreto il comunismo non ha ancora fatto una chiara rinuncia al materialismo storico di M. e agli altri motivi di contrasto col cristianesimo. Che se il comunismo facesse quelle rinunce, esso, come tale, non avrebbe ragion d'essere e non potrebbe sussistere perchè di esso rimarrebbero soltanto quei punti comuni tra cristianesimo e comunismo, « che in quanto hanno di giusto si possono più validamente sostenere coi principii della fede cristiana e molto più efficacemente promuovere con le forze della carità cristiana » (Pio XI, *Quadr. anno*).

Da coloro che, più della verità, amano la retorica e il profitto della verità, si suol far forza su una supposta identità fra la collettivizzazione auspicata da M. e il regime della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme (Atti II 44 s), dimenticando che l'identità delle formule nasconde una irriducibile diversità di base e di spirito, e una sconfessione del m. L'annullamento della ricchezza privata a beneficio della comunità era un prodotto *spontaneo e volontario dello spirito di fratellanza* suscitato da Cristo e una imitazione *libera* della condotta dei Dodici, non già violento e obbligatorio come vuole il m. Inoltre, si riferiva solo alla amministrazione del denaro, e non dei mezzi di lavoro e di produzione. E poi era basato su uno spirito di carità sincera e totale, non elevata a sistema economico: assoluto predominio dello spirito che detta anche una condotta economica, non già viceversa. Aveva carattere accidentale, come si arguisce dal fatto che si verificò solo in Gerusalemme. E l'esperimento non dovette essere felice se nessuna altra comunità cristiana adottò un sistema simile, e quella stessa di Gerusalemme si impoverì tanto da dover essere soccorsa finanziariamente dalle consorelle. Abbiamo diritto e dovere di meditare il « comunismo gerosolimitano », non per attuarlo sul piano economico, ma per assimilarne lo spirito di generosa carità cristiana.

VII. Beninteso, queste osservazioni non debbono far dimenticare che nel m. c'è del buono e c'è del nuovo (ad es., l'osservazione, comunque si giudichi la teoria del plusvalore, che spesso il lavoratore dà più di quanto riceve ed è frodato della giusta mercede: il che da sempre è condannato dal cristianesimo come « peccato che grida vendetta al cospetto di Dio»). Ma ognun vede che il buono non è nuovo (bensì vecchio come il messaggio evangelico, che si tratta di tradurre in vita e storia) e il nuovo non è buono.

Bibl. — La bibliogr. di M. è incredibilmente e, ci sembra, poco utilmente sovrabbondante: tutti parlano di M. Contribuendo con ciò a radicare nell'opinione pubblica il mito, idoleggiamento od incubo, di M., ma assai pochi sanno dire qualche cosa di nuovo e di scientifico. Ed è strano che del m. sia continuamente ripresentato l'aspetto filosofico religioso, che è a tutti noto ed è la parte meno originale di M., mentre non trova pari illustrazione l'aspetto tecnico-economico, dove M. ha detto qualche cosa di nuovo e di utile. E la sovrabbondante letteratura su M. potè favorire un grave equivoco: far credere che il m. sia soltanto una « scienza », vincibile con alcune confutazioni teoretiche, e far dimenticare che esso è anche « guida per l'azione », stile di pensiero e di azione, ribellione affettiva a un ordine sociale, vincibile con la sanazione di quelle strutture sociali che provocarono la ribellione.

Per una bibliogr. essenziale (ivi comprese anche le edizioni e versioni delle opere di M. ed Engels), v. H. Ch. Desroches, *Signification du marxisme*, con una *initiation bibliographique à l'oeuvre de M. et d'Engels* di Ch F. Hubert, Paris 1949; R. P. Cailleois, *Etudes sur M.*, in *Critique* (1948) 1011-16; Fred Oelszner, *Der Marxismus der Gegenwart u. seine Kritiker*, Berlin 1952²; N. Matteucci, *La cultura ital. e il m.* dal 1945 al 1951, in *Riv. di filos.* 44 (1953) 61-85; G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, Einaudi 1948, p. XVII-XXII; F. Olgiati, *C. M.*, Milano 1948⁴, p. XIX-XXIII.

Segnaliamo alcune versioni italiane più recenti delle opere di M. *Manoscritti economico-filosof. del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1949. — *Le lotte di classe in Francia*, a cura di M. A. Manacorda, ivi 1948. — *Manifesto del partito comunista* di K. Marx e Fr. Engels, versione dall'ed. critica del « Marx-Engels-Lenin Institut » di Mosca, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, ivi 1948, con introduzioni storico-critiche; seguono *I principi del comunismo* e *Per la storia della Lega dei comunisti* di Engels, altri scritti e documenti. — *Opere filosofiche giovanili* (versione ital., la prima, della « Critica della filos. hegeliana del diritto », e inoltre dei « Manoscritti economico-filosofici del 1844 »), a cura di G. della Volpe, Roma, Ediz. di Rinascita 1950. — *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi 1950. — *Il capitale*, Roma, Ediz. di Rinascita 1951 ss, a cura di D. Cantimori, (I. II, al 1953), — *M.-Engels carteggio*, ivi, VI vol. al 1953. — *Storia delle teorie economiche*, la teoria del plusvalore negli economisti precedenti, vers. ital. di Emilio Conti, Torino, Einaudi 1951 ss, 3 voll.: opera presentata da Engels come IV vol. del *Capitale*, che facilita la comprensione del pensiero di M. in quanto lo mette a confronto con altre dottrine, ed elabora e completa molte importanti dottrine già formulate nel *Capitale* (come quella sul saggio medio di profitto, sulla rendita assoluta, sulla accumulazione del capitale, sulle crisi).

Buone antologie. *Il pensiero di C. M. e F. Engels*, a cura di S. F. Romano, Firenze 1951. — *M. et le marxisme*, testi di M., Engels, Lenin, Stalin, Thorez, Paris 1953. — *K. M., u. F. Engels. Ausgewählte Schriften*, Berlin 1953², 2 voll.

Alcuni studi recenti. H. P. Adams, *K. M. in his earlier writings*, London 1940. — K. Bekker, *M.' philosophische Entwicklung*, New-Jork-Zürich 1940. — J. Barzun, *Darwin, M., Wagner. Critique of a heritage*, Boston 1941. — S. Merlino, *Revisione del m.*, Bologna 1945. — Plekhanov, *Le questioni fondamentali del m.*, Milano 1945. — Riazanov, *M. ed Engels*, Milano 1945. — Vernon Venable, *Human nature. The marxian view*, New-York 1945. — F. J. Sheed, *Communism and man*, London 1945. — *Il comunismo e i cristiani*, di vari autori, Brescia 1946³. — H. Legault, *La critique marxiste de la religion*, Quebec 1946. — G. Locatelli, *Il m.*, Milano 1946 — A. Cornu, *K. M. L'Uomo e l'opera*, Milano 1946 — A. Vène, *Vie et doctrine de K. M.*, Paris 1946. — D. Riazanov, *C. M., uomo, pensatore, rivoluzionario*, vers. dal russo, Milano 1946. — A. Miller, *The christian*

significance of K. M., London 1946. — V. Leduc, *Le marxisme est-il dépassé?*, Paris 1946. — C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e M.*, Napoli 1946. — R. Lombardi, *La dottrina marxista. Esposizione e discussione*, Roma 1947. — A. Boschini, *C. M.*, Roma 1947. — P. Haubtmann, *M. et Proudhon. Leur rapports personnels (1844-47)*, con testi inediti, Paris 1947. — E. Baas, *L'humanisme marxiste*, Paris 1947. — E. Pesch, *Le marxisme*, Paris 1947 — A. Graziadei, *Cosa è il m.?*, Roma 1947. — F. Vito, *Comunismo e cattolicesimo*, Milano 1946[4]. — A. Arrighini, *cattolicesimo e comunismo*, Torino 1946. — H. Selsam, *Socialism a. ethics*, London 1947. — F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de M. Hegel, Feuerbach*, Louvain 1947. — J. B. S. Haldane, *La philos. marxiste et les sciences*, vers. dall'inglese, Paris 1947 — O. Maenchen-Helfen, B. Nicolaewski, *K. M.*, Torino 1947. — B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1947[8]. — G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, Einaudi, 1948; nuova ediz. completamente rifusa, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte u. seine System in der Sowjetunion*, Wien 1952. — H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, Torino 1948. — Id., *Le marxisme*, Paris 1948, 1950[2]. — Id., *M. Introduction et choix*, Geneve 1947. — C. Van Overbergh, *K. M. La vie et son oeuvre. Bilan du marxisme*, Bruxelles 1948 — I. Berlin, *K. M. His life a. environment*, London 1948 — Fr. Mehring, *K. M. Geschichte seines Lebens*, Zürich 1948; vers. it., Roma 1953. — J. Lindsay, *Marxism a. contemporary science*. London 1948. — V. G. Simkhoyitch, *Marxism versus socialism*, New-York Columbia univ press. — J. C. Bennett, *Christianity a. communism*, New-York 1948. — E. Pennati, *L'etica e il m.*, Firenze 1948. — G. Pischel, *M. giovane (1818–19)*, Milano 1948. — M Collinet, *La tragédie du marxisme*, Paris 1948. — R. Vancourt, *Marxisme et pensée chrétienne*, Paris 1948. — H. Mayer, *K. M. und das Elend des Geistes. Studien zur neuen deutschen Ideologie*, Meisenheim-s.-Glan 1948. — G. Lukacs, *Existentialisme ou marxisme*, vers. dall'ungherese, Paris 1948. — B. Bayart, *Que savez-vous du marxisme?* Lille 1948. — J. M. Grevillot, *Les grands courants de la pensée contemporaine: existentialisme, marxisme, personnalisme chretien*, Paris 1948. — A Cornu, *K. M. et la pensée moderne. Contribution à l'étude de la formation du marxisme*, Paris 1948; vers. it., Torino 1949. — Mac Fadden, *La filosofia del comunismo*, Valladolid 1949. — R. Geraudy, *Le marxisme et la personne humaine*, Paris 1949. — C. Costamagna. *Che cosa è il m*, Torino 1949. — G. della Volpe, *Per la storia di un umanismo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica*, Bologna 1949. — J. M. Pattle Cameron, *Scrutiny of marxism*, New-York 1949. — H. Polles, *Psychanalise du communisme*, Paris 1949. — M. Fraigneux, *Communisme, mystique inhumane*, Paris 1949. — D. Rops, *Al di là delle tenebre. Marxismo e cristianesimo*, vers. it., Milano 1949. — D. Levack, *Le communisme athée*, Montréal 1949. — H. Weinstok, *Realer Humanismus. Die Wiederkehr des Tragischen. Platon u. M., oder Humanismus u. Sozialismus*, Köln 1949[2]. — L. Trotzki, *M.*, vers. dall'inglese, Milano 1949. — C. Van Overbergh, *K. M. Critique de son économie politique*, Bruxelles 1949. — P. Imberciadori, *Cristianesimo e m. Conciliazione tra le due forze della storia contemporanea*, Milano 1949. — I. Lepp, *Le marxisme. Philosophie ambiguë et efficace*. Paris 1949. — E. Comin Colomer, *M. y el m.*, Madrid 1949. — *Atti* della Pont. Accad. di S. Tommaso. Settimana di studi sul comunismo (aprile 1949), Torino 1950. — A. C. Boucquet, *K. M. o. his doctrine*, New-York 1950. — R. Schlesinger, *M. His time a. ours*, London 1950. — W. Theimer, *Der Marxismus. Lehre, Wirkung, Kritik*, München 1950. — H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de K. M.*, Paris 1950. — J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, Paris 1950. — I. M. Bochenski, *Der dialektische Materialismus*, Bern 1950. — R Caillois, *Description du marxisme*, Paris 1950. — L. Schwarzschild, *K. M.*, Paris 1950. — C. Bello, *Communisme platonicien et marxisme*, Paris 1950[2]. — T. Toschi, *Il comunismo può andar d'accordo con la religione?*, Bologna 1950 (la risposta, negativa, è fondata sulle testimonianze di M., Engels, Lenin, Stalin ...) — A. Aramu, *Marxismo contro M.*, Torino 1950. — T. Steinbüchel, *Sozialismus*, Tübingen 1950. — Adr. Taymans, *L'homme agent du développement economique*, Louvain 1951, titolo V, p. 190 ss. — D. Mitrany, *M. against the peasant. A study in social dogmatism*, London 1951. — J. Robinson, *M. e la scienza economica*, vers. ital., Firenze 1951. — *Ricordi su M.*, vari autori, Roma 1951. — L. Valiani, *Storia del movimento socialista*. I, Firenze 1951. — *Humanitas*, fascic. maggio 1951: *Marxismo e cattolicesimo*. — C. Van Overbergh, *K. M. Critique de sa guerre des classes*, Bruxelles 1952. — C. Fabro, *Tra Kierkegaard e M.*, Firenze 1952. — P. Gay, *The dilemma of democratic socialism. Ed. Bernstein's challenge to M.*, New-York 1952. — G. Lukacs, *Il m. e la critica letteraria*, vers. ital., Torino 1953. — A. C. Mac Intyre, *Marxism. An interpretation*, London 1953. — G. D. H. Cole, *A history of socialist thought*. I. *The forerunners (1789-1850)*, London 1953. — E Fuchs, *Marxismus u. Christentum*, Leipzig 1953[2]. — K. J. Kraan, *Een christelijke confrontatie met M., Lenin en Stalin*, Kampen 1953 — H. Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik u Geschichtsphilos. der jungen M.*, Basel 1953. — Lenin, *K. M. et sa doctrine*, Paris 1953. — Id., *K. M. Fr. Engels. Eine Einführung in den Marxismus*, Berlin 1953[10]. — E. Baas, *Introduction critique au marxisme. Perspectives marxistes, perspectives chétiennes*, Paris 1953. — M. Duquesne, *Brèves réflexions sur l' athéisme marxiste*, Paris 1953. — A. Lovecchio, *Il m. in Italia*, Milano 1953.

MARYKNOLL (Missioni-Estere di): *Società per le missioni Estere degli Stati Uniti d'America* (Cath. foreign missions Soc. of America) fondata a M. (dioc. di New-York) nel 1911 da Giacomo Ant. Walsh (n. a Boston 24-II-1867, m. a M. 14-IV-1936), già direttore della Propagazione della fede di Boston, e da Tomm. Fed. Price (n. a Wilmington U.S.A. 19-VIII-1860, m. a Hong-Kong 12-IX-1919), già missionario della Carolina. v. Religiosi VI 67. Approvata dall'episcopato americano che ne è, ufficialmente, l'istitutore, e da Propaganda Fide, nel 1930 ebbe l'approvazione definitiva delle costituzioni. È un Istituto di preti secolari, astretti dal giuramento. Esso ha case di studio, oltrechè a New-York, negli Stati di Ohio, Illinois, Michigan, Louisiana e Missouri. In estremo oriente tiene come missioni: le diocesi di *Kaying*, *Kongmoon*, oltre la prefettura ap. di *Kweilin* in Cina; Heijo (oggi *Pyong-yang*) in Corea, e *Kyoto* in Giappone, passarono al rispettivo clero indigeno. Inoltre ha case ed opere alle Filippine e in America (per i Giapponesi e Cinesi emigrati); in Africa i padri di M. dirigono la pref. ap. di *Musoma*, nel Tanganica; dal 1942 essi hanno assunto anche il vicariato ap. di *Pando* nella Bolivia. Dirigono una rivista di propaganda *The Field Afar*.

Statistica (1950): la Società comprende 2.821 membri sparsi in tutto il mondo: 7 vescovi, 477

sacerdoti, 763 studenti, 109 fratelli laici, 1 oblata e 954 suore. In Cina, malgrado la guerra civile, i missionari di M. hanno ottenuto magnifici risultati con l'aumento del numero dei convertiti nelle regioni di Wuchow, Kaying, Kongmoon e Kwelin. Nella Corea meridionale si sono avuti 16.000 battesimi, mentre è aumentato notevolmente il numero delle missioni in Giappone. Nell'America grande è l'attività dei centri missionari nelle impervie regioni dell'interno del Guatemala, della Bolivia, del Cile e del Messico. Nel Tanganica i religiosi segnalano nel 1949 l'aumento del 7% dei cattolici.

Bibl. — G. C. Powers, *The M. movement*, M. 1926. — *The story of M.*, 1928. — *Cath. for. Miss. Soc. of Am. Personnel a. statistical report, 1950*, M. 1951. — J. Keller-M. Berger, *Men of M.* (l'attività della società in Cina, Giappone, Filippine, sud-America), New-York 1943. — M. de P. Cogan, *Sisters of M. trough troubled waters*, New-York 1947. — R. A. Lane, *The early days of M.*, New-York 1951.

MÄRZ Angelo (1731-1784), n. a Schlendorf, m. a Scheyern, dove era stato professore di filosofia e teologia, dal 1763 membro dell'Accademia di Monaco. Contro M. Kuen, rivendicò a Gersone l'Imitazione di Cristo (v.). Contro Sterzinger scrisse una *Corta difesa della magia e stregoneria operose* (Frisinga 1766, Ingolstadt 1767). Compose inoltre drammi scolastici. Pubblicò (in *Abhandl. Bayer. Ak. Wiss.* 10 [1775] 307-372) uno studio sull'antico monastero benedettino di Ilmmünster. — Hurter, V³, col. 398. — L. H. Cottineau, I, col. 1451.

MARZAGAGLIA Gaetano (1716-1787), n. a Chiampo Vicentino, m. a Verona. Fattosi sacerdote dopo aver insegnato geometria nel regio collegio militare di Verona, fu rettore del Seminario di Verona e parroco di S. Egidio. Curò un'edizione di Cristiano Wolf. Lasciò opuscoli di matematica e ascetica (tra questi, *Enchyridion mysticum pro directoribus animarum*, Verona 1766). — Felice da Mareto, *Il direttorio mistico del p. Bernardo da Castelvetere*, Roma 1950, p. 171 s.

MARZIALE, Santo (sec. III), primo vescovo di Limoges. Gregorio di Tours testimonia ch'egli fu uno dei sette vescovi mandati da Roma a evangelizzare le Gallie al tempo dei consoli Decio e Grato; inoltre descrive la basilica di S. M. e narra i miracoli avvenuti sulla tomba del Santo, sulla quale sorse poi la famosa abbazia benedettina, detta di S. M. di Limoges, il cui abate ebbe gran potere anche temporale.

L'efficace apostolato di S. M. alimentò la leggenda. S'immaginò M. nativo di Palestina, uno dei 72 discepoli, inviato da S. Pietro nelle Gallie con altri due discepoli. Delle due leggende, una del sec. VIII e una del sec. X, l'ultima fu attribuita a Aureliano, discepolo e successore di M., indi ad Ademaro di Chabannes. Circa l'« apostolicità » di S. M. (in antiche litanie il Santo vien invocato subito dopo gli Apostoli, e prima dei Martiri), gli studiosi controvertono. In via di fatto, nel 1854 la Congr. dei Riti confermò, per la diocesi di Limoges, il culto a S. M. « come apostolo ». Festa al 30 giugno. È invocato contro le epidemie. Un notevole quadro del Tintoretto, nella chiesa di S. M. a Venezia, lo rappresenta in gloria fra i SS. Pietro e Paolo. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 262 s. — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 30, p. 535-573. — Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* I, 28; *De gloria confessorum*, 27-29, PL 71, 176 e 849 s. — *Analecta Bolland.* 16 (1897) 501-506: vi si tratta del *cursus* come argomento addotto da F. Bellet (*L'ancienne Vie de St. M. et la prose rythmée*, Paris 1897) in favore dell'antichità della *Vita* del Santo; 59 (1941) 280 e 62 (1944) 167, circa le antiche litanie suaccennate. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 1094-1155.

MARZIANO (*Minneo Felice*) Capella, scrittore pagano, africano (di Madaura? di Cartagine?), fiorito a Cartagine prima che la città fosse presa dai Vandali (439). Scrisse un singolarissimo romanzo allegorico *satyricon*, col titolo (secondo Fulgenzio africano) di *De nuptiis Mercurii et Philologiae* in 9 libri, misto di prosa e di versi in vario metro, di comicità e di serietà, di volgarità e di raffinatezze: un'enciclopedia delle arti liberali su trama narrativa fantastica (la favola apuleiana di Amore e Psiche), di ispirazione neoplatonica. Lo sposo è Mercurio, l'eloquenza; la sposa è Filologia, l'amore della ragione: se divorziassero, sarebbero condannati alla sterilità (cf. Giov. di Salisbury, *Metalogicon*: « Sicut eloquentia non modo temeraria est sed etiam caeca quam ratio non illustrat, sic et sapientia quae usu verbi non proficit non modo debilis est sed quodam modo manca »). È la concezione del « doctus orator » di Cicerone (v. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1947²⁻³, p. 100). Intermediario delle nozze è Apollo, consenziente tutto l'Olimpo. Fanno corona alla sposa Riflessione, sua madre, le Muse, le Virtù cardinali, le Grazie; Atanasia e Apoteosi (madre di Atanasia) immettono Filologia nel regno celeste. Doni nuziali sono le 7 arti liberali (v. Trivio e Quadrivio), ancelle dello sposo, le quali negli ultimi 7 libri espongono i loro attributi e il loro contenuto.

Qui si ricorda quest'opera — fortunatissima nel medioevo, come prova il numero straordinario di codici che la trasmisero, di commenti, di versioni, di utilizzazioni — perchè fu uno dei principali veicoli che introdussero nella scolastica la cultura antica e, in particolare (con Mario Vittorino, Cassiodoro, Boezio) la logica di Aristotile (il libro *De dialectica*). Dopo la revisione del testo operata (535?) da Securo Memore Felice e Deuterio, ricordiamo i commenti di Fulgenzio, Dunchad irlandese (ed. C. E. Lutz, *Glossae in Martianum*, Filadelfia 1944), Scoto Eriugena (*Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, Cambridge Mass. 1939; cf. C.C. Coulter, *The date of John the Scot's « Annot. in Marc. »*, in *Speculum* 16 [1941] 487 s; E. K. Rand, *How much of the « Ann. in M. » is the work of John the Scot?* in *Transactions a. proceed. of the amer. philolog. Associat.* 71 [1940] 501-23), Remigio di Auxerre, Notkero Labeone, abbate di S. Gallo († 1022), Bartolomeo Anglico, Alano ab Insulis, Giovanni Ridewall, Martino di Laon (cf. J. G. Préaux, *Le commentaire de M. de L. sur l'oeuvre de M. C.*, in *Latomus* 12 [1953] 437-59). M., forse per il primo, ebbe l'idea di personificare le scienze e di metterle in scena con intendimento didascalico. L'invenzione ebbe fortuna e ispirò le analoghe allegorie del medioevo, per es. quella del cit. Alain de Lille (v.), la cui grande autorità contribuì a sua volta a propagare quel genere letterario: cf. anche la *Bataille des sept arts*, poema gonfio d'erudizione e irto d'allusioni oscure,

del normanno Enrico d'Andeli e, dello stesso tempo, il *Mariage de sept Arts* di Giovanni le Teinturier (v.). La fisionomia delle scienze, fissata da M., diventa convenzionale nella letteratura del medioevo: la Dialettica è una donna magra, dal viso pallido, avvolta in un nero mantello; la Retorica è donna imponente, venusta, luccicante di pietre preziose, cinta da un mantello ornato di mille figure.

Bibl. — Dopo l'editio princeps di Vitale Bodiano (Vicenza 1499), molte ne seguirono, fra cui le migliori sono quelle curate da U. F. Kopf (Francoforte 1836), F. Eyssenhardt (Lipsia 1866), A. Dick (Lipsia 1925). — Bibl. presso Enc. It., XXII, 832. Aggiungi: Manitius, *Gesch. d. latein. Liter.*, I, p. 48, 57, 77, 217, 335, 502, 505 ...: II, p. 406, 660, 701, 705, 771 ...: III, p. 187, 208, 270, 796 ss, 893 ... — Paré-Brunet-Tremblay, *La renaissance du XII s.*, Paris-Ottawa 1933, passim. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII s.*, Brux.-Paris 1946, 2 voll., passim. — Id., *Le mouvement théologique du XII s.*, Bruges-Bruxelles Paris 1948², passim.

MAS Esuperio *Adriano Giovanni Felice* (1829-1905), n. a Ponjol (Béziers), m. a Parigi, superiore generale dei Fratelli delle Scuole Cristiane. Alla educazione dei ragazzi, per la quale possedeva doti eccezionali, dedicò tutta la vita. A lui si deve la fondazione delle « Oeuvres de jeunesse ». È introdotta la sua causa (*Cause de béatification*, Roma 1921). — *Notice biographique*, Paris 1905.

MASACCIO, *Tomaso Guidi di Ser Giovanni*, detto il M. (1401–1428), pittore, n. in S. Giovanni Valdarno, m. a Roma, continuatore nella pittura italiana di un movimento che, iniziato da Andrea del Castagno, Paolo Uccello e Masolino da Panicale, doveva trovare in lui l'espressione più perfetta. Tutto preso dal puro concetto d'arte, e pervaso da un senso di illuminata autocritica, il M., meglio che ogni altro, realizza l'accordo dell'ideale col reale, della poesia con l'esattezza, della grandiosità con la realtà. L'opera sua ha, tra l'altro, uno spiccato carattere che è quello di reazione della semplicità contro le complicazioni sempre più crescenti nelle scuole italiane di pittura. La tecnica, che dopo Giotto s'era fatta sempre più precisa, con M. attinge alte mete e la prospettiva assume note di perfezione, mentre lo studio anatomico viene condotto dal M. con straordinaria sicurezza. Il suo rilievo è morbido, la plastica è netta, il colore realistico, e il tutto passa attraverso uno spirito assetato di bellezza composta e interiore. Le sue composizioni, quasi tutte sacre, sono splendenti di una luce spirituale che, se è lontana dal misticismo precedente, è ancora permeata di viva religiosità.

Molte opere attribuite al M. la critica moderna ha giustamente passato a più legittime paternità; ma resta del M. quanto è sufficiente a donargli gloria di maestro immortale. Il ciclo degli affreschi della cappella Brancacci rappresentanti episodi della *Vita di S. Pietro*, ora molto guasti per il tempo e per malfatti ritocchi, fu scuola di tutti i grandi maestri toscani, anche di quelli che, per il loro passato e lo loro tendenze, sembravano meno disposti ad impararvi, come l'Angelico.

Nato da giovanissimi poveri genitori, la esistenza esteriore di questo genio fu una lotta per l'esistenza. L'unico autografo conosciuto di M. è una dichiarazione patrimoniale al catasto fiorentino del 1427, dalla quale risulta quanto gravemente indebitato fosse l'artista. Il problema delle attribuzioni è ormai quasi interamente risolto dalla critica moderna, specialmente per quanto riguarda la parte di Masolino, collaboratore di M. Gli affreschi significativi di S. Clemente a Roma furono dipinti esclusivamente da Masolino, dopo il suo ritorno dall'Ungheria (1430), cioè due anni dopo la morte di M. Restano dunque a M.: *S. Anna Metterza*, negli Uffizi (c. 1424), il *polittico* fatto per Pisa (1426), i celebri *affreschi* della cappella Brancacci nel Carmine di Firenze (1424-1427) e la *Trinità* affrescata in S. Maria Novella a Firenze (c. 1427).

La *S. Anna Metterza*, ora in gran parte ripulita, dimostra la dominante partecipazione di M.; accessoria è l'opera di Masolino, ancorchè l'ordinazione della tavola fosse stata data a quest'ultimo. La ripulitura ha messo in luce una delle più meravigliose effigie della Madonna. Il *Polittico* di Pisa occupa il periodo centrale dell'attività artistica di M. La *Sagra* del Carmine è parzialmente contenuta in un disegno di Michelangelo giovinetto, disegno che solo può darci un'idea della grandiosità di questa creazione ormai perduta. L'autoritratto di M. nella *Cattedra di Pietro* è il più antico autoritratto eseguito con lo specchio. L'Apostolo del *Tributo* può rappresentare il donatore, Felice Brancacci, il grande mercante fiorentino d'oltre mare. Nella *Guarigione con l'ombra di S. Pietro* è inserito il ritratto di Donatello, l'amico di cui M. subì l'influenza e di cui sin ora non si conosceva un ritratto. Il committente della *Trinità* in S. Maria Novella potè ben essere quel Niccolò da Uzzano, del quale esiste un famoso busto al Bargello attribuito a Donatello.

Particolarmente chiara diventa la differenza di mano tra Masolino e M. nella *Cappella Brancacci*. La critica odierna ha appurato che le grandi scene della zona inferiore (guarigione dello storpio e resurrezione di Tabita), in mezzo alle quali si trovano i due bei giovani fiorentini, sono da attribuirsi a Masolino, mentre la meravigliosa riproduzione prospettica della città nella parte superiore, fu da M. aggiunta dopo il viaggio di Masolino in Ungheria.

Lo Steinbart opina che il grande ciclo delle storie di S. Pietro ci faccia comprendere la mentalità del donatore Felice Brancacci, il quale, come S. Pietro, al mare era affezionato. Il *Pagamento del tributo* ci porta a questa stessa deduzione. L'elezione e la venuta del papa Martino V a Roma hanno pure determinato l'idea di questo ciclo. Con Martino V viene iniziato in maniera modesta un processo che raggiunge il suo culmine sotto Giulio II. La ragione per la quale M. nell'autunno 1427 si recò a Roma morendovi inaspettatamente (forse nella peste del 1428) a soli 26 anni, è sconosciuta. L'opinione, da molti sostenuta, che Martino V chiami l'artista in sostituzione di Gentile da Fabriano (morto nell'autunno 1427) per la decorazione della navata centrale della basilica Lateranense, conferma come Martino V fosse il primo Papa del Rinascimento il quale, sotto l'auspicio dell'arte, volesse risollevare la decaduta Roma. — Enc. It., XXII, 472–76. Alla bibl. quivi segnalata aggiungi: R. Oertel, *M. Frühwerke*, Marburgo 1933. — M. Pittaluga, *M.*, Firenze 1935. — M. Salmi, *M.*, Milano 1948². — Id., *La cappella Brancacci a Firenze*, Milano 1949–51, 2 voll. — K. Steinbart, *M.*, Wien 1948. — G. Rovella, *L'arte e la realtà fisica*, in *Civ. Catt.* 1949-IV, p. 382-

91. — U. Procacci, *Tutta la pittura di M.*, Milano 1951. — Id., *Sulla cronologia delle opere di M. e di Masolino tra il 1425 e il 1428*, in *Riv. d'arte* 28 (1953) 3 ss.

MASBOTEI, setta giudaica nominata (con esseni, galilei, emerobattisti, samaritani, sadducei, farisei) da Egesippo (presso Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22, 5, 7, PG 20, 380 e 381), ignota al *De praescriptione*, a Filastrio, a Epifanio. Gli eresiologi posteriori o si limitano a ricordarne il nome (talora corrotto in *Masbonei*) o azzardano qualche vaga descrizione in base a fantastiche etimologie del nome (Teodoreto, *Haer. fab.* I, 1, PG 83, 345; *Indiculus de haeres. judaeorum*, 1, PL 81, 636; Isidoro di Siv., *Etym.* VIII, 4, PL 82, 297; Sofronio, lettera a Sergio, PG 87–III, 3189...). Secondo le *Const. apost.* (VI, 6, 4, ed. Funk, I, Paderbon 1906, p. 315) i M. negano la Provvidenza, sostengono che gli esseri risultano da reazioni automatiche e restringono l'immortalità dell'anima. W. Brandt (*Die jüdischen Baptismen*, in *Zeitsch. f. die alttestam. Wissenschaft*, Giessen 1910) ha dimostrato che il nome M. deriva da un vocabolo indicante il battesimo e che i M. sono una delle tante sette di « battisti » fiorite agli inizi dell'era cristiana, non dissimili dagli « emerobattisti » coi quali sono immediatamente accostati nel testo di Egesippo (peraltro non sappiamo perchè vi sono distinti: forse perchè erano una setta giudeo-cristiana sul tipo degli elcesaiti?). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 254 s.

MASCARDI Agostino (1590–1640), n. e m. a Sarzana, erudito, oratore, poligrafo, suscitò grandi entusiasmi ed ebbe potenti protettori (le corti di Modena e di Parma, i cardinali Alessandro d'Este, Carlo de' Medici, Maurizio di Savoia, la famiglia Barberini, il papa Urbano VIII...), ma per il suo carattere sregolato, irrequieto, volubile, ambizioso, venale, violento e maligno, si alienava i protettori e raccoglieva fiere inimicizie. In gioventù era entrato fra i Gesuiti ma 10 anni dopo ne era stato espulso. Scrisse in italiano e in latino orazioni su vari argomenti, poemetti, prose di critica letteraria. Della progettata continuazione della storia d'Italia del Guicciardini non diede che un saggio nella *Congiura di G. L. Fieschi*. Meno retorica, più originale e acuta è la sua opera *Arte istorica* (Roma 1639) che è forse quanto di meglio abbia prodotto il suo tempo in materia di scienza storiografica. — Tiraboschi, *Storia della lett. it.*, VIII-2 (1793) 404 s. — F. L. Mannucci, *La vita e le opere di A. M.*, in *Atti della Soc. ligure di st. patria* 42 (1908). — Enc. It., XXII, 480.

MASCARDI Nicola, S. J. (1624–1674), n. a Sarzana, si fece gesuita (a Roma 20-XI-1638) e, terminati gli studi al Collegio Romano, partì (c. 1650) per il sud-America dove svolse eroica opera di missionario, di esploratore e di civilizzatore nel Cile e in fine nella Patagonia. Quivi fu ucciso barbaramente dai selvaggi il 15-II-1674. Un suo opuscolo, segnalato da A. Kircher (suo maestro nel Collegio Romano), dove descrive la località e gli abitanti dello stretto di Magellano da lui scoperti, andò smarrito. — Sommervogel, V, 661, da correggersi e completarsi con P. Tacchi Venturi, in *Enc. It.*, XX, 480 e G. Rosso, *N. M.*, in *Arch. hist. S. J.* 19 (1950) 1–74.

MASCARON Giulio (1634–1703), oratore sacro, della congregazione dell'Oratorio, n. a Aix, m. a Agen. Predicò alla corte di Luigi XIV (dal 1666). Fu vescovo di Tulle (1671) e di Agen (1679). Nella sua arte segna il passaggio dalla maniera rude e spoglia di fioriture del sec. di Luigi XIII a quella brillante e formosa del tempo di Luigi XIV, e, se raccoglie caratteristiche delle due maniere, accentua in modo notevole quelle di quest'ultima: larghezza di periodare, ricchezza d'immagini, rotondità di stile. Sono celebri le sue orazioni funebri per Anna d'Austria (1666), per il duca di Beaufort, per il cancelliere Seguier, per Enrichetta d'Inghilterra (1671) e, ritenuta un capolavoro del genere, quella per il Turenne (1675). Ma forse è più utile ricordare lo zelo indefettibile e lo spirito di apostolato esercitato dal M. nella sua lunga carriera: il primo, segnalato dalla assoluta franchezza con cui predicava la verità di fronte a tutti (anche al dissoluto Luigi XIV); e il secondo, dimostrato dalle numerose conversioni al cattolicismo di calvinisti e protestanti da lui operate. Fu emulo del Flechier, ma a lui superiore per efficacia. — *Recueil des oraisons funèbres*, Paris 1704 (con profilo biografico). — J. Lehanneur, *M. d'après des documents inédits*. La Rochelle 1878. — Dussaud, *M.*, Paris 1898. — Altra bibl. presso A. Molien in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 255 s.

MASCASOLI, v. Macassoli.

MASCHERONI Lorenzo (1750–1800), poeta e matematico, n. a Bergamo (Castagneta), m. a Parigi, sacerdote. Insegnò eloquenza, indi (1778) fisica e matematica nel Seminario patrio. La sua opera *Nuove ricerche sull'equilibrio delle volte* (Bergamo 1785) lo dimostrò per dotto analista, e l'ingegnoso metodo di considerare la curva di equilibrio non più nel sott'arco, bensì passante per i centri di gravità dei cunei componenti la volta, fece cambiar strada alla maniera di trattare i difficili problemi di questa specie, e rischiarò di nuova luce questa parte di architettura. L'anno seguente (1786) fu chiamato professore di algebra e geometria nell'università di Pavia, di cui fu anche rettore (1789, 1793). Pubblicò altre numerose opere, tra cui una del tutto nuova, intitolata *Geometria del compasso* (1797, in versi, dedicata a Napoleone), la quale, tradotta pure in francese, gli acquistò il nome di grande geometra; in essa egli insegna come, adoperando il solo compasso, si possa dividere il cerchio, applica gli eleganti risultati ottenuti alla pratica elaborazione degli strumenti astronomici e scioglie molti altri problemi relativi. Brevi ma profonde memorie, in cui sviluppa varie formole e scioglie difficili questioni sono le sue *Adnotationes ad calculum integrale Euleri* (Pavia 1790-92). Lo studio della scienza preferita non lo distolse mai da un forte amore alla poesia. Scrisse in gran copia versi latini ed italiani, tra i quali tiene un posto cospicuo lo *Invito a Lesbia Cidonia* (1793), la gentildonna poetessa bergamasca Paolina Secco Suardi Grismondi, che viene invitata a visitare i musei e l'orto botanico dell'università, nei quali il M. le farà da guida: poemetto didascalico condotto con perfetta misura di ritmo, snellezza di verso e precisione vivace di pensiero. La traduzione in poesia dell'arido argomento è resa con perspicua chiarezza e con grande abilità; in tal modo il poemetto resta uno dei frutti più saporosi della poesia didascalica del Settecento, anche se vi si riconosce con facilità l'influenza pariniana. Il Monti dedicava al M. quella « Mascheroniana », esaltazione del nuovo

uomo libero, caratteristica dipintura della demagogia della Cisalpina.

Parve che in quelle turbinose vicende la sua fede religiosa avesse sofferto. Nel 1797 fu eletto membro del corpo legislativo della repubblica Cisalpina (per la quale preparò un *Piano generale di pubblica istruzione*: v. G. Mazzola, *L. M. e il « Piano generale ... »*, Milano 1911), e più tardi fu inviato a Parigi per partecipare ai lavori della commissione incaricata di studiare il nuovo sistema di pesi e misure. La vittoria degli Austro-Russi (1799) gli impedì di rientrare a Pavia. Fu entusiasta ammiratore di Napoleone, dinanzi al quale peraltro fece valere i diritti della nazione italiana. — C. Cavensazzi, *Poesie* e prose italiane e latine edite e inedite di L. M., Bergamo 1903, con esauriente introduzione. — Altra bibl. presso Enc. Ital., XXII, 496. — G. Natali, *Il Settecento*, I (Milano 1950²) 225 s, 248 (bibliogr.) e II (ivi 1947²) 688-91.

MASCULIS (*de*) Aur. v. Lorenzo di Villamagna.

MASDEU Baldassarre, S. J. (1741-1820), n. a Palermo, m. a Palma di Maiorca. Trasferitosi con la famiglia in Spagna, insegnò lettere nel collegio dei nobili a Barcellona. La politica antigesuitica di Carlo III lo esiliò in Italia (1768): fu a Ferrara, a Ravenna, a Faenza (direttore spirituale del Seminario), a Piacenza (dal 1799 professore di filosofia nel collegio di S. Pietro), a Cremona (professore nel Seminario). Ricostituitasi la Compagnia (1814), vi rientrò, ed ebbe la cattedra di filosofia nel collegio Montession di Palma di Maiorca. Fu un pioniere del movimento di restaurazione in Italia del Tomismo (v). e della Scolastica (v.), già iniziato in Spagna (alla scuola di Cervera in Catalogna, da cui il M. era uscito), promuovendolo con l'insegnamento, coi contatti personali (influendo in particolare su Vinc. Buzzetti, canonico di Piacenza) e con gli scritti (scrisse un corso completo di filosofia in 11 voll., mss., di cui fu edito solo *Ethicae seu moralis philosophiae epitome*, Piacenza 1805, 2 voll.: opera pregevole per eleganza e chiarezza di esposizione, per metodo e solidità).

Non bisogna peraltro esagerare l' influenza del M. sul Buzzetti, iniziatore del neotomismo italiano, il quale probabilmente giunse da se stesso e con le letture di Rosetti e Goudin a riscoprire il valore di S. Tommaso e della scolastica, e nei fratelli Bald. e Gius. M., che, del resto, erano abbastanza suareziani ed eclettici, trovò piuttosto un conforto a continuare su quella strada e un incontro con la tradizione scolastica conservata in Spagna (v. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX s.*, I, Bruxelles 1949, p. 58 s). — Sommervogel, V, 669-70. — A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milano 1923, p. 179-85. — P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milano 1940, p. 20-24. — M. Batlori, *B. M. y el neoscolasticismo italiano*, in *Anal. sacra Tarrac.* 15 (1942) 171-202, 16 (1943) 241-94; estratto, Barcellona 1944.

Giovanni Francesco, S. J. (1744-1817), n. a Palermo, m. a Valenza; fratello del precedente, anch'egli dovette abbandonare la Spagna e fu accolto a Ferrara, a Roma. Per incarico della corte spagnola intraprese una *Historia crítica de España* (iniziata in italiano: I, Foligno 1781 e II, Firenze 1787; poi fu ricomposta in spagnolo), opera di grande erudizione attinta anche agli archivi, che fa giustizia di innumerevoli errori, ma è appesantita da prolissità e digressioni (dei 50 voll. progettati ne uscirono 20 che arrivano fino al sec. XI. Madrid 1783-1805).

Per le altre sue opere, fra cui una *Colección de lapidas y medallas* da servire alla storia della Spagna romana (Madrid 1789, 2 voll.; Firenze 1789, 4 voll.), Sommervogel, V, 670-80; Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 727-29; Enc. It., XXII, 497. — B. Sanchez, *Historia de la historiografía española*, III (Madrid 1950).

Giuseppe, S. J. (1739-1810), n. a Palermo, fratello dei precedenti, dal 1753 gesuita nella provincia di Aragona, donde passò a quella di Quito. Esiliato dalla Spagna (1675), insegnò teologia ai suoi confratelli esiliati, nel Seminario di Camerino (per 12 anni) e a Piacenza (fino alla morte). Lasciò pregiate opere di teologia: *Divina gratia Augustini* (Camerino 1791), ove critica le dottrine sulla grazia di Lutero, Calvino, Baio, Giansenio, Quesnell; *Universae sacrae theologiae thesium contra infideles omnes dogmatico-scholasticae diatribae* (Macerata 1794), notevoli per la conoscenza approfondita dei sacri autori. Cf. Hurter, *l. c.*, col. 728 nota. — Sommervogel, V, 860. — Si segnalano di lui vari mss.: un corso di teologia (dettato a Camerino), un trattato sull'estrema unzione, *De Deo uno et trino* (dettato a Piacenza nel 1793), *De Deo auctore naturae et gratiae*, *De fide*. Progettava una *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem SS. Augustini et Thomae*. Cf. E. Hocedez, *l. c.*, p. 61 s. — Mc Mahon, *J. Antony M. A critical study of his tract « De Deo »*, tesi di laurea alla Gregoriana di Roma 1935.

MASELLA ALOISI Gaet., Card. v. Aloisi M.

MASEN Giacomo, S. J. (1606-1681), n. Rheindahlen, m. a Colonia, cultore di lettere classiche, poeta, drammaturgo, teologo. Insegnò materie letterarie in diverse città tedesche, dove fu apprezzato anche come predicatore e organizzatore di congregazioni religiose. Scrisse opere di vario interesse, storico, ascetico, apologetico, letterario. Nella vasta fioritura del teatro gesuitico, a sfondo pedagogico e polemico, emerse fra i primi del tempo. Il suo *Josaphat* fu rappresentato a Münster alla presenza dei diplomatici radunati per preparare il trattato di Westfalia. Son da ricordare: tra le commedie, *Rusticus imperans*; tra i drammi, *Bacchi schola eversa;* tra le opere retoriche, *Palaestra eloquentiae*, *Palaestra oratoria*, *Ars nova argutiarum honestae recreationis*. Per consiglio del futuro Alessandro VII, allora nunzio a Colonia, scrisse *Animahistoriae huius temporis in Caroli V et Ferdinandi I imperio expressa*. Curò l'edizione di *Antiquitates annalium Trevirensium* di Cristoforo Brouwer (Liegi 1670), di cui pubblicò anche una *Epitome* (ivi 1676). Si dedicò inoltre alla storia della città di Treviri per gli anni 1673-1675 e di Paderborn per gli anni 1677-1679.

Non meno ricca è la sua produzione teologico-apologetica, in cui rileviamo: *Divus Augustinus controversiarum fidei huius temporis... arbiter ac decisor...* (Colonia 1656); *Mediata concordia protestantium ad catholicos...* (ivi 1661), che suscitò una tempesta di risposte; *Conclusio de necessaria reductione potestantium ad catholicos* (ivi 1665). Passò tutta la vita nel leggere e nello scrivere con rara versatilità, « per Dio, il prossimo e la salvezza delle anime », com'ebbe a dire egli stesso. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 398 s.

MASETTI Pio, O.P. (1816-1900), n. a Fano, m. a Roma. Domenicano alla Quercia dal 1836, studiò a Perugia e a Roma, fu ordinato sacerdote nel 1839 e nominato lettore nel 1843. Insegnò in vari conventi, fu penitenziere della basilica Liberiana (1858–70), bibliotecario della Casanatense (1870) e poi prefetto (1872). Nel 1884 si ritirò nel convento della Minerva, ove morì.

Appassionato cultore di storiografia domenicana, soprattutto della sua provincia romana, lasciò numerosi scritti, fra cui ricordiamo: *Series chronologica priorum provincialium* della provincia romana (Perugia 1856), *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae O.P.*, 2 voll. (Roma 1864–66), *Fratris Tholomaei de Luca O.P. . . exâmeron* (Siena 1880). Per gli altri scritti, v. *Acta capitul. gener.*, 1901, p. 192–94; *Analecta O.P.*, I (1893) 211. — *Rosario. Memorie domenicane*, 17 (1900) 212–217. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 2016 s.

MASH'UD di Tur-Abdin, mistico siriano (1430/31-1512?). A 22 anni entrò nel convento di Tur-Abdin nella Mesopotamia settentr. (probabilmente il convento di S. Croce presso Zaz), di cui nel 1462-63 fu eletto capo, esplicando grande attività specialmente nella restaurazione dei monasteri della regione, pur senza distaccarsi dalla contemplazione. Nel 1480-81 fu eletto vescovo per il convento di Mar Ciriaco e probabilmente nel 1493 ottenne il patriarcato di Tur-Abdin. Lasciò, sotto il titolo di *Barca spirituale*, alcuni trattatelli ascetici; uno dei principali, in versi dodecasillabi, redatto (tra il 1479 e il 1482) da Aziz discepolo, scriba e biografo di M., è pubblicato da Van Helmond nel testo siriaco con la versione latina. L'opera, spesso incoerente e oscura, manca di originalità, riproducendo in dogmatica e in ascetica le idee, correnti in Siria, del monofisismo, del pseudo-Areopagita o della più generica tradizione ascetica. — B. L. Van Helmond, *Mas'oud du Tour-Abdin, un mystique syrien du XV s. Etude et texte*, Louvain 1942; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 40 (1944-45) 279-82. — Id., *Une conférence inédite de M. du T.A. sur le recueillement*, in *Muséon* 59 (1946) 353-65.

MASIO. v. Maes.

MASNOVO Amato, nato a Fontanellato di Parma il 2 novembre 1880, sacerdote, professore di filosofia teoretica e di storia della filosofia medioevale nell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano dalla fondazione, uno dei più vigorosi pensatori della corrente neotomistica, illustre cultore di storia della filosofia medioevale.

Nel campo teoretico le sue ricerche riguardano specialmente la metafisica e la gnoseologia. Il M. concepisce la gnoseologia come metodologia della metafisica (*Gnoseologia e metafisica*, in *Riv. di filos. neoscol.* 1938) e nella metafisica vede il centro e l'essenza della filosofia.

Egli stesso definisce la sua gnoseologia come «subordinatismo realista genetico concreto», che vuol dire: una metodologia che prescrive di iniziare la riflessione critica dalle verità di ordine reale, dalle quali scaturiscono, per astrazione universalizzatrice, le verità di ordine ideale, e di procedere non con tesi sulla possibilità della conoscenza in generale, ma concretamente, dall'affermazione di una realtà data («il mio hic et nunc diveniente atto di pensiero») al concetto di ente, da questo ai principii primi, e da questi, applicati a quel primo reale colto, alla dimostrazione di Dio. A tale dimostrazione, che il M. vede come uno svolgimento e un ripensamento della *prima via* tomistica, egli ha dedicato lunghe ricerche, sintetizzate in *La filosofia verso la religione* (Milano, Vita e Pensiero 1948⁴).

Le ricerche storiche del M. mirano a ricostruire la formazione storica del tomismo medievale del neotomismo italiano.

Opere principali: *Il neotomismo in Italia*, Milano 1923; *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930; *La filosofia verso la religione*, cit.; *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 voll., Milano 1930-1946; *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino*, Brescia 1945².

MASOCHISMO. v. Sessualità.

MASOLINO da Panicale, *Tomaso di Cristoforo Fini* da *Panicale*, detto M. da P. (1383–1447), pittore, n. e m. a Panicale, uno dei precursori di Masaccio (v.) in quel rinnovamento pittorico verso una più vera natura che il grande maestro fiorentino riassumerà nel suo nome. M. presenta, nelle opere che gli si possono attribuire con sicurezza, varie fasi rispecchianti anche il suo vagare in Europa; tutte però sono segnate da una nota di gusto realistico e concepite con passione e sentimento vivace. Se non tutti, certo in gran parte sono suoi gli affreschi della collegiata di Castiglione Olona, e alcune scene nella cappella Branacci, come il *Peccato originale* e tre scene della *Vita di S. Pietro* (v. Masaccio). Gli sono attribuite anche le *Storie di S. Caterina* in una cappella di S. Clemente a Roma. Particolarmente significativa è ivi una *Crocifissione*. Trittici e polittici di M. vennero col tempo dispersi; se ne trovano varie parti in gallerie e raccolte d'Europa e fuori. — v. Masaccio. — Enc. It., XXII, 599 s. — P. Toesca, *M. a Castiglione Olona*, Milano 1946. — A. Fermini, *Nel V centen. del capolavoro di M. da P.* (affreschi di Castiglione Ol.), in *L'Illustr. Vat.* 6 (1935) 769–72.

MASORA, MASORETI. v. Massora.

MASQUEZ Giovanni (1564–1621), n. a Madrid, m. a Toledo, predicatore alla corte di Filippo III, professore all'univ. di Salamanca. Nell'epitaffio è chiamato «eloquentiae flumen ac fulmen», ma delle sue opere oratorie nulla ci è stato conservato. Ci sono rimaste invece alcune operette di genere spirituale (*I due stati della Gerusalemme spirituale*) e polemico (*Il governatore cristiano secondo gli insegnamenti di Mosè e di Cristo*).

MASSA CANDIDA: nome dato a una schiera assai numerosa di martiri, dei quali tuttavia non è precisabile nè il numero nè il tempo del martirio (Prudenzio li colloca nella persecuzione di Valeriano). Il nome di M. C., applicato dall'uso popolare ai martiri stessi, designa probabilmente una località presso Utica, dove sarebbe avvenuto il martirio. Sembra leggenda che i martiri avessero dovuto scegliere tra il rinnegamento della fede o l'esser gettati in una fossa piena di calce viva, come canta Prudenzio. Questo poeta ci tramanda il numero dei martiri in cifra tonda approssimativa di 300, mentre S. Agostino parla di 153 (ma è abbastanza evidente il suo scopo di stabilire una corrispondenza col numero dei pesci della miracolosa pescagione evangelica).

Sul sepolcro di questi martiri, che ebbero gran culto, sorse una basilica, dove S. Agostino predicò.

Festa al 18 e poi al 24 agosto. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 356 s. — Acta SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 24, p. 761-765; *Nov.* II-2 (Bruxellis 1931) p. 449 e s. — S. Agostino, *Enarrat. in Psalm. XLIX*, 9, PL 36, 571 (anche in altri passi, sia pur incidentalmente, Agost. ricorda questi martiri, dei quali, a differenza di Prudenzio, spiega talvolta il nome di M. C. così: *Massa*, per il numero, *Candida* per la luminosità della causa; ma è evidente che qui intende trarne utili considerazioni omiletiche). — Prudenzio, *Peristephanon* XIII, 76-87, PL 60 577 s. — P. Franchi de' Cavalieri, *Nuove note agiografiche*, Roma 1902, p. 39-51. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2649-2653. — H. Delehaye, *Les origines . . .*, Bruxelles 1933², p. 384 s.

MASSA CARRARA, diocesi costituita sotto questo nome il 18-II-1822 (bolla *Singularis* di Pio VII) comprendente il territorio che nel 1859 costituirà la provincia di M. C. (antico ducato omonimo e distretti già estensi e granducali della Lunigiana e Garfagnana). Massa, all'imbocco della valle del Frigido, appare prima del sec. IX come rifugio scelto dagli abitanti di Luni minacciati dalle incursioni corsare. Carrara, fondata dai lavoratori delle cave di marmo di Luni sulle due rive del Carrione, fu talora residenza del vescovo di Luni. Dal sec. XI fu abbazia *nullius* del priore dei Canonici Lateranensi di S. Frediano di Lucca, fino a quando, unita con Massa, fu eretta in diocesi (18-II-1822) per interessamento di Beatrice d'Este signora di M. e C. Leone XIII ne determinò i confini e l'assoggettò alla metropoli di Pisa. Costituitosi il centro urbano e la provincia di Apuania, la dioc. di M. C. assunse il nome di *Apuania* (20-VII-1939), rimanendo suffraganea di Pisa.

Conta c. 200.000 fedeli, distribuiti in 215 parrocchie. Dei monumenti segnaliamo, a *Massa*: il *duomo* del sec. XV, spesso restaurato, a una navata, coi sepolcri di Lorenzo Cybo Malaspina, Eleonora Malaspina e (nella cappella sotteranea) dei duchi di Massa; la *chiesa di S. Giacomo* con tavola di scuola lombarda del sec. XV e corali del sec. XVI; a *Carrara*: il *duomo* del sec. XI, modificato nel sec. XIII, romanico nel primo piano a zone bianche e nere, e gotico nel resto, con abside semicircolare; nell'interno, di stile longobardo, sono notevoli gli altari del SS. Sacramento e della SS. Annunziata, la « Madonna col Bambino » di Clemente da Reggio, il pulpito in marmi policromi, pitture del sec. XIII. — Cappelletti, XV, 411-24. — U. Formentini, *Le tre pievi del Massese e le origini della città di Massa*, Modena 1949 (le pievi S. Pietro di Massa, S. Vito del Mirteto, S. Lorenzo di Monte Libero).

MASSAIA Guglielmo, O.F.M. Cap., card. (1809-1889), n. a Piovà d'Asti (Piemonte), frequentò il Collegio R. d'Asti, poi il Seminario, quando, a 17 anni entrò nei Cappuccini. Ordinato sacerdote (16 giugno 1832), insegnò filosofia e teologia nello studio cappuccino di Monte (Piemonte). Il 24 maggio 1846 venne consacrato vescovo « in partibus » di Cassia e vicario apostolico della missione dei Galla. Si imbarcò il 3 giugno dello stesso anno.

In Etiopia fu perseguitato da abuna Salama. Il M. si travestì da mercante col nome di Giorgio Bartorelli; fu scoperto e imprigionato; liberato e ripreso, fu di nuovo messo in carcere e percosso. Ma non si abbattè. Voleva a tutti i costi entrare nella terra affidatagli: con immensa fede in Dio, con eccezionale audacia e costanza, facendo il lunghissimo percorso del Nilo (2200 km. in linea retta), come un eroe leggendario, attraverso deserti, ambe, sotto la canicola, arso dalla sete e dalle febbri, perseguitato dai ras, raggiunse finalmente la terra della sua missione il 21 novembre 1852, dopo 6 anni di peregrinazioni e di fatiche senza nome.

Fu missionario eroico e civilizzatore straordinario. In 35 anni di infaticabile lavoro, portò a termine numerosissime opere di carità e convertì 36.000 copti. Fondò le missioni di Aden, del Gudrù, del Lagamara, di Kaffa, dell'Harrar e di tante altre regioni. Innalzò ovunque templi, scuole, ospedali; dissodò terre; strappò a sicura morte migliaia e migliaia di vite. Fu detto l'*abuna Messias*. È con questo nome magnifico, entra, figura di primo piano, nell'epopea cristiana d'Italia. Il cinquantenario della morte fu celebrato da eccellenti scrittori e dalla proiezione del grandioso film « Abuna Messias ». Ebbe medaglie d'onore dalle società antischiaviste d'Italia e di Francia.

Allo zelo d'apostolo unì la passione di scienziato: viaggiatore, esploratore, osservando e registrando, segnò un decisivo progresso nelle conoscenze della geografia, della fauna e della flora di intere regioni sconosciute fino allora. Compose una magistrale grammatica amarica (*Lectiones gramaticales linguae amaricae*, Parigi 1867) con appositi caratteri, con esposizione delle leggi fonetiche e grafiche, che fu adottata da tutti gli studiosi di lingue etiopiche.

Esiliato dal negus neghesti Giovanni, il M. ritornò in Italia (1880) e si ritirò nella quiete del convento di Frascati, dove scrisse, per ordine di Leone XIII, l'opera monumentale: *I miei 35 anni di missione in Alta Etiopia* (Milano 1885-95, 12 voll.; Roma 1921-32; Torino 1932, riduzione), capolavoro della letteratura missionaria di ogni tempo. Leone XIII lo creò cardinale (10-11-1884). Egli aveva consacrato vescovo in missione il Beato de Jacobis (v.).

Morì in concetto di santità a S. Giorgio presso Napoli. La sua tomba di Frascati è meta di pellegrinaggi. Al suo nome fu intitolato un periodico missionario cappuccino: *Il Massaia* (Roma, dal 1914).

Bibl. — *Processi apostolici* per la causa del M. (4 voll. nell'arch. segreto Vaticano). — *Epistolario* e *Journal* (6 voll.) del B. de Jacobis (arch. della postuiaz. dei Lazzaristi a Roma). — A. Jarosseau, *Précis historique et chronologique des principaux événements depuis la fondation de la mission des Gallas (1846) jusqu'à nos jours*, in *Anal. O.F.M. Cap.* 43-44 (1927-28). — Per gli studi sul M. rimandiamo all'ottima bibliografia di Sam. Cultrera, *Gli scrittori italiani e il card. M.*, Roma 1948 (pp. 46), con poche omissioni (ad es. la biografia di E. Petrarca, Milano 1929) e poche inesattezze. Segnaliamo, fra gli studi migliori Carmelo da Sessano, *Appunti storici sul centenario del card. M.*, in *L'Italia francese*, 21 (1946) 140-46 (in base a docc. inediti si narrano le trattative per la nomina del M. a vescovo titolare e vic. apost. dei Galla, 1846). — Id., *Il card. G. M. negli scritti del B. G. de Jacobis*, ivi 22 (1947) 201-13 (testimonianze inedite del Beato in favore del M.). — G. Rocchi, *Abuna Messias*, Ediz. Paoline, Alba. — D. Rusconi, *In Africa sulle orme del M.*, Roma 1952. — Pio de Mondreganes, *L'opera e le caratteristiche missionarie del card. M.*, in *Euntes docete* 3 (1950) 375 ss. — V. G. Galati, *Uomini come il M.*

onorano il mondo, in *Ecclesia* 11 (1952) 595-99. — Lor. Gentile, *L'apostolo dei Galla*, Torino-Roma 1931. — E. Giannazza, *G. M. missionario ed esploratore nell'Alta Etiopia*, 4.ª ed., Torino 1946. — P. Brezzi, *Il card. M.*, Roma 1936. — E. Martire, *M. da vicino*, Roma 1937. — P. Melesi-Fanti, *Alla corte del negus neghesti. Sulle orme del card. M.*, Roma 1934. — O. C. Mandolini, *G. M.*, Bologna. — Ilarino da Milano, *Profilo storico del card. G. M.*, in *La Scuola Catt.*, 67 (1939) 39-57. — C. V. Lodovici, *Un ardito del Signore*, nel volume di vari autori: *Missionari*, Istituto Missioni Estere, Parma 1940. — M. C. Biscottini, *L'Italia in Etiopia all'epoca di G. M.*, Roma 1941. — Samuele da Chiaromonte, *Il card. G. M. e l'opera sua*, Roma 1940. — E. Cozzani, *Vita di G. M.*, Firenze 1943-44, 2 voll. — *Il centenario di una conquista spirituale*. Rassegna delle celebrazioni centenarie in onore del M., Roma 1954.

MASSALIANI. v. Messaliani.

MASSA MARITTIMA, nella Maremma toscana (prov. di Grosseto), l'antica capitale della Maremma. Dovette la sua passata floridezza alle famose miniere di rame già sfruttate nell'età etrusca.

Anticamente il vescovo risiedeva in Populonia, che fu forse una delle prime diocesi della Toscana marittima. I primi vescovi conosciuti sono: *Asello* (501), *Fiorenzo* (sec. VI), *Cerbone* († c. 573-575) esaltato da S. Gregorio Magno, condannato da Totila ad essere divorato dagli orsi. Il vescovado durante il sec. VIII si stabilì in diversi centri a causa dei saccheggi operati dai Longobardi e dai pirati greci. Sembra che verso la metà del sec. IX si sia stabilito definitivamente nella nuova città, che assunse il nome di M. M. conservando anche l'antico titolo di Populonia. Nel 1138 diventò suffraganea di Pisa (v.) e nel 1458, quando Siena (v.) fu elevata a sede metropolitana, passò nella nuova provincia ecclesiastica.

Patrono della diocesi è S. Cerbone vesc. e m. La *popolazione della diocesi* è di 110.000 fedeli, distribuiti in 31 parocchie. V'è il Seminario diocesano con i corsi ginnasiali e filosofici; i corsi di teologia si compiono presso il Seminario di Livorno.

Tra i monumenti segnaliamo il *duomo* (1228 c.), di tipo pisano: ha nella facciata un bel portale scolpito ed un coronamento forse di Giovanni Pisano; nell'interno a tre navate vi sono magnifiche opere d'arte, tra cui l'arca di S. Cerbone, capolavoro di Goro di Gregorio (1324). Nel *Palazzo Comunale* si conserva una splendida tavola di A. Lorenzetti (Madonna con Bambino e Santi). — Agost. Cesaretti, *Memorie sacre e profane dell'antica diocesi di Populonia, al presente diocesi di M. M.*, Firenze 1784. — L. Petrocchi, *M. M.*, Firenze 1900. — Lanzoni, I, 554-558. — Ughelli, III, 701-732. — Cappelletti, XVII, 679-726 — Enc. It., XXII, 507-508.

MASSARELLI Angelo (1510-1566), n. a Sanseverino (Marche), m. a Roma. Dottore in utroque, fu al servizio di parecchi cardinali fra cui Agost. Trivulzio, Girol. Aleandro, Marc. Cervini. Seguì questo ultimo al conc. di Trento (v.), del quale il M. divenne segretario «primo, ultimo e unico» (come egli stesso si esprimeva), da tutti apprezzato per competenza, diligenza e serena obiettività. L'aolo IV lo premiava nominandolo vescovo di Telese (15-XII-1557). Non esercitò il governo pastorale perchè servì la Curia romana sotto Paolo IV, Pio IV, Pio V. Lasciò scritti di prima importanza per la storia del concilio: — 1) *Diaria sacra oecumenici concilii Tridentini* dalla convocazione di Mantova-Genova al 30-XI-1561 (ed. S. Merkle, *Concilium Tridentinum. Diariorum ... nova collectio*, I-II, Frib. Br. 1901, con esauriente introduz.). Di questo diario furono trovati autografi ignoti al Merkle; cf. H. Jedin, *Un altro autografo di A. M.*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 1 [1947] 430 s; 2) — *Decreta septem priorum sessionum concilii Tridentini sub Paulo III Pont. Max.* (ed. St. Kuttner sull'autografo del M., New-York 1945). Quest'ultimo autografo è una delle più antiche, se non la più antica copia autentica dei decreti promulgati nelle sessioni del primo periodo (1545-47). Si erano già stampate a Parigi, Anversa e altrove, edizioni private dei primi decreti, ma erano piene di errori e perfino di falsificazioni (per es., la soppressione, nel decreto della sessione V sul peccato originale, del canone concernente il privilegio di Maria). Perciò l'arcivesc. di Aix-en-Provence, Ant. Filheul, nell'inverno del 1547, quando il concilio era già stato trasferito a Bologna, chiese al M. di estrarre dagli atti originali il testo autentico dei decreti delle 7 sessioni celebrate a Trento prima della traslazione, per presentarlo al suo sovrano Enrico II. Il M. a Bologna (inverno 1547-48) trascrisse e firmò di proprio pugno i singoli decreti, nonchè la bolla *Universalis gregis* con la quale Paolo III (febb. 1547) aveva nominato i cardinali legati e presidenti del concilio; il volume fu munito, mediante filo e sigillo (ora perduti), di una carta solenne di autenticazione, firmata il 30 gennaio 1548 dai cardinali presidenti Del Monte (poi Giulio III) e Cervini (poi Marcello II). L'arcivesc. di Aix, portando con sè il codice rilegato con una coperta recante impresse in oro le armi regali di Francia, cambiò idea: per il re fece eseguire da un amanuense una copia scrupolosamente esatta ma più sontuosa, decorata di miniature e altri ornamenti, e ritenne nella propria biblioteca l'autografo del M. usando i fogli residui per copiarvi certe sue lettere relative al concilio. Così avvenne che la *Bibliothèque Royale* (oggi *Nationale*) di Parigi venne in possesso soltanto di un apografo (Paris. lat. 1524), mentre l'originale, passato per varie mani nel corso di quattro secoli, entrò finalmente (1854) a fare parte dalla collezione del banchiere americano J. Pierpont Morgan, lasciata poi alla città di New-York. Il Kuttner dà l'edizione critica, con la riproduzione fototipica di questo ms. originale con dotte note e lunghi prolegomeni. — v. Trento (conc. di). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 256-58.

MASSARI Ambrogio. v. Ambrogio di Cora.

MASSARINI Ippolito († 1604), servita, n. a Lucca circa la metà del sec. XVI, insegnò teologia a Ferrara per 25 anni e altrove. Nominato teologo pontificio da Innocenzo IX, che l'aveva conosciuto a Venezia, conservò il suo ufficio anche con Clemente VIII, che nel 1600 lo fece vescovo di Monte Peloso (Basilicata), dove però non si recò mai, occupato com'era a Roma per la disputa sulla grazia tra Domenicani e Gesuiti nella congregazione «De auxiliis». I suoi mss., per lo più inediti, si conservano alla Bibliot. Vaticana; dei pubblicati notevole è il *De voto paupertatis*. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) 562 (con nome errato: Masseri). — Cappelletti, XXI, 378.

MASSEI Bartolomeo, Card. (1663-1745), n. a Montepulciano, legato pontificio in Toscana e nunzio apostolico a Parigi sotto Innocenzo XIII, arcivescovo di Atene nel 1721, cardinale nel 1730, poi vescovo di Ancona e Umana nel 1731, successore del card. Lambertini. Nel conclave da cui uscì eletto Benedetto XIV, il M., del partito di Corsini avverso a quello di Albani, fu tra i papabili. In morte (1745), il municipio anconitano gli eresse un monumento per aver egli difesa e conservata incolume la città, per mare e per terra assediata da Inglesi e Tedeschi che l'avevano sospettata di trattative con la Spagna. — Cappelletti, VII, 139-141.

MASSENZIO Giov. v. Giovanni M.

MASSIA Giov. v. Giovanni M.

MASSILIANI. v. Semipelagiani.

MASSILLON Giov. Battista (1663-1742), oratore sacro, n. a Hyères, m. a Clermont, oratoriano. Predicò alla corte di Luigi XIV e di Luigi XV, conquistandovi altissima rinomanza e l'epiteto di « Cicerone francese ». Fu membro dell'Accademia, e sul finire della vita fu eletto vescovo di Clermont. Oltre che alla corte, predicò a Montpellier, a Parigi e nella cattedrale di Versailles. Pronunziò le orazioni funebri del principe di Conti, del Delfino e quella di Luigi XIV dal famoso inizio: « Dio solo è grande ». Commenti scritturali, parafrasi, operette morali poco aggiungono alla sua fama, attestata dai *Sermoni* per quaresima e avvento.

Bisogna dire che, tra gli epigoni di Bossuet e di Bourdaloue, il M. col Flèchier, è uno dei più degni per lucidità di pensiero e per arte espositiva. Il M. aveva la voce calda e insinuante, il gesto pieno di grazia, l'azione spontanea e naturale. Per questo non gli fu facile la conquista di un pubblico abituato alle declamazioni, non rare volte istrioniche, e a forme gonfie di artificio. Ma l'amore alla naturalezza e una profonda volontà di esporre la verità nella sua più vera luce, ebbero alla fine il sopravvento. La sua eloquenza va al cuore impetuosamente: è il carattere distintivo della predicazione del M. Parlando dei vizi, non solo ne scopre l'irragionevolezza, ma li presenta così deformi e abbominevoli da suscitare il ribrezzo. Le virtù non vengono solo illuminate sotto l'aspetto della loro dignità e della loro ragione, ma anche dipinte con tanta amabilità da eccitarne desiderio ardente. I discorsi del M. non sono rivolti alla folla, ma a ciascun individuo di cui la folla è composta, e ciascuno sente la parola dell'oratore rivolta a se stesso, e si vede precisato dai suoi rimproveri e dalle sue accuse. Si ripetono spesso le parole che, a questo proposito, rivolgeva al M. Luigi XIV dopo la predicazione del primo avvento: « Padre mio, ho udito molti oratori nella mia cappella, e ne sono rimasto contento; ma, quanto a voi, ogni volta che vi ho ascoltato, sono sempre rimasto pochissimo contento di me medesimo ». Il M. bandiva dal suo dire ogni ampollosità (che pure, a quel tempo, così facilmente trovava grazia presso gli uditori), andava dritto e restava tenacemente attaccato alla sostanza della verità predicata. Eppure l'opera del M. abbonda di idee grandiose, di alti concetti; ma non erano artificii. Erano il prodotto spontaneo di una materia pensata e meditata, di una convinzione interiore incrollabile. « Vedevasi comparire sul pergamo — scrive un contemporaneo — quale chi esce da una profonda meditazione del suo soggetto. Bastava mirarlo così raccolto e concentratò in se stesso per intuire dal solo suo portamento esteriore la grandezza e l'importanza della verità che stava per annunziare. Appena apriva bocca, l'uditorio era già avvinto. Ragionava, ma non come un oratore venuto a ripetere cose mandate a memoria, bensì con fresca spontaneità. Parlava col cuore pieno, così come non potesse più oltre contenere in sè quelle verità che sentiva agitarglisi dentro ».

Si accusa innanzitutto il M. di una particolare insistenza sull'aspetto punitivo della legge cristiana; pareva che a volte chiudesse il varco ad ogni speranza. Vero è che una certa qual tonalità giansenistica si può qua e là sorprendere nelle prediche del M., ma si è sempre molto distanti dalla implacabile durezza tutta propria di quel movimento, il quale del resto gli fu ferocemente avverso.

Ancora, si rimprovera alla sua oratoria la prevalenza morale, quasicchè, dimenticando le verità dogmatiche, fosse troppo filosofica, quasi laica; ragione per la quale, secondo alcuni, il M. venisse preferito fra tutti gli oratori dal Voltaire, dal Le Harpe e dagli enciclopedisti. Il rimarco può avere un fondamento, ma non si deve forzare. Il M. aveva l'intento di adattare il suo dire, il più possibile, alle esigenze del tempo e degli uditori; e queste erano tali da richiedere una riforma energica dei costumi, perchè più facilmente fossero capite e operassero nelle anime le eterne verità della fede.

Ad ogni modo, nessuno ha negato mai al M. la dirittura della sua coscienza sacerdotale, il suo zelo apostolico, la profonda conoscenza delle scienze sacre, l'abilità prestigiosa nel servirsene e la persistente volontà di piacere non agli uomini ma a Dio, che lo aveva mandato. — L'ediz. migliore è ancora quella di E. A. Blampignon, *Oeuvres complètes de M.*, Bar-le-Duc 1865-67, Paris 1886, 4 voll. Buona è anche l'edizione curata dal nipote Jos. M., *Oeuvres de M.* (1744-45); ristampa fedele, Besançon-Lille-Paris 1882, voll. 3. — Bibl. presso A. Molien in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 258-65. — E. A. Blampignon, *M. d'après des documents inédits et sa correspondance*, Paris 1879; *Supplément*, ivi 1892. — Id., *L'épiscopat de M.* Paris 1884. — L. Pauthe, *M., sa predication sous Louis XIV et sous Louis XV*, Paris 1908. — E. Favier, *Réalisme et modernité de l'éloquence et de l'action de M.*, in *Rev. apolog.* 60 (1935) 578-91; 682-97. — A. Chérel, *M.*, Paris 1944.

MASSIMA, S. v. Martiniano e Saturiano.

MASSIMA, Donatilla, SS., ricordate al 30 luglio nel *Martyr. Hieron.* (Brux. 1931, p. 405), nel *Martyr. Rom.* (ivi, p. 314) e nel *Calend. Carthag.* come martiri, decapitate presso Thuburbo in Africa durante la persecuzione di Diocleziano. Mentre erano condotte al supplizio, Seconda, per desiderio di martirio si buttò da una finestra e morì (29 luglio, secondo la *Passio*). Sono chiamate per antonomasia le « tre sante » o le « sante tuburbitane ». La *Passio* (sec. V), rimaneggiamento donatista di un racconto più antico, che ricordava solo M. e D., inserì anche Seconda forse perchè era commemorata nello stesso giorno (*Bibl. Hag. Lat.* 5809). Ne esiste anche un'altra recensione conservataci in buona parte da Adone. Festa 30 luglio. — Acta SS. *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 30, p. 146 s. — H. Quentin, *Les martyrologes historiques du m. a.*, Paris 1908, p. 559 s. — P. Franchi de' Cavalieri, *Della « Passio sanctarum M., D. et S. »*, in *Note agio-*

grafiche VIII (Roma 1935) 75-97. — H. Delehaye, *Contribution à l'agiographie de Rome et de l'Afrique*, in *Anal. Bolland.* 54 (1936) 296-300. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2769-74.

MASSIMIANO. v. Massimiliano.

MASSIMIANO, arciv. di Ravenna, S. (498-550?), n. a Pola nell'Istria, fu diacono a Pola, passò poi alla corte bizantina. Agnello (*Codex pontif. Ecclesiae Ravennatis*, ed. A. Testi-Rasponi, Bologna 1923, p. 186 ss) ricorda una sua missione ad Alessandria (per placare i dissidi teologici?). Giustiniano lo propose come successore di Vittore († 456) vescovo di Ravenna (v.), e papa Vigilio (v.) lo consacrò

Cattedra di Massimiano.
(Chiesa metropolitana, Ravenna). (Fot. Alinari).

a Patrasso il 14-X-546. Più tardi, primo in Occidente, assunse il titolo di *Archiepiscopus*, che allora significava potere su molte metropoli. Di fatto, unico metropolita rimasto fedele a papa Vigilio, fece sentire la sua potente personalità anche nelle province di Milano, di Aquileia, dell'Istria e perfino di Roma. La storia contemporanea di Ravenna, poi, è tutta piena del suo zelo illuminato, intraprendente, infaticabile. Riuscì a sedare tra i suoi fedeli lo scisma dei « Tre capitoli » e a tramutare in ammirata venerazione l'ostilità con cui era stato accolto dal clero e dal popolo (che anzi gli avevano impedito l'entrata in città). Terminò e consacrò le basiliche di S. Vitale (iniziata da Ecclesio) e di S. Apollinare in Classe (costruita da Ursicino), facendole adornare dei celebri meravigliosi musaici (in un musaico di S. Vitale egli stesso è effigiato, come è descritto da Agnello: alto, esile, macilento, occhi celesti, pochi capelli); eresse la basilica di S. Stefano (in cui depose le reliquie dei protomartire e di altri 20 santi), di S. Giovanni Batt. « in marmorario » (fuori la città), ricostruì quella di S. Andrea Maggiore, e, a Pola, edificò la famosa basilica di S. Maria Formosa, tutte dotandole di musaici e doni. È testimoniata anche la sua attività nel campo della liturgia, ma non sappiamo in che cosa consistesse.

Fu sepolto presso l'altar maggiore della ricordata basilica di S. Andrea. Verso l'833 il vescovo Petronace ritirò la salma dalla tomba, infiltrata d'acqua, e la pose « in sublimiem locum ». Tra i doni da lui fatti a Ravenna si ricordano 72 volumi da lui stesso copiati e riveduti, e soprattutto la famosa « cattedra di M. » in avorio (conservata nella sacristia della chiesa metropolitana): è il trono vescovile che M. aveva fatto eseguire per se stesso, « monumento di incomparabile bellà artistica e di capitale importanza archeologica » (H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2786, con la descrizione). Festa 22 febbraio.

Bibl. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 22, p. 293-98, con la *Vita* di M. tratta dalle *Historiae Ravennatum* di Ger. Rossi (Rubeus). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 72 s. — C. Mohlberg, *M. von R. und die orientat. Quelle des Martyrol. Hieron.*, in *Oriens christ.* 19 (1933) 147-52. — C. Cecchelli, *La cattedra di M.*, Roma 1936. — M. Shapiro, *The Joseph scenes on the M. throne in Ravenna*, in *Het Gildeboek* 40 (1952) 27-38. — M. Mazzotti, *M. di Pola*, in *Pagine istriane* I-4 (1950) 14-21, con nota bibliografica. — F. W. Deichmann. *I titoli dei vescovi ravennati... nelle epigrafi dedicatorie di S. Vitale e S. Apollinare in Cl. tramandati da Agnello*, in *studi romagnoli* III (1952) 63-68: M. è detto « reverendissimus » in una epigrafe di S. Vitale (547-48) e « beatissimus » in una di S. Apollin. in Cl. (549); il cambiamento dei titoli, corrispondenti a una titolatura precisa vigente a Bisanzio, forse dipende da una elevazione in dignità della sede di Ravenna.

MASSIMILIANO. S. Soldato, circa il 362-3 subì il martirio in **Antiochia** insieme con Bonoso (v.) sotto Giuliano l'Apostata. Appartenevano alla corte erculiana, portatori del labaro, sul quale avevano posto i simboli cristiani in luogo di quelli pagani. Interrogati dal conte Giuliano e poi variamente tentati, furono infine eseguiti (probabilmente decapitati). I loro *Atti* genuini escludono l'affermazione di certe cronache e martirologi che ne pongono in Spagna il martirio. Festa al 21 agosto (ma forse il martirio avvenne il 18 o 20 settembre). — *Martyrol Rom.*, Brux. 1940, p. 350 s. — Acta SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 21, p. 425-433, con la *Passio* già dal Ruinart tolta da un codice del monastero di S. Maria di Selva Maggiore e pubblicata a Parigi nel 1689 (v. *Gli Atti dei Martiri*, traduz. ital., Milano 1859, vol. IV, p. 192-199). — Tillemont, VII, 406-409 e 739-744, dove giustamente si mettono in rilievo le mende degli *Atti* genuini. — H. Leclercq, *Les Martyrs*, III (Paris 1904) 100-104.

MASSIMILIANO di **Celeia** (o *Cilli* in Stiria), **Santo**, attivo missionario, fondatore della chiesa di Lauriacum (Lorch) e martire in questa regione, detta Pongau, nell'Alta Baviera, forse sotto l'imperatore Diocleziano. Gli *Atti*, alquanto tardivi e non sicuri, lo dicono inviato da papa Sisto II (sec. III) come apostolo del Norico, arcivescovo

della chiesa di Lorch e martire sotto Numeriano sul finire del sec. III. Sue reliquie sono a Bischofshofen (dove è anche la tomba), Altötting e Passau. È patrono delle diocesi di Linz e Passau. Festa al 12 e 29 ottobre. — *Martyrol. Rom.* Brux. 1940, p. 483. — ACTA SS. *Oct.* VI (Brux. 1856) *die* 12, p. 23-58. — E. DÜMMLER, *Pillgrim von Passau und die Lorcher Falschungen*, Leipzig 1854. — G. RATZINGER, *Forschungen zur bayr. Geschichte* (1898) 325 ss. — *Verhandl. des histor. Vereins Niederbayern* (1925) 167-201.

MASSIMILIANO di Lorch, S. v. M. di Celeia.

MASSIMILIANO di Tebessa (o *Tebeste*, in Numidia), Santo. A vent'un anno si rifiutò di assumere il servizio militare per evitare il pericolo d'idolatria allora frequente per le leggi di Diocleziano. Il proconsole Dione Cassio, che fu poi prefetto di Roma, dopo averlo interrogato e più volte esortato invano, nel foro di Tebessa, a ricevere i segni e i distintivi militari, lo condannò a esser trapassato con la spada (12 marzo 295). La matrona Pompeiana, ottenuto il cadavere del martire, lo fece portare a Cartagine e seppellire presso la tomba del martire Cipriano, dove anch'ella fu poi sepolta poco tempo dopo. Festa al 12 marzo.

Gli *Atti* genuini, pubblicati la prima volta a Oxford nel 1689, furon poi dal RUINART inclusi negli *Atti dei martiri* (v. traduz. italiana, Milano 1859, vol II, p. 225-230). Essi sono tra i documenti più preziosi e più autentici della letteratura martirologica. — Il *Martyrol. Rom.* (Brux. 1940, p. 94) lo ricorda al 12 marzo col nome di *Mamiliano*, e gli ACTA SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 104, sia col nome di M., sia con quello di Mamiliano; nell'uno e nell'altro documento Roma è designata come località del martirio. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI, col. 1133-1137, con ricca bibliografia.

MASSIMINO, Santo, considerato il primo vescovo di Aix (Francia). Gli *Atti*, tardivi (sec. XI), lo dicono uno dei 70 discepoli che nel 45 sarebbe venuto dalla Palestina a evangelizzare le regioni della Provenza, insieme con le tre Sante Marie, cioè di Betania, la MADDALENA e la peccatrice. Appunto nella diocesi del Fréjus, suffraganea di Aix, nel dipartimento del Var, esiste una cittadina detta *San Massimino* dove, in cripta di antica chiesa, sono alcune tombe, una delle quali si crede contenesse il corpo del Santo. Sembra che vi fossero tre altari, dei quali uno dedicato a M. come a patrono principale. Sino alla fine del sec. XVIII egli godette culto fiorente a Billom in Alvernia, ma la Rivoluzione francese disperse le sue reliquie. Festa 8 giugno. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 228. — — ACTA SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 8, p. 53 s e *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 23, p. 358, *in praetermissis* (nel sec. XVII, Andrea di Saussay nel suo *Martirolog. gallicanum* pose S. M. al 23 febbraio). — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol chrét, et de Lit.*, X, col. 2798-2820. — LE BLANT, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris 1886.

MASSIMINO, Santo, secondo la tradizione fu nipote di Euspizio, prete di Verdun, il quale per interessamento di Clodoveo potè fondare nel 508 la celebre abbazia di **Micy** (diocesi di Orléans). Alla morte di Euspizio, M. diventò abbate e diede all'abbazia grande sviluppo e splendore. Morì verso il 520. Festa al 15 dicembre. — Circa due *Vite*, poco attendibili, di M. del monaco LETALDO, cf. *Analecta Bolland.* 24 (1905) 11-14, 44-53, 81 s. La *Vita* e i *Miracoli* v. in ACTA SS. O. S. B. I (Ven. 1733) 562-594. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 584 s.

MASSIMINO, Santo, n. a Poitou (o a Mouterre Silly?) sulla fine del sec. III, passò la sua giovinezza a **Treviri** sotto la guida di S. Agricio vescovo, che lo accolse nel suo clero conferendogli i sacri ordini e l'ebbe successore nella sede episcopale (332). Il governo di M. si distinse per la lotta contro l'arianesimo. Non è certo che fosse presente al conc. di Sardica (344); ne fu tuttavia un preparatore presso l'imperatore Costanzo I, d'accordo con papa Giulio e con Osio di Cordova; e del concilio appoggiò le decisioni. Ebbe la consolazione di veder riabilitati sulle loro sedi Atanasio d'Alessandria e Paolo di Costantinopoli, da lui già ospitati al tempo del loro esilio.

Nel 346 raccolse un sinodo a Colonia, nel quale fu deposto, come ariano, il vescovo Eufrate. Morì, forse nel 349, durante un viaggio in Aquitania, il 29 maggio, sec. la più antica tradizione. Paolino, suo successore, ne trasportò la salma da Poitiers dov'era stata sepolta, a Treviri. — Una *Vita Maximini*, il più antico documento d'origine locale, può rimontare alla seconda metà del sec. VIII; la *Vita M. altera* è redatta da LUPO di Ferrières: documenti non esenti da leggende. Cf. *Analecta Bolland.* 54 (1936) 418-420. — *Martirol. Rom.*, Brux. 1940, p. 214 s. — ACTA SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 29, 370-387; vi è anche la narrazione dei *Miracoli* fatta dal citato Lupo (sec. IX). — La *Vita* più antica è in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.* III, 71-82. — V. GARENFELD, *Die Trierer Bischöfe des 4 Jahrh.*, Bonn 1888. — E. WINHELLER, *Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier*, Bonn 1935. — J. HAU, *S. Maximinus*, Saarbrücken 1935. — *Trier. Ein Zentrum abendländischen Kultur*, Trier 1952 (a. p. 65-78, notizie sulla cripta carolingia di S. M. con importanti pitture murali).

MASSIMINO, ariano vescovo dei Goti fiorito tra il sec. IV e V, probabilmente di origine danubiana. Verso il 427 o 428 accompagnò in Africa la spedizione dei Goti inviata dalla corte di Ravenna e guidata dal conte Segisvulfo per domare la ribellione del conte Bonifacio. In quell'occasione, dopo aver provocato invano il prete cattolico Eraclio, a Ippona discusse con S. Agostino sulla Trinità (il processo verbale ci è conservato nella *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, PL 42, 709-42, tra le opere di S. Agostino). Il santo riprese poi per scritto l'argomento della disputa nel *Contra Maximinum haereticum* (ivi 743-814), e nel *Sermo 140*, « contra quoddam dictum Maximini » (PL 38, 773-75). Queste notizie sono confermate da Possidio nella *Vita Augustini*, 17 (PL 32, 48).

Non è improbabile che questo M. sia identico al « Maximinus episcopus » autore della *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (il titolo è dell'editore FR. KAUFFMANN, *Aus d. Schule des Wulfila*, Strasburgo 1899, il quale con Zeiller, Krüger, Rauschen-Wittig . . . sostiene la identità, negata invece da Bardenhewer). In questa *Dissertatio*, mal conservata, M., violentissimo, critica l'azione svolta da S. AMBROGIO di Milano (v.) contro gli ariani ai concili di Sirmio (375) e di Aquileia (381), e difende Palladio da Rabiaria con varie testimonianze in favore di lui e in particolare con una lettera di

Aussenzio di Durostorum concernente la vita e la dottrina di Ulfila; infine, nell'ultima parte introduce un'aspra diatriba di Palladio contro Ambrogio. Se quest'ultima parte fu composta da M., la *Dissertatio* dovette essere scritta non più tardi del 384, poichè vi si parla di papa Damaso come vivente († 11-XII-384), e in questo caso si proverà difficoltà ad ammettere che l'autore della *Dissertatio* sia identico al M. che più di 40 anni dopo disputerà con S. Agostino. Ma è possibile che M. in questa parte finale della *Dissertatio* non faccia che citare un'opera di Palladio non posteriore al 384, nel qual caso la composizione della *Dissertatio* potrebbe essere di molto ritardata (peraltro, forse, non dopo il 397, anno di morte di S. Ambrogio, poichè non sembra pensabile che si polemizzi tanto acremente con un morto).

Non mancano buone ragioni per attribuire allo stesso autore ariano alcuni trattati e sermoni (ed. C. H. Turner, in *Journal of theol. studies* 1915, 1916, 1919) già attribuiti a Massimo di Torino (v.), contenuti nel cod. LI della bibliot. capitolare di Verona (cf. B. Capelle in *Rev. bénéd.* 34 [1922] 81-108, 224-33), e alcuni (1°-4°, 15°) dei frammenti riprodotti in PL 13, 593 ss, che Zeiller proponeva di attribuire a Palladio. È forse l'influenza di qualche scritto di M. si può sospettare anche nel *Sermo arianorum* confutato da S. Agostino (PL 42, 677-708). E vi sono forti presunzioni per attribuire allo stesso M. anche un altro documento ariano di lingua latina, il famoso Opus imperfectum *in Matthaeum* (v.), trasmesso tra le opere del Crisostomo (PG 56, 611 ss), benchè, in questa ipotesi, torni strano che le spiegazioni degli stessi passi evangelici date nei sermoni del ms. di Verona non mostrino contatti con quelle date nelle omelie dell'*Opus imp.* Finora, fino a nuovi ritrovamenti e accertamenti, M. è un po' un simbolo sotto il quale si ama provvisoriamente raccogliere un gruppo di scritti ariani latini singolarmente affini tra loro. — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, p. 474 ss. — O. Bardenhewer, *Gesch. der althirchl. Liter.* IV (Freib. i. Br. 1924) 479 s, 548 s, 611, 613. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 466-72. — Altra bibl. presso B. Altaner, *Patrologia*, vers. ital., Torino 1944², p. 256, nota 2. — U. Moricca, *Storia della letter. lat. crist.*, III-1 (Torino 1932) 658-60, III-2 (ivi 1934) 1030 s.

Tra i vescovi della Mauritania Caesariensis convenuti a Cartagine per la conferenza del 484, è citato un Cereale di Castello (Castello Ripensis), ricordato anche dal continuatore di Gennadio (*De script. eccl.*, 96, PL 58, 1116). Un Massimino « vescovo degli ariani » mandò a Cereale una lista di 19 [probabilmente 20] articoli di fede ariana e lo sfidò a produrre per ognuno di essi due o tre passi della Scrittura capaci di provare la fede cattolica contro le obiezioni ariane. Cereale rispose col *Contra Maximinum arianum libellus* (PL 58, 757-68) in 20 capitoli, dove raccoglie passi del Nuovo e del Vecchio Test. a favore delle tesi ortodosse e sfida M. a controbatterli. M. non rispose. La disputa dovette avvenire verso il 480, e non è possibile pensare che questo M. sia identico a quello della *Dissertatio* e della disputa con Agostino. Cf. Moricca, *o. c.*, III-1, p. 749 s.

MASSIMO: — 1) M., S., martire in Africa con Liberato (v.) e compagni, al tempo della persecuzione del re ariano Unnerico (sec. V).

2) M. (sec. IV), n. ad Alessandria da modesta famiglia, fece professione di cristiano e di filosofo cinico, pur essendo sprovvisto di virtù e di dottrina, ma fortissimo di avarizia, di ambizione, di tutti i vizi, ben mascherati da ipocrisia. Verso il 374 per turpitudini fu punito con battiture e poi deportato in un'isola; 4 anni appresso fuggì e, dopo aver molto vagabondato lasciando dappertutto tracce dei suoi delitti, pervenne a Costantinopoli (379). Mascheratosi di pietà e religione, declamando di aver subito verghe ed esilio per la fede, riuscì ad ingannare lo stesso S. Gregorio Nazianzeno, che lo accolse paternamente, lo tenne tra i suoi amici e lo lodò pubblicamente (*Orat.* XXV, PG 35, 1197; non si sa perchè l'orazione sia intitolata *in laudem Heronis philos.*; più tardi, *Poem. de seipso* v. 750 ss, PG 37, 1081, Gregorio denuncerà severamente l'indegno e insieme la propria ingenuità). Insorse poi contro Gregorio, ma potè farsi consacrare vescovo da vescovi venuti da Alessandria e attentare la sede di Costantinopoli a forza d'intrighi e appoggiato dal patriarca di Alessandria. Smascherato, fu bandito dalla città; a Tessalonica tentò di conferire con l'imperatore Teodosio ma ne fu rigettato, come fu riprovato da papa Damaso. Ad Alessandria minacciò di detronizzare lo stesso patriarca Pietro se questi non l'avesse aiutato a riconquistare la sede di Costantinopoli, dalla quale fu deposto nel conc. di Costantinopoli del 381 (Hefele-Leclercq, II-1, 2, 8, 21, 27, 42). Cacciato anche da Alessandria per le sue malefatte e turbolenze, riparò in Italia e, munito di lettere commendatizie del ricordato Pietro, seppe conquistarsi le simpatie dei padri del conc. di Aquileia del 381 e dello stesso S. Ambrogio (cf. *Epist.* XIII e XIV, PL 16, 950 ss). Le sue imposture dovettero palesarsi ben presto anche agli occidentali. — Cf. anche Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 9, PG 67, 1436 e Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 8, PG 82, 1209.

Si distingua questo M. dall'omonimo che scrisse contro gli ariani e a cui S. Atanasio indirizzò una lettera elogiativa; come pure si distingua da un altro M. lodato da S. Basilio, v. referenze in PG 35, 1195 s. — Tillemont, IX–X, passim. — J. Draeseke, *Maximus philosophus*, in *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie* 36 (1892) 290-95. — Altra bibl. presso Enc. It., XXII, 532.

3) M., già diacono e archimandrita di Antiochia, fervido sostenitore dell'ortodossia contro i Nestoriani (v.), si staccò dalla comunione col suo patriarca Giovanni essendo questi sospettato di occulta connivenza con l'eresia. Lo stesso Cirillo Alex. (*Epist.* 57-58, PG 77, 320 s) riprovò quel gesto, che creava il pericolo di un nuovo scisma, consigliando M. a rappacificarsi con Giovanni e ad agire con moderazione. Deposto Domno dal Latrocinio di Efeso (v.), M. fu eletto alla sede di Antiochia (449). L'elezione era irregolare e papa Leone M. riprovò l'operato di Anatolio patriarca di Costantinopoli (cf. *Epist. 104*, 5 e *106*, 2, PL 54, 997, 1003), ma poi tollerò l'elezione per la pace della Chiesa. M. fu uno dei padri più influenti ed attivi del conc. di Calcedonia (v.; anche Monofisismo). Spedì lettere a tutti i vescovi della sua giurisdizione per indurli a sottoscrivere la condanna di Nestorio e di Eutiche e l'adesione alla dottrina di papa Leone (Leone M., *Epist. 88*, 3, PL 54,

929). A una lettera di M. Leone rispose (*Epist. 119* dell'11-VI-453, PL 54, 1011 ss) spronandolo a vigilare sull'integrità della fede in oriente e richiamandogli l'inviolabilità dei canoni e dei privilegi delle Chiese. In una lettera dell'11-III-455 (*Epist. 141*, 2, PL 54, 1110), Leone si addolora che M. — «gloriosissimo presule» della cui giustizia e benevolenza egli ha fiducia — sia stato accusato, e chiede notizia di questa causa. In quell'anno i monofisiti si erano vendicati di M. e l'avevano deposto. M. morì non molto dopo — Cf. TILLEMONT, XIV–XV, passim.

4) M., S. martire in Asia, in Aveia (Forconio), patrono di Aquila v. M. martire a *Cuma* e M. vescovo di *Emona*.

5) M., S., corepiscopo, martire con CARTERIO (v.) e Luciano nella persecuzione di Diocleziano, in Cesarea di Cappadocia. In un Martirologio siriaco del IV sec. e in quello geronimiano, è menzionato al 19 nov. Per H. DELEHAYE, *Les origines* . . . . Bruxelles 1933, p. 173 s, M. è «sconosciuto». Potrebbe identificarsi con quel M. martire in Oriente, menzionato sotto varie date, per es. al 19 novembre dal *Martirologio geronimiano* (Brux. 1931, p. 177 s, 698), non meglio noto.

6) M., S. (in francese anche *Mesme*, *Mexme*) fu, secondo Gregorio di Tours, *De gloria confessorum*, 22, PL 71, 846 s, discepolo di S. Martino di Tours (sec. V). Dapprima eremita, poi sacerdote, fondò il monastero di Chinon presso Tours. È invocato nel pericolo di naufragio.

Nel 1533 gli Ugonotti ne dispersero le reliquie. Festa il 20 agosto (in Tours il 26). — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 350. — *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 453. — *Biblioth. Hag. Lat.* 5838-39 (Vita e Miracoli, redatti nel sec. XI). — ACTA SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 20, p. 55 s.

7) M. di Cittanova. v. M. di *Emona*.

8) M. di Crisopoli. v. M. CONFESSORE.

9) M., S., martire, venerato a Napoli, Pozzuoli, Capua, Gaeta, Conza e in altri luoghi, specialmente a Cuma in Campania, dove sarebbe avvenuto il suo martirio (in Aveia o Forconio, in Apamea nell'Asia, secondo altre redazioni della *Passio*). Una testimonianza del *Registrum* di S. Gregorio Magno ricorda il nostro Santo come titolare di un monastero di Napoli.

La tradizione e le notizie che lo riguardano rimangono molto incerte: il martirio si colloca tra il III e il IV secolo. Festa al 20 ottobre, anche al 19 ottobre e in altre date. Della chiesa di Aquila è patrono, titolare della cattedrale. Ivi il Santo, in un busto-reliquario del secolo XV, è rappresentato in età giovanile e in veste di diacono. v. M. di *Emona*. — UGHELLI, I, 374. — CAPPELLETTI, XXI, 416. — LANZONI, I, 207-209.

10) M., venerato come protovescovo di *Cittanova*, l'antica Emona, nell'Istria, S., che avrebbe subito il martirio nel 254. Il suo corpo nella prima metà del sec. XV fu trasportato a Venezia, ove si conserva incorrotto nella chiesa di S. Canciano. I fedeli di Reggio Emilia, credendo che si trattasse di un loro vescovo, nel 1588 ne rubarono la testa, restituita poi per intervento di Sisto V. Nella detta chiesa di S. Canciano nel 1700 fu eretta la *Compagnia dei morti* o *di S. M.*, tuttora esistente. Festa, 29 maggio.

Il M. deposto nel 1146 con Pelagio nella cattedrale di Cittanova, è un altro martire, compagno di Pelagio. Cf. CAPPELLETTI, VIII, 74 s. La notizia fornita da UGHELLI (V, 228 s) è inesatta e confonde questo M. con omonimi (cf. nota 1); v. A. ZANIN, *Memorie sul venerato corpo di S. M.*, . . . *e sulla Compagnia dei morti*, Venezia 1948. In realtà, il M. che figura nella lista dei vescovi di Emona dell'Istria, subì parecchie identificazioni. Sembra essere stato confuso col M. martire sotto Decio «apud Asiam» («apud Asiam Liburnorum», intendono i Bollandisti), il quale peraltro non doveva essere vescovo: nella confusione il M. di Emona gli diede l'episcopato e ne ricevette il martirio; cf. ACTA SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 29, p. 361-63. Un «Maximus emonensis» fu presente al sinodo di Aquileia del 381 (MANSI, IV, 593). Di quale M. e di quale Emona si tratta qui? in ogni caso, questo M. non è dato per martire.

«Se il M. onorato a Emona fu veramente martire, bisogna decidersi ad abbandonare la sua pretesa identificazione con il vescovo M. del 381. Tutto porta a credere . . . che il M. onorato a Cittanova sia un martire, non un vescovo [pur senza escludere la presenza di un M. nella lista dei vescovi di Emona] e precisamente il celebre martire dell'Italia inferiore», il M. martire di Cuma (sec. III o inizio del IV), celebrato il 30 ottobre, di cui una *Passio* (BHL 5846) lo fa morire in Cuma, un'altra (BHL 5845) in Apamea di Asia e un altro racconto (BHL 5829-33) lo fa morire il 14 maggio o il 30 aprile «in Asia». Questo martire cumano è lo stesso venerato in Aveia (*Avia*) o Forconio; cf. LANZONI 207–9, 266, 369–71, 388, 830; ACTA SS. *Oct.* XIII (Paris. 1883) *die* 30, p. 308-27; *Oct.* VIII (Par.-Romae 1869) *die* 19, p. 400–21.

Non pare che il martire cumano sia identico a quel M. di Cuma che è ricordato genericamente nel sec. II dal *Pastore* di Erma (*Vis.* II, 3, 4): cf. LANZONI, 207 s.

Nel 1207 le reliquie di M. cumano, con quelle di S. Giuliana (v. GIULIANA di Nicomedia, la quale, secondo la leggenda, aveva portato a Cuma le spoglie di M. morto in Apamea) furono trasferite a Napoli (BHL 4527), dove, già dal tempo di S. Gregorio M., esisteva un monastero *SS. Herasmi, Maximi atque Julianae* (*Reg.* X, 170, 172). Cf. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Brux. 1933², p. 301 s. — ID., *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 164, 485. — ID., *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 254, 578 — ID., *Synax. Eccl. Constantin.*, ivi 1902, p. 684.

A. CHIAPPINI, *Atti di S. M. martire levita di Aveia*, Casalbordino 1932, difende l'esistenza di un Massimo martirizzato in Aveia *in Vestinis*, patrono di Aquila. Contro il Lanzoni, si sforza di provare che: la storia di questo S. M. ha un solido fondamento nei documenti e nelle tradizioni locali; gli Atti di S. M. di Asia si riferiscono al M. di Aquila; questi Atti non hanno alcun rapporto col M. di Cuma, ammenochè il M. cumano non sia egli stesso il patrono di Aquila. Cf. *Anal. Bolland.* 51 (1933) 143 s. Possiamo ammettere (coi Bollandisti e col Chiappini stesso) l'identità del martire di Asia con quello di Cuma, di Aveia e (col Lanzoni) con quello venerato a Emona; ma di questo martire ignoriamo tutto, in particolare il luogo del martirio.

11) M., S. (nel Mart. Rom.), vescovo di Gerusalemme. Durante la persecuzione di Diocleziano, secondo l'ordine di Massimiano i cristiani, anzichè

uccisi, venivan privati d'un occhio e storpiati d'un piede. Tale martirio subì M. Così mutilato, fu al conc. di Nicea col vescovo S. Macario, al quale poi successe nel 335. Non è ben chiara la sua condotta con Atanasio: dapprima infatti, forse per debolezza, si lasciò conquistare dagli Eusebiani (v.) e al conc. di Tiro del 335 sottoscrisse la condanna del dottore; poi nel 341, invitato al sinodo di Antiochia, nel quale gli eusebiani ribadirono la condanna di Atanasio, M. respinse l'invito e partecipò, invece, al concilio ortodosso di Sardica. È quando Atanasio fu richiamato ad Alessandria, M. indisse un sinodo a Gerusalemme per riconoscere pienamente Atanasio e rallegrarsi con lui. Perciò fu deposto dall'ariano metropolita Acacio di Cesarea, il quale gli sostituì, nella sede di Gerusalemme, Cirillo. M. morì verso il 351. Festa il 5 maggio. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 173. — Sozomeno, *Hist. eccl.* I, 10 (donde Baronio trasse il suo elogio). — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 5, p. 7-9. — Tillemont, VI, 280 s, 748; VII, 20; VIII, 35.

12) M., S., quinto vescovo di Ginevra (dal 513 circa), amico di S. Avito di Vienne e di Cipriano di Tolone. Fu al sinodo di Epao (villaggio presso Vienne) tenuto da Avito nel 517 per riordinare la disciplina ecclesiastica, e a quello di Lione (tra il 518 e il 532). La sua morte avvenne prima del 541.

Si crede sua tomba quella scoperta nel 1868 nella cattedrale di S. Pietro in Ginevra. — M. Besson, *Origine des évêchés de Genève, Lausanne, Sion,* Friburgo in Svizz. 1906. — Id., *Nos origines chrétiennes,* ivi 1921. — *Theol. Quartalschrift*, 1905, 576-594, sulla corrispondenza epistolare di M. cogli amici vescovi. — Hefele-Leclercq, II-2, 1021, 1031 ss, 1042 ss.

13) M., S., n. a Lampsaco nell'Ellesponto, eremita al **Monte Athos** († c. 1365), detto *Kausokalybe* poichè per amore di solitudine non si peritava di bruciare la sua capanna e di fuggirsene lontano tutte le volte che visitatori e discepoli, attratti dalla fama della sua santità, cominciavano ad affollarsi intorno a lui. Appartiene all'epoca in cui gli esicasti (v. Palamiti) raggiunsero maggior sviluppo. Insigne per lo straordinario potere di leggere nel segreto dei cuori e di penetrare nell'avvenire, fu visitato anche da alti personaggi, come il patriarca Callisto e gli imperatori Giovanni Cantacuzeno e Giovanni Paleologo.

Ebbe quattro biografi, due alla fine del sec. XIV (S. Nifone, che visse molti anni con M., e Teofane di Vatopedi), due agli inizi del sec. XV (Giovannizio Kochylas e Macario monaco). L'opera dei primi due fu edita in *Analecta Bolland.* 54 (1936) 42-109 (introduz. di F. Halkin, p. 38 ss). — Ivi 58 (1940) 5-11. — E. Kourilas, Ἱστορία τοῦ Ἁσκητισμοῦ... Ἀθωνίται, 1, Salonicco 1929, p. 88-132.

14) M., S., vescovo di **Napoli**, decimo della serie. Pare che dopo il conciliabolo di Milano del 355, gli ariani, alle violenze contro papa Liberio, Eusebio di Vercelli e Dionigi di Milano, altre ne aggiungessero contro M. e lo mandassero in esilio benchè già molto malandato in salute. Questi fatti gli meritarono il nome di *martyr sine sanguine*. In una iscrizione, che forse è il suo epitaffio, è detto anche *confessor*. L'invenzione delle sue reliquie avvenne il 20 e 22 novembre 1589; v. in Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) p. 238-241. — Ughelli, VI, 33 s. — A. Traina, *Per l'unico vescovo per nome M.* . . . , Napoli 1872. — Lanzoni, I, 225. — D. Mallardo, *Calendario inedito della chiesa napoletana* e *Ricerche di storia e di topografia degli antichi cimiteri cristiani di Napoli*, *in Rivista di scienze e lettere* 1932-1935; 1936. — *Analecta Bolland.* 57 (1939) 145 s, 59 (1941) 8 s e 16.

15) M., n. nel **Peloponneso**, fiorì tra la fine del sec. XVI e gli inizi del XVII. Si chiamava *Manuele* e mutò nome quando si fece monaco. Lo troviamo a Chio nel 1590, poi arcidiacono ad Alessandria, dove diventa prete (1602), dal 1620 è a Gerusalemme. Predicatore e polemista, volgarizzò, in un'opera che ebbe larga diffusione, tutti i motivi polemici tradizionali nella Chiesa greca contro i Latini, particolarmente quelli sollevati al conc. di Firenze: *Manuale contro lo scisma papista,* col sottotitolo: *Il primato del papa* [occupa i due terzi dell'opera ed è ispirato alla malevolenza più faziosa; accoglie anche le leggende, come quella della papessa Giovanna], *la processione dello Spirito Santo, gli azimi, il cambiamento o transustanziazione dei santi misteri, il fuoco del purgatorio, la beatitudine dei santi.* — Sugli scritti editi e inediti cf. M. Jugie in *Dict. Théol. de cath.* X, col. 463 s. — Id., *Theol. dogm. Christ. orient.*, I (Parigi 1926) 381, 502, 517.

16) M., S., vescovo di **Riez** († 27 novembre circa 460). N. a Decomer in Provenza, fu monaco a Lérins, ove successe all'abbate Onorato. Eletto vescovo di Riez (433), partecipò ai concilii di Riez (439), Orange (441), Vaison (442), Arles (455). Firmò la lettera dei vescovi di Gallia a papa Leone (PL 54, 960-70), cui il Papa rispose il 27 gennaio 452 (PL 54, 985-88; Jaffé, *Regesta*^{2}, 479). Sulla sede di Riez gli successe (c. 460) Fausto (v.), che ne tessè l'elogio (*Bibl. Hag. Lat.* 5852). Il patrizio Dinamio nel sec. VI ne scrisse la *Vita* (BHL 5853; PL 80, 31-70). Fu sepolto nella chiesa di S. Pietro da lui fondata, che poi sarà intitolata al suo nome. Narra Gregorio di Tours (*Gloria conf.*, 83, PL 71, 891 s) che sul suo sepolcro avvenivano numerosi prodigi. Già parlarono di lui con ammirazione l'autore della *Vita* di S. Ilario d'Arles, 9, PL 50, 1230, e Sidonio Apollinare (*Carm. XV*, 112, 128, PL 58, 721 s). Festa 27 novembre. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 623 s. — *Martyr. Rom.*, ivi 1940, 550 s. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule*, I (Paris 1907^2) 283 s. — Tillemont, XV, 392-401.

17) M., vescovo di **Saragozza** († 619 o 620). Partecipò ai sinodi di Barcellona (599) e di Egara [*Terrassa*] (614). Riferisce Isidoro di Siv. (*De vir. ill.* 46): «Si dice che M. componga molte cose in verso e in prosa. Scrisse in stile rapido una piccola storia della Spagna sotto la dominazione dei Goti, historico et composito sermone; sed et multa, alia scribere dicitur quae necdum legi» (PL 83, 1106). Di questa produzione non ci pervenne nulla Il *Chronicon* riportato in PL 80, 619-32, pubblicato da G. R. de la Higuera (v.), è un falso. Con buone ragioni il Mommsen opina che le *Chronicorum Caesaraugustanorum reliquiae* scritte sui margini dei codici di Vittore da Tunnuna e di Giovanni da Biclaro, certamente derivate da una cronaca scritta a Saragozza, siano da considerarsi frammenti dell'opera storica di M. (queste *reliquiae* sono edite dal Mommsen in *Chronica minora*, II, *Mon. Germ. Hist. Auct. antiq.* XI, Ber-

lino 1894, p. 221-23). Cf. *Notitia* (tratta da Nic. Antonio, *Biblioth. hisp. vet.*, I) in PL 80, 609-18. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* V (Freib. i. Br. 1932) 398 s. — U. Moricca, *Storia della letter. lat. crist.* III-2 (Torino 1934) 1520. bibl. a p. 1491 s.

18) M., S., primo vescovo di **Torino**, n. tra il 380 e il 385 nel distretto di Trento nelle Alpi Retiche (altri, con meno fondamento, lo fanno nascere a Volterra, a Vercelli, a Torino). La data di nascita è insinuata dal fatto che egli ricorda come testimone oculare il martirio dei SS. Alessandro, Martirio e Sisinio (v.), avvenuto nel 397: *Serm. 81*, PL 57, 695. Sono ignote le circostanze della consacrazione episcopale. Intervenne al sinodo milanese del 451, che accettava l'*epistola dogmatica* di papa Leone I, da M. sottoscritta all'ottavo posto, e a quello romano del 465 che, forse per titolo di anzianità, M. sottoscrisse al primo posto dopo papa Ilario. Perciò la sua morte si dovrebbe porre dopo il 465.

Senonchè Gennadio in *De script. eccl.*, 40, PL 58, 1081 s, scrive che M. « moritur Honorio et Theodosio juniore regnante [regnantibus] ». Ora, Onorio e Teodosio furono soci di governo prima del 423. Come conciliare questa testimonianza di Gennadio, che pure è bene informato sull'opera letteraria di M., col fatto che un « Maximus episcopus taurinensis » appare quale firmatario dei citati concilii del 451 e 465 (Mansi, VI, 143; VII, 965, cf. 959)? Qualcuno, per non addebitare un grave errore a Gennadio, sospetta che il « Maximus episcop. taurin. » dei concilii di Milano e di Roma sia un altro M. (*M. II*), pur egli vescovo di Torino. Coloro (i più) che negano l'esistenza di un secondo M., accusano Gennadio di errore o tentano di correggerne variamente (in verità, sempre infelicemente) il testo.

Nel sec. XI un monaco della Novalesa, in una favolosa *Vita* di S. M. (*Bibl. Hag. Lat.* 5858), lo disse, erroneamente, fratello di papa Leone. M. ebbe forse rapporti con S. Eusebio di Vercelli (v.); non è improbabile che Eusebio abbia educato presso di sè e poi donato alla città di Torino, sua figliola spirituale, il primo vescovo nella persona di M.

Questione ancor più grave e altrettanto insoluta è l'ampiezza dell'eredità letteraria di M. Dai 74 *sermoni* dell'editio princeps (a cura di Gymnicus, Colonia 1535), si è giunti, nell'ediz. di B. Bruni (Roma 1784, riprodotta in PL 57), a: 118 *omelie*, 116 *sermoni* e 6 *tractatus*. Questa distinzione dallo stesso Bruni è riconosciuta arbitraria. Egli poi divide le omelie e i sermoni in: *de tempore* (omelie 10 sul Natale, 12 sull'Epifania, 7 sul battesimo di Cristo, 8 sulla Quaresima, 5 sulla Pasqua...; sermoni 3 sul Natale, 4 sull'Epifania, 14 sulla Quaresima, 15 sulla Pasqua, 8 sulla Pentecoste...), *de sanctis* (sul Battista, Pietro e Paolo, Lorenzo, Eusebio di Vercelli, Cipriano...) e *de diversis* (esegesi di passi del Vecchio e Nuovo Test., questioni di morale e di teologia, di grande interesse anche come testimonianze delle condizioni morali e religiose dell'epoca). Dei *tractatus*, il I, II e III sono istruzioni sul battesimo, il IV è *Contra paganos*, il V *Contra judaeos* e il VI comprende *Expositiones de capitulis evangeliorum* (omelie incomplete su passi dei sinottici). Il Bruni, in appendice, riproduce 19 sermoni di dubbia autenticità (il 7°, *De die dominicae ascensionis*, è la *Explanatio symboli ad initiandos*, tra le opere di S. Ambrogio, PL 17, 1155 ss, v. in bibl.), e, fra le opere spurie, 12 sermoni, 3 omelie, 2 lettere *Ad amicum aegrotum* (comprese fra le lettere spurie di S. Girolamo, PL 30, 61 ss). Anche dagli scritti che il Bruni dà per autentici bisogna espungere: il serm. 72° su S. Lorenzo (che è di S. Leone M., PL 54, 435 ss), il serm. 2° (che è un capitolo delle *Quaestiones evangeliorum* di S. Agostino, PL 35, 1357 s). i trattati 4°, 5° e 6° (che sono presumibilmente del vescovo ariano dei Goti Massimino, v.); e sono almeno dubbi il sermone 56° su S. Agnese (PL 57, 643 ss, che i Bollandisti attribuiscono a S. Ambrogio) e l'omelia 108ª (che appare anche tra le opere di S. Pier Crisologo, PL 52, 339 ss; cf. G. Morin in *Rev. bénéd.* 15 [1898] 402).

D'altra parte, dalle indicazioni di Gennadio arguiamo che non tutta la produzione di M. è giunta fino a noi. U. Moricca ha rivendicato a M. 25 nuove omelie inedite, da lui scoperte nel cod. Casanatense 1338 (*Il cod. Cas. 1338*. II. *24 omelie inedite di M. di T.*, in *Bilychnis* 1929, p. 1-22, 81-93; *Ancora il cod. Cas. 1338. Una nuova omelia di M. di T. e 11 di autore ignoto*, in *Didaskaleion* 1929, p. 12 ss). Giustamente fu abbandonata l'opinione di Schermann che rivendicava a M. il *De sacramentis* attribuito a S. Ambrogio.

Scrittore popolare ma non inelegante, animo fervido e zelante, M. combattè soprattutto gli ultimi attacchi del paganesimo (feste pagane del capo d'anno, del carnevale, pratica degli auspicii, cerimonie lunari, idolatria nelle campagne...) e i sofismi di vari eretici antichi e recenti (ariani, nestoriani, eutichiani, Elvidio, Pelagio...) che avevan trovato nell'alta Italia un terreno favorevole. Potente oratore popolare, non ama le disquisizioni teologiche, ma espone con meravigliosa lucidità la dottrina tradizionale della Scrittura, dei concili, della Chiesa (sulla autorità della Chiesa e della sede di Pietro ha forti testimonianze; cf. *Serm.* 94°, 101°; *Hom.* 54ª, 70ª). Del resto, sovrabbonda nei richiami morali, preferiti nella parenesi pastorale (ad es.. sul digiuno, *Enchir. patrist.* 221-79). Molti discorsi sono consacrati a consolare e rianimare il suo popolo colpito dalle sciagure; le omelie del 452 rivelano il terrore del popolo torinese per l'approssimarsi degli Unni (narra la leggenda che il santo vescovo mosse incontro ad Attila ed ottenne da lui che risparmiasse Torino). Quanto alla efficacia della sua eloquenza, che richiama S. Pier Crisologo e altri dottori dell'epoca, non ne dànno idea completa i sermoni, perchè stesi piuttosto in forma di schemi che in stile sciolto.

Di lui si ricorda una curiosa tradizione: essendo egli solito ritirarsi a pregare in un oratorio appartato, qualcuno, sospettando male, lo volle spiare, ma se ne sentì tosto punito da una sete mortale; allora il M. gli mostrò bonariamente una cerva (o una capra) che si lasciò mungere. Ecco perchè, in arte, questo santo vien rappresentato nel gesto di additare una cerva al proprio nemico.

M. è patrono « meno principale » di Torino. Festa 25 giugno.

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 255. — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 25, p. 48-53. — C. Ferreri, *S. M., vescovo di Torino. Cenni storici*, Torino 1858. — Cappelletti, XIV, 12-14. — Lanzoni, II, 1044-1047. — F. Savio, *Gli antichi ve-*

scovi d'Italia, Torino 1899, p. 283 ss. — Enc. It., XXII, 533. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 464-66. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, IV (Freib. in Br. 1924) 610 ss. — U. Moricca, *Storia della letter. lat. crist.*, III-1 (Torino 1932) 1023-31 — S. Colombo, *Per un'edizione critica delle opere di S. M., vesc. di Torino*, in *Didaskaleion*, 1924, p. 71 ss. — C. Benna, *S. M. di T.*, in *Riv. dioces. torin.* 1934. — B. Capelle, *Les « tractatus de baptismo » attribués a S. M. de T. (vers 600)*, in *Rev. bénéd.* 45 (1933) 108-18. — F. Gallesio, *La dottrina cristol. di S. M. vesc. di T.*, in *Scuola catt.* 64 (1936) 617-39. — Montg. Hitchcock, *The « Explanatio symboli ad initiandos » compared with Rufinus a. M. of T.*, in *Journal of theol. studies* 47 (1946) 58-69: contro Caspari e Morin, che davano l'opera a S. Ambrogio, l'autore la rivendica, per ragioni di stile e di pensiero, a S. M. L'*Explanatio*, che combatte vigorosamente l'aggiunta al simbolo delle parole « invisibili et impassibili », sarebbe una risposta a Rufino, sostenitore ardente di quell'aggiunta fatta dalla chiesa di Aquileia contro l'eresia patripassiana. Al contrario, Hugh Connolly, *St Ambroise a. the « Expl. symboli »*, ivi, p. 185-96, ritorna l'opera a S. Ambrogio (per le sue affinità di citazioni, di pensiero e di espressione con le opere autentiche di Ambrogio); il vescovo di Milano non poteva ignorare l'addizione, attesi i suoi frequenti rapporti con Aquileia e, del resto, la presenza di un vescovo ariano a Milano prima di S. Ambrogio giustificava la stessa addizione a Milano. — P. Bongiovanni, *S. M. vesc. di Torino e il suo pensiero teologico*, Torino 1952 (pp. 48): esposto lo stato attuale della questione circa l'autenticità e la cronologia delle opere di M., studia la cristologia e la mariologia di un *Massimo I* († c. 420).

19) **M. Agiorita.** v. M. Greco.

20) **M., S., il Confessore** (580-662), martire della fede minacciata dal Monotelismo (v.), teologo eccellente che esercitò notevole influenza anche sulla scolastica medievale.

I. Vita. N. da nobile famiglia a Costantinopoli, acquistatosi un bel nome nella capitale, cambiò la corte di Eraclio (610-641), dove era protosincello (dal 610), col monastero di Crisopoli sul Bosforo (613-614), dove fu, forse, abate, onde fu detto pure *M. di Crisopoli*. S'apriva intanto (633-634), sottile e subdolo, l'errore monotelitico. M., come in altre circostanze Atanasio, Cirillo di Alessandria, Agostino, fu il campione dell'ortodossia. Nel 626 aveva lasciato la capitale minacciata dai Persiani. Non fu, forse, neppure prete: col solo prestigio della sua virtù e della sua scienza, guidò ovunque la resistenza cattolica. A Cartagine, con una celebre disputa, vinse (645) l'eretico Pirro, deposto patriarca di Costantinopoli (638-641), da cui s'era separato nel 640/641; poco dopo (646), molti sinodi africani, da lui provocati, dannavano l'eresia. A Roma da circa il 646, per molti anni, M. fu l'anima dell'opposizione contro l'imperatore Costante (642-668) e il patriarca bizantino Paolo II (641-655); nel sinodo Lateranense (649), al quale M. non dovette essere estraneo, papa Martino I (v.) dannava l'*Ecteși* di Eraclio (638) e il *Tipo* di Costante (648). Nel giugno 653 il nuovo esarca Teodoro Calliopa, per ordine di Bisanzio, catturava l'infermo papa, M. e i suoi due amici, Anastasio l'apocrisiario romano e Anastasio il monaco, che pure avevano partecipato alla lotta cogli scritti (PG 90, 173-194, 133-136). Interrogatori a Bisanzio, a Bizias, prigionie, relegazioni a Bizias, Perbera, Schemaris, torture (si dice che fu loro mozzata la mano destra e strappata la lingua), durati 9 anni, trassero a morte M. (13 agosto 662) e i due amici, ma non poterono trarli alla fede del *Tipo*, il quale, M. lo vide bene, imponendo il silenzio sulla questione, opprimeva la verità pareggiandola all'errore. M. morì in esilio, separato dai compagni nel castello di Schemaris (Σχημάρι, oggi Tzikhe-Muris presso Tzager, sulla riva del fiume Tzkhenis-Dsqali, dove ancora nel sec. XVIII sorgeva un monastero « di S. M. », che custodiva le spoglie del Santo.

II. Circa 60 opere ci sono giunte sotto il nome di M., ma attendiamo ancora tanto un'edizione critica quanto l'appuramento critico della loro autenticità, che è tuttora una complessa questione aperta.

a) Opere dogmatiche e polemiche: *Disputatio cum Pyrrho*, già ricordata; *Opuscula theologica et polemica* indirizzati a un prete Marino, tra cui un trattatello antropologico *De anima*, uno *De processione Spiritus Sancti*, altri trattati riguardanti punti del dogma cristologico, 10 contro i monofisiti, 22 contro i monoteliti (gli *Scholia* che accompagnano gli opuscoli testimoniano la stima che ne ebbero gli autori posteriori).

b) Opere esegetiche: 1) *Quaestionum in difficiles divinae Script. locos libri VII*, cioè 65 risposte, di carattere prevalentemente dogmatico, anagogico, mistico, a difficoltà proposte a M. dall'amico abate Talassio: l'opera di M. più importante in questo campo; 2) *Quaestiones et dubia LXXIX*; 3) *Expositio in Ps. LIX*; 4) *Expositio in orationem dominicam*; 5) *Chronologia vitae Christi*, compendio, forse, di un'opera maggiore (manca in PG e fu edita da E. Bratke in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 13 [1892] 382-384).

c) Commenti patristici: 1) *Scholia in opera S. Dionysii Areop.* (ai trattati e alle lettere del pseudo-Dionigi), stampati con le opere di Dionigi (PG 4, 14 ss); Scoto Eriugena ne diede la versione latina (PL 122); la maggior parte di questi *Scholia*, almeno per il contenuto, appartengono a Giovanni di Scitopoli (v.); cf. H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Jo. v. Sc.*, in *Scholastik* 15 (1940) 17 ss; 2) *In difficiles locos SS. Patrum Dionysii et Gregorii Nazianzeni*; 3) *Ambigua in Gregorium Naz.* In questi commenti alla pura esegesi si aggiungono correzioni e svolgimenti.

d) Copiose e profonde opere ascetiche e mistiche tra cui: 1) *Liber asceticus*, dialogo tra un abate e un monaco sulla vita religiosa; 2) 400 *Capita de caritate*, raccolta di sentenze divise in 4 centurie, sulla carità come essenza della vita religiosa, opera fortunatissima, che ebbe innumerevoli utilizzazioni, edizioni e versioni (anche in arabo); 3) 200 *Capita de theologia et Incarnatione*, cui va aggiunta un'altra centuria che S. L. Epifanovič (Kiev 1917) pubblicò sotto il nome di M.; 4) 243 *Capita alia* (che M. Teofano Disdier attribuisce a un certo Elia Ecdikos, monaco del sec. XI e XII, *Echos d'Orient* 1932, p. 17-43); 5) 500 *Capita diversa theologica et oeconomica*, d'autenticità dubbia (è ben probabile che questi capitoli siano estratti da opere di M. e di altri autori, raccolti da un compilatore del sec. XI, forse da Antonio Melissa; cf. M. T. Disdier, in *Echos d'Orient* 1931, p. 168-78); 6) *Loci communes*, in 71 libri, ampio florilegio morale, oggi considerato inautentico (cf. V. Ehrhard, *Zu den « Sacra parallela » des J. Damasc. u. den « Florilegium » des Maximos*, in *Byzantin. Zeitschr.*

1901, p. 394-415); 7) *Mystagogia*, spiegazione mistica della Messa, in 24 capi, molto diffusa; 8) *Computus ecclesiasticus*, spiegazione spirituale del calendario religioso (PG 19, 1217-1280, tra le opere di Eusebio).

c) Lettere che sono altrettanti trattati teologici.

III. La dottrina di M. riprende quella di Leonzio di Bisanzio (v.), chiarificandola e sviluppandola con vigorosa genialità. Un caso assai notevole: per M. due nature incomplete, come l'anima e il corpo, possono costituire un'unione naturale, fisica, permanente, originando una nuova natura completa e perfetta, come l'uomo, laddove per Leonzio, per il quale ogni natura è sempre perfetta e completa, un'eventuale unione permanente di due nature non poteva essere fisica (cioè originare una nuova natura), ma poteva soltanto essere unione ipostatica di due nature perfette: tale era per Leonzio l'unione umana di anima e corpo, tale l'unione delle due nature in Cristo. Quest'ultima veniva appunto paragonata spesso alla prima. Il celebre paragone per certi aspetti è tenuto buono anche da M.; questi però può precisarne meglio i limiti, notando che l'unione di anima e corpo è fisica, abbracciamento di nature incomplete che termina a una natura completa, mentre l'unione di Cristo non è fisica, ma ipostatica, di due nature complete. Grazie a questi presupposti filosofici, M., più che Leonzio, può recare alla cristologia chiarificazioni felici, sa meglio confutare la formula μία φύσις σύνθετος, può meglio difendere l'unità di persona e la duplicità delle nature, la perfetta integrità e completezza di queste, soprattutto della natura umana di Cristo, la quale deve dirsi dotata di tutte le proprietà naturali, tra cui l'attività umana, la volontà. Beninteso, secondo una lucida distinzione introdotta da M., a Cristo spetta solo il θέλημα φυσικόν, cioè τὸ ἁπλῶς θέλειν, cioè il volere naturale o il semplice volere, che è proprietà della natura umana, tendenza al bene naturale, ma non gli spetta il θέλημα γνωμικόν, cioè il volere deliberativo dipendente dalla deliberazione, che è segno d'ignoranza e comporta la possibilità di peccare: quest'ultimo, essendo proprietà ipostatica di un essere imperfetto come l'uomo, non può applicarsi a Cristo che è ipostasi divina. All'umanità di Cristo del pari spettano la libertà, sempre retta, e perfino le passioni naturali, sempre regolate dalla volontà, a esclusione di ogni difetto e della peccabilità. Questi punti M. non si stanca di riaffermare con chiarezza e vigoria contro le negazioni di monofisiti, monenergisti, monoteliti. Grazie a una più profonda conoscenza della incomunicabilità dell'ipostasi, M. si stacca felicemente da Leonzio negando che due ipostasi possano comporsi in una sola; per cui può meglio negare la preesistenza dell'umanità di Cristo all'Incarnazione. *e*, in altro campo, la preesistenza delle anime umane alla loro unione col corpo.

Negli altri settori del dogma, M. ripete, sempre genialmente, l'insegnamento tradizionale, se si eccettua la credenza in una specie (assai edulcorata) di apocatastasi origeniana (alla fine dei secoli, i dannati dimenticheranno il loro peccato e raggiungeranno Dio, οὗ τῃ μετέξει τῶν ἀγαθῶν, cioè non colla partecipazione al bene, ma τῇ ἐπιγνώσει, cioè con una tal quale conoscenza). Assai notevoli sono in M. l'affermazione del *Filioque*, del primato romano.

La sua dottrina ascetica e mistica è dominata dalle concezioni del Verbo Incarnato come causa e modello di ogni santità, e della carità come riassunto di ogni virtù, consumantesi nella beata unione con Dio e con Cristo, quando si effettuerà la seconda Incarnazione del Verbo, negli eletti, al di fuori di ogni unione panteistica. M. è il massimo scrittore spirituale bizantino (v. in bibl.).

Con M. la tradizione cattolica s'avvantaggia per l'accurata elaborazione filosofica e teologica dei concetti centrali di natura, persona, volontà, operante, operazione, che la polemica contemporanea aveva posto al cimento della discussione. La scolastica latina avrà ben poco da aggiungere, solidificandoli nella forma tecnica sistematica, che nell'opera, polemica e frammentaria, di M. non poterono avere. Lo stesso cosiddetto « metodo scolastico » ha in M. un chiaro precursore, come in Leonzio, del resto. Certo, M. è ancora sotto il segno del neoplatonismo nella concezione di Dio, dell'anima, della vita morale, dell'unione con Dio; si nutrì del pseudo-Dionigi Areopagita (v.), che commentò *mirabili modo* (dirà Scoto Eriugena, PL 122, 1195 A), accreditandolo col suo gran nome in oriente e in occidente. Ma Dionigi poteva ricevere sviluppi anche in senso eterodosso, tanto che fu invocato come autorità da quel monotelismo di cui M. fu implacabile oppositore. M. lo corresse inserendo sul suo pericoloso platonismo un sano aristotelismo, castigandone le oscure fantasie colla sobrietà e la chiarezza, avvicinandone i simbolismi teologici all'effettivo contenuto storico e rivelato del dogma. Analoghe correzioni aveva apportato ad Evagrio Pontico e ai dottori alessandrini.

Bibl. — PG 90-91, dove si raccolgono le edizioni di F. Combefis (Parigi 1675, 2 voll.) e di F. Oelher (Halle 1857). Precede una densa *Notitia* tratta da Fabricius, *Bibl. graeca*, con un prezioso, benchè incompleto, indice degli autori citati da M. (PG 90, 9 ss), e una raccolta di docc. biografici (PG 90, 67 ss). Per questi docc. v. la diligentissima rassegna di V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronol. sur la vie de S. M. le Conf.*, in *Echos d'Orient* 26 (1927) 24-32 (lettere di M., in particolare a Giovanni vescovo, ad Anastasio [BHG³ 1232], disputa con Pirro [BHG³ 1231 e BHL 5841], conferenze di M con Teodosio vescovo di Cesarea in Bizias [BHG³ 1233, BHL 5842], lettera di Anastasio apocrisiario a Teodoro di Gangra [BHL 5843]). Sono poi innumerevoli le testimonianze degli autori posteriori, che peraltro non apportano elementi nuovi, se non leggendari, al profilo biografico di M.

La *Vita* di M., benchè scritta su attendibili documenti e tradizioni orali, va letta con attenzione critica. Ce ne pervennero varie redazioni (BHG³ 1234-36), sulle quali egregiamente discute R. Devreesse, *La vie de S. Maxime*, in *Anal. Bolland.* 46 (1928) 5-49. Una quarta redazione, più breve, più scadente e abbastanza diversa dalle precedenti, ci è conservata nel codice 380 (scritto nel 1022 ?) della bibliot. sinodale di Mosca, e fu pubblicata da S. L. Epifanovič (Kiev 1917, p. 1-10) e già utilizzata da M. D. Muretov (1914); essa richiama in alcuni punti la versione georgiana di Eutimio agiorita (ed. C. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica*, I [1918] 60-109). v. anche l'*Hypomnesticum* (vers. lat. BHL 5844; testo greco riedito, dopo Epifanovič, da R. Devreesse, *Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée*, in *Anal. Bolland.* 53 [1935] 66-80; cf introduz., p. 49-66), dove si celebrano le vittime illustri del monotelismo e in particolare i due Anastasi compagni di M. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 336 s. — *Synax. Ecclesiae constantinop.*, ivi 1902, p. 887-90. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 13, p. 97-132. — W. Peitz, *Martin I und Max. d. Conf.*,

in *Historisches Jahrbuch* 38 (1917) 226-36, 445-58. — Hefele-Leclercq, III-1, 317 ss. — V. Grumel in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 448-59. — O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 28-35. — B. Hermann, *Weisheit, die betet. M. der Bekenner*, Würtzburg 1941.

Tra le edizioni parziali segnaliamo: *Enchiridion asceticum* (Frib. 1936²) 1295-1313. — *Translatio latina S. Maximi Conf.* (*De caritate ad Elpidium*, I-IV) fatta in Ungheria nel sec. XII da un certo Cerbanus, a cura di Andr. B. Terebessy, nella collez. *Dissertationes hongroises-grecques* di M. J. Moravcsik, fasc. 25°, Budapest 1944. — R. Cantarella, *La mistagogia e altri scritti di M. il C.*, testo e vers. ital., con introduz. e commento, Firenze 1931. — J. Pegon, *M. le C. « Centuries sur la charité »*, vers. franc., con introduz., Paris 1943; l'autore ha ben mostrato che « l'originalità delle centurie consiste nell'aver riportato la carità al cuore di un sistema che tendeva a ridurre il suo posto a vantaggio della gnosi »; M. neutralizza l'esagerazione dell'intellettualismo di Evagrio Pontico.

Studi. H. Straubinger, *Die Christologie des hl. M. C.*, Bonn 1906. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de St M. le C. Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in *Rev. d'ascét. et myst.* 11 (1930) 156-84, 239-68, 331-36; estratto, Toulouse 1930. Era noto che M. attinge a Marco l'eremita, Diadoco di Fotice, Gregorio Naz., pseudo-Areopagita. Un'altra fonte della dottrina spirituale di M. è Evagrio Pontico (v.), del quale M. accetta le linee maestre della via spirituale, lo stesso punto di partenza, le stesse tappe, lo stesso fine e molto spesso anche le stesse espressioni lessicali; ne corregge per altro le teorie eterodosse o rischiose. Così M. riceve, conferma e continua nei suoi elementi accettabili la tradizione ascetica della scuola alessandrina di Clemente e di Origene, e la trasmette non solo all'oriente ma anche, grazie soprattutto all'opera di Scoto Eriugena, all'occidente. — E. Gilson, *Maxime, Erigène, Bernard*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. W. 1935, p. 188-96. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théol. du XII s.*, Bruges 1948, v. indice dei nomi. — J. Loosen, *Logos u. Pneuma im begnadeten Menschen bei M. C.*, Münster i. W. 1941. — J. Pierres, *Formula S. Joh. Damasceni* Ἡ (τοῦ Κυρίου) ταῦτ ὄργανον τῆς θεότητος *e S. Maximo C. enucleata. S. Maximus C. princeps apologetarum synodi Lateranensis anni 649*, Roma 1940. — Hans Urs Balthasar, *Die « gnostichen Centurien » des M. C.*, Freib. i. Br. 1941. — Id., *Kosmische Liturgie. M. der Beñenner*, ivi 1941; vers. franc. di L. Lhaumet-H. A. Prentout, *Liturgie cosmique*, Paris 1947: la visione del mondo che ci lasciano gli scritti di M. è, per più aspetti, il coronamento e la piena maturità del pensiero greco-mistico, teologico e filosofico, visione « di sorprendenti dimensioni »; contro i dubbi di Viller, Hausherr . . ., bisogna rivendicare a M., finora vittima di sfavorevoli pregiudizi, profondità, potenza di sintesi, originalità. L'autore non accetta la tesi secondo la quale M. non avrebbe visto la opposizione tra Evagrio e il pseudo-Areopagita e avrebbe tentato di sovrapporre il secondo al primo: M., pensatore profondo e indipendente, operò la sintesi interna degli influssi evagriani e dionisiani mediante un'apertura verso Origene (la quale, peraltro, ammette l'autore, determinò una crisi nel pensiero di M.). Il titolo un po' enimmatico dell'opera è spiegato a p. 49 (della vers. franc.): « M. prepara le vie di Scoto Eriugena, presso il quale la teologia di Dionigi prende un carattere molto più nettamente cosmologico. Ma, mentre questo assorbimento del mondo nel processo divino prende allora un carattere quasi panteista e l'elemento cristiano positivo si perde nella gnosi, la teologia di M. resta nel senso cristiano della distinzione tra Dio e il mondo. Non è una *liturgia celeste* come presso Dionigi, né una *gnosi cosmica* come presso Scoto: essa è una *liturgia cosmica* ». — H. Heinjes, *De opgang van den menschel. geest tot God volgen S. M. Conf.*, in *Bijdr. v. d. philos. en theol. faculteiten der Nederl. Jezuiten* 5 (1942) 260-302, 6 (1943) 64-123. — D. J. Unger, *Christ Jesus, center a. final scope of all creation according to St M. C.*, in *Franciscan Studies* 9 (1949) 50-62. — P. Sherwood, *Notes on M. the Conf.*, in *Amer. benedict. Review* 1 (1950) 347-56. — Id., *An annotated datelist of the works of M. the C.*, Roma 1952: preziosissimo opuscolo che ci fornisce la prima biografia scientifica rigorosamente documentata di M. e la lista cronologica ragionata degli scritti dell'omologeta (di 91 scritti esaminati, solo 4 sono lasciati senza datazione e 15 con datazione congetturale); utile e anche la tavola con le referenze delle persone citate per nome negli scritti di M. e negli *Acta*. — I. H. Dalmais, *La théorie des « logoi » des créatures chez S. M. le C.*, in *Revue des sciences philos. et théol.* 36 (1952) 244-49. — Id., *L'oeuvre spirituelle de S. M. le C. Notes sur son développement et sa signification*, in *Vie spirit. Suppl.* n. 21, 1952, p. 210-26. — Id., *La doctrine ascétique de S. M. le C. d'après le « Liber asceticus »*, in *Irenikon* 26 (1953) 17-39: la dottrina cristologica di M. e il posto che egli attribuisce alla carità gli consentono di correggere l'ascetica troppo esclusivamente antropologica di Evagrio e di costruire una dottrina completa, densa, solida, equilibrata. — Id., *Un traité de théologie contemplative. Le commentaire du « Pater » de S. Max. le Conf.*, in *Rev. d'asc. et de myst.* 29 (1953) 123-59; M. considera il « Pater » come un compendio della rivelazione formulato da Gesù stesso. — I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon S. M. le C.*, Roma 1952: con Aristotile, M. ammette un amor proprio virtuoso (la « bella filautia ») coincidente col « vero amor di Dio » (mentre per i moralisti la filautia è solitamente condannata come egoismo, radice di tutti i vizi, opposta all'amor di Dio). Il peccato ha fatto deviare la filautia in « amore carnale » « in cerca di piacere »; e il progresso spirituale consisterà nel frenare questa deviazione e ritrovare l'integrità originaria naturale. L'amore del prossimo è il segno e il frutto di tale liberazione, per cui all'egoismo si sostituisce l'universalità dell'amore e, al di là del dolore e del piacere, si accede alla ricchezza e semplicità divine.

21) **M. Crisoberge**, O. P., n. a Costantinopoli (sec. XIV), fu discepolo di Demetrio Cidonio, il traduttore greco delle opere di S. Tommaso. Passato al cattolicesimo e fattosi domenicano, studiò a Venezia filosofia, teologia a Pavia. Fondò in Grecia un convento del suo ordine e provvide alla traduzione del messale domenicano in greco. Con gli amici Michele Crisolora, Manuele Caleca, Giuseppe Briennio, Nilo Damila, si tenne in assidua corrispondenza; il Damila scrisse, per rispondere a una lettera di M., il suo trattato sullo Spirito Santo. Su questo argomento M. ebbe una disputa pubblica col Briennio nel 1396. Delle sue opere degno di menzione è *Il discorso ai Cretesi sulla processione dello Spirito Santo* (PG 154, 1217-1280. — M. Jugie, *Theol. dogm. Christ. orient.*, I (Parigi 1926) 450, 452, 488. — R. J. Loenertz, *Correspondance de Manuel Caleca*, Città del Vaticano 1950, p. 57-63.

22) **M. Diacono**, archimandrita, ebbe parte importante nella confusa polemica, seguita alla definizione di Efeso (v.) contro Nestorio (v.), tra il difisismo di Antiochia, di tendenza nestoriana, capeggiato dal patriarca Giovanni, e il difisismo dall'espressione monofisita, sostenuto da di Proclo Costantinopoli.

Il conc. di Efeso aveva teoricamente liquidato il nestorianesimo, ma non tolto gli equivoci verbali di Alessandria e di Antiochia. La pace del 433, confermata nel 437, tra Giovanni di Antiochia (v.) e Cirillo di Aless. (v.), mettendo fuori causa, per ambedue le parti, Nestorio, chiarì la situazione, così da creare, almeno ufficialmente, l'accordo fra i tre grandi patriarcati di Costantinopoli, Alessandria e Antiochia. Non cessarono tuttavia le incomprensioni e gli equivoci, dovuti al dizionario di Cirillo (anatematismi) e a quello non più felice di altri scrittori come Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, a cui, come a precursori, si rifacevano i nestoriani. I a Teodoro, infatti, Proclo (v.), sostenitore di Cirillo, potè togliere alcune proposizioni che aggiunse anonime al suo *Tomo* per gli Armeni con un verdetto di condanna. Successe invece che Iba di Edessa (v.) proclamasse proprio queste proposizioni come ortodosse. Per colpire Iba, Proclo si rivolse al patriarca di lui, Giovanni di Antiochia. Ma ad Antiochia l'autore delle anonime proposizioni non poteva non essere individuato in Teodoro (v.) e si era tutt'altro che disposti ad acconciarsi alla condanna d'un vescovo così stimato, del resto già morto. Iniziò la querela dei Tre capitoli (v.). M., felicissimo di poter colpire il nestorianesimo, mascherato (era poi vero?) d'ortodossia, di Giovanni d'Antiochia, si reca a Costantinopoli per informare Proclo dell'opposizione che si andava organizzando e riesce a impedire colle sue partigiane relazioni la chiarificazione. Di questi viaggi ci informa Cirillo d'Alessandria in due lettere (*69* e *70*, PG 77, 337 s). A M. e soci il sinodo di Antiochia dell'agosto 438 attribuisce, senza nominarli, la responsabilità del nuovo contrasto: sono, vi si dice, gli uomini che Cirillo ha raccomandato, facendosi garante della loro ortodossia e disciplina, gli esaltati a cui Cirillo ha dovuto scrivere per eliminare gli ostacoli da loro creati alla pace recente (ci sono due lettere di Cirillo a M., la *57* e la *58*, PG 77, 319 s, nelle quali lo esorta a sottomettersi al suo patriarca e ad accettare la pace). Alle proteste di questo sinodo Proclo rispose dichiarando di non avere alcuna intenzione di condannare Teodoro: le proposizioni anonime del *Tomo* agli Armeni dovevano restare tali. Latore di questo messaggio, o almeno ad esso interessato, è un diacono M., da alcuni identificato col nostro (Tillemont, XIV, 632), da altri distinto (E. Schwarz, M. Richard). Cirillo guastò le buone intenzioni di Proclo, perchè non esitò a confermare che l'autore delle proposizioni incriminate altri non era che Teodoro, aggiungendo anche il nome di Diodoro.

Ed ecco spostarsi l'interesse di M. da Costantinopoli ad Alessandria, anche qui per esagerare l'importanza concessa in Antiochia all'autorità di Teodoro e per invitare Cirillo ad un'opera di confutazione. Cirillo infatti scrisse *In symbolum* (*Ep. 55*, PG 77, 289–320), a cui aggiunse ben tosto *Contra Diodorum et Theodorum* (PG 76, 1437–1452). L'importanza di M. in tutto l'affare si arguisce dall'asprezza con cui lo tratta una lettera sinodica di Antiochia indirizzata ad Alessandria e Costantinopoli: «Se volevano vivere nella purezza quelli che ora, coll'aiuto d'un potere che viene non si sa donde, si compiacciono nella ribellione e nelle opere giovanili contro il corpo della Chiesa, allorchè abbandonano il loro paese per recarsi nella città imperiale e insozzano le orecchie di quelli che vi abitano con calunnie contro i loro vescovi, non sarebbe stato necessario che ciascuno avesse ad abbandonare il suo gregge per venire senza alcun motivo alla città di Antiochia che ama il Cristo. Ma poichè il calunniatore ha ottenuto una tale potenza, a quanto sembra, contro la Chiesa del Cristo, al punto di turbare tutto l'oriente coll'aiuto di alcuni uomini, noi ci siamo riuniti» (*Patr. orient.* IX, 573). Chi fu dunque questo potentissimo M.? Un monaco zelante? scontento? litigante?

Bibl. — M. Richard, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*, in *Rev. d'hist. eccl.* 13 (1942) 303-331. — E. Schwarz, *Konzilstudien* (« Schriften d. wissenschaftl. Gesellschaft in Strassburg », fasc. 20), Strasb. 1914. — R. Devreesse, *Pelagii diaconi Ecclesiae Rom. Indefensione Trium Capitulorum*, Città del Vatic. 1932. — Id., *Le début de la querelle des Trois Chapitres. La lettre d'Ibas et le Tome de Proclus*, in *Rev. des sc. relig.* 1931, p. 543-65.

23) **M., filosofo.** v. M. di Alessandria.

24) **M. Greco**, detto *Aghiorita* identico con l'umanista *Michele Trivolis* (c. 1470–1556), n. dalla nobile famiglia ortodossa *Trivolis*, ad Arta nell'Epiro, m. presso Mosca. I suoi genitori, Manuele e Irene, erano letterati, legati ai Paleologhi. Era probabilmente suo zio il copista di Plotino e umanista Demebrio Trivolis. Compì i primi studi a Corfù, allora possesso veneziano; poi, forse per influenza di Giov. Lascaris (ospite del citato Demetrio a Corfù e ad Arta nel 1491) passò in Italia e fu a Firenze, Bologna, Padova, Ferrara, Milano. Collaborò alle edizioni greche di Aldo Manuzio, Zaccaria Callergi, Nicola Vlastos. Soggiornò alla corte sforzesca di Milano e presso il canonico Nicola di Tarso a Vercelli. Ebbe relazioni con moltissimi umanisti del tempo. Nel soggiorno (1498–1502) nel castello di Mirandola presso Giov. Franc. Pico (il nipote del grande Pico), le preoccupazioni religiose prendono il primo posto nella sua anima e operano la sua « conversione », dovuta allo studio dei Padri greci e all'influenza del Savonarola. Nel 1502 M. entra tra i domenicani a S. Marco, dove visse dal 1502 al 1504. Ritornato in Grecia, riabbracciò la religione di famiglia e visse per una decina d'anni, sotto il nome di M., nel monastero di Vatopedi sul monte Athos. Ne uscì come missionario per percorrere la Grecia, l'Egitto e la Valacchia. Non ebbe molta simpatia per il tipo atonita di vita e sempre resterà fedele all'ideale apostolico dei domenicani.

Dopo fitti e sottili intrighi, dove si urtavano gli interessi del sultano, del patriarca, del monastero, M. fu scelto come «traduttore dei libri greci» e mandato a Mosca con l'ambasciata che il granduca Basilio III aveva inviato all'Athos. Aveva anche il compito segreto di ricondurre la Chiesa russa al patriarcato ecumenico e di suscitare una crociata russa per la liberazione di Costantinopoli dai Turchi. Nel lungo soggiorno in Russia (1518–56), per ordine di Basilio III tradusse il salterio dal greco in latino; un russo provvedeva poi a renderlo in slavo ecclesiastico (si tratta di un salterio commentato, cioè di una catena esegetica costituita da commenti di Padri greci sui Salmi). Intraprese anche la verifica di altre traduzioni dalla S. Scrittura e la correzione dei libri liturgici. Nella divisione dei monaci si pose dalla parte degli Zavolgskij startsi, che propugnavano la povertà evangelica e una più in-

tensa vita interiore, contro i seguaci di Giuseppe Volotskij. Cadde perciò in disgrazia del metropolita, o spiacque anche al granduca per i riflessi politici delle agitazioni religiose. Condannato per eresia dai concili del 1525, 1531, due volte imprigionato, duramente seviziato, continuò anche nei ceppi la sua opera di missionario e riformatore. Potè alla fine ritirarsi nella laura di Troizo Sergievskaja presso Mosca, dove morì. I Russi, che l'avevan condannato vivo come eretico, lo glorificarono morto come santo nel calendario russo, (festa al 21 gennaio).

Primo civilizzatore e illuminatore dei Russi, giacenti allora nelle più profonde tenebre dell'ignoranza (Papamichail), iniziatore della Russia alla cultura, riformatore dei costumi, difensore dell'ortodossia, combattè il formalismo ritualistico, le superstizioni astrologiche, lottò contro la diffusione degli apocrifi, fustigò la durezza di cuore, le ingiustizie dei ricchi e dei potenti, la ricchezza, l'ignavia, la sodomia, la corruzione dei monaci, cui richiamò la loro missione socialè e apostolica e additò come modelli i domenicani e i certosini latini.

Oltre le traduzioni, le sue opere ebbero, nonostante la mediocrità, larga diffusione e influenza, come il meglio di cui allora si disponesse. L'accademia ecclesiastica di Kazan ne pubblicò la maggior parte dal 1859 al 1862 in tre vol. In esse occupa un posto prevalente la polemica confessionale non solo contro il paganesimo greco e l'islamismo, ma anche contro i giudaizzanti, gli armeni, i luterani e soprattutto contro i latini (cattolici), ai quali, senza originalità e, del resto, con moderazione, rinfaccia 5 innovazioni (la processione dello Spirito S. dal Padre e dal Figlio, la dottrina del purgatorio, l'uso degli azimi, il digiuno del sabato, il celibato del clero), mentre i teologi russi del tempo contavano non meno di 32 (altri fino a 41) «eresie» latine. La sua opera avversò l'unione con Roma, a cui lavorava allora in Russia un tale Nicola Luev o Bulev, medico tedesco, che era già riuscito a guadagnare personaggi influenti. M. rimane nella storia russa come «zelante propagatore della civiltà greca e occidentale in Russia, fondatore della scienza grammaticale a Mosca, il pubblicista più fecondo del suo secolo, l'introduttore della filosofia di Platone e di Plotino nel pensiero russo, la stessa incarnazione del sapiente, e soprattutto il teologo eminente che fece conoscere i Padri greci alla Chiesa moscovita, fornì ad essa i fondamenti dogmatici di cui aveva bisogno». (D'Amand in *Rev. d'hist. eccl.* 1952, p. 265). — Fonti e bibl. presso M. Jugie in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 460–463. — Id., *Theol. dogm. Christ. orient.*, I (Parigi 1926) 494 s, 557, 569. — Gatti-Korolevskij, *I riti e le chiese orientali*, I (Genova 1942) 783. — *Bessarion* 1912, p. 54–79, 379–384. — Sulla complessa figura di M. oggi disponiamo di studi fondamentali eccellenti, con testi, anche inediti, e bibliogr.:

E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée relig. et philos. de Michel Trivolis*, Lonvain 1942 (pp. XL-460); cf. *Rev. d'hist eccl.* 41 (1946) 116–20; — Gr. Papamichaïl, Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων, Atene 1951 (pp. 654); cf. *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 265–69. Lo stesso autore aveva già illustrato Ἡ προσωπικότης Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ, Atene 1948.

25) **M. III Mazlūm** (1779–1855), n. ad Aleppo, ordinato sacerdote cattolico melkita il 15-IV-1806, fu seguace di Germanos Adam, segretario del sinodo di Qarqafé (alle dottrine del quale egli, gallicano irriducibile, resiò sempre segretamente favorevole). Eletto, per intrighi, metropolita di Aleppo (1810), la sua nomina fu cassata da Roma (1811-1815). Visse a Roma (1813–31) in semicattività, finchè Gregorio XVI gli accordò il desiderato permesso di rientrare in oriente per accompagnare in Siria i Gesuiti. Morto il patriarca dei melchiti cattolici Ignazio V Qattān, si fece tosto eleggere in sua vece (1833) e Roma, dopo molte esitazioni lo riconobbe (1–II–1836). Delle sue straordinarie doti di intelligenza, di abilità, di laboriosità, e anche del suo schietto gallicanismo (pur coesistente con un sincero attaccamento alla fede cattolica) diede prova con una poderosa attività, che impresse grande impulso alla Chiesa melkita. Potè rientrare in Damasco nel 1834 (110 anni dopo che ne era stato espulso Cirillo Tanās), visitò la regione dell'Hauran, tenne nel dic. 1835 un importante sinodo ad ʿAīn-Traz, che regolò la situazione ecclesiastica di varie eparchie prive di vescovi, ed emanò 25 canoni (da lui promulgati senza attendere l'approvazione di Roma, che pratro fu data il 28-VIII-1841), organizzò (1836–41) l'eparchia d'Egitto in modo definitivo. Il 31-X-1837 il governo gli conferiva la giurisdizione di «patriarca civile» sui patriarcati di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme e nel resto dell'impero turco. M. allora chiese a Roma il titolo di «patriarca della Chiesa melkita cattolica» (che gli avrebbe dato potere anche sulle comunità melkite disperse nel mondo), ma Gregorio XVI si limitò a riconoscergli ufficialmente il titolo personale di patriarca di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme, senza accrescergli la giurisdizione. Per gli ecclesiastici melkiti, M. ottenne il diritto di portare le insegne proprie e (1848) l'indipendenza civile dal patriarca civile armeno. Nel 1849 raccolse un sinodo a Gerusalemme, dove si fece ancora sentire l'influenza del sinodo condannato di Qarqafé. Entrato in conflitto col metropolita di Beiruth Agapios Rīāchī, fu da Propaganda chiamato a Roma per giustificarsi. M. tergiversava. Il pascià di Beiruth diede ragione a Rīāchī (1852). M. dovette lasciare la Siria e ritirarsi in Egitto. Morì poco dopo in Alessandria. Aveva portato i fedeli melkiti da 50.000 a 70.000, i vescovi da 8 a 13, e aveva gettato le basi per la formazione di un clero secolare celibatario. Fu uno dei pochi prelati orientali che con lettere, pastorali e opuscoli preveniva il suo popolo contro l'invasione delle dottrine protestanti. — C. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites* II (Roma 1910). — Id. in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, III, col. 653 ss. — Id., ivi, I, col. 1278 s (l'azione di M. contro la setta pseudomistica del visionario ʾAjjeymī Hendyé).

26) **M. Olobolo**, filosofo, teologo e poeta (c. 1245-1284), instancabile nemico dell'unione dei Greci coi Latini. Michele VIII Paleologo, che lavorava per l'unione, lo costrinse al silenzio, poi gli tolse ogni incarico e insegnamento. M. si trovò invece bene con Andronico II (dal 1282), sotto il quale cominciò la reazione furibonda contro i Latini e i loro simpatizzanti. Fu nemico acerrimo del patriarca Giovanni Bekkos (v.), capo dei cattolici durante la restaurazione ortodossa. Scrisse inni in onore degli imperatori, tradusse Boezio e Aristo-

tele, di cui commentò gli *Analitici primi*. — M. Jugie, *Theol. dogm. Christ. orient.*, I (Parigi 1926) 426, 493.

27) M. Planude (c. 1260–c. 1310), monaco, enciclopedico, n. a Nicomedia, m. a Costantinopoli, dove era stato portato, piccolissimo, dai genitori, dopo la fine dell'impero latino d'oriente. Fattosi monaco, cambiò il nome di *Manuele* in quello di M. Ottenne dal metropolita di Calcedonia la direzione del monastero dei Cinque Santi, sul monte S. Ausenzio (Bitinia), dove peraltro mai risiedette. A Costantinopoli aprì e diresse una specie di università con insegnamenti vari, compresa la lingua latina: la prima scuola pubblica diretta da monaci, ai quali era sempre stata vietata tale attività. Si può vedere in ciò l'influenza della precedente occupazione latina. Latinizzante e favorevole all'unione era l'imperatore, Michele VIII Paleologo; e M., partecipando all'indirizzo ufficiale, scrisse un'opera (perduta) sullo Spirito Santo in difesa della dottrina latina, che egli, esperto di tale lingua, conosceva direttamente.

Nel 1283 si aprì una violenta reazione ortodossa: dimenticato il concilio di Lione (1274), un tribunale di monaci, fanatici sostenuti da Andronico II, si incaricò di restaurare l'ortodossia. Tale contingenza determinò, con ogni probabilità, le altre due opere, in senso ortodosso, sullo Spirito Santo, che M. scrisse forse per paura. La prima fu confutata da un contemporaneo, Giorgio Metochita (testo e confutazione in PG 141, 1276–1305) e poi dal Bessarione (PG 161, 309–317); per questo scritto polemizzò col Bessarione Gemisto Pletone (PG 160, 975–980). La seconda è ancora inedita.

Dalla sua scuola M. non si mosse che per una ambasceria a Venezia (1295), con un risultato così infelice da dissuaderlo per sempre dall'allontanarsi da Costantinopoli, dove attese all'insegnamento e alla composizione d'opere varie. Si conservano di lui due discorsi, uno sulla sepoltura di Gesù (PG 147, 985–1016), l'altro sugli apostoli Pietro e Paolo (PG 147, 1017–1122). Della sua produzione si conoscono ancora: testi poetici (PG 147, 1175-78), l'epistolario (edito da M. Treu, Bratislavia 1890), una traduzione del *De Trinitate* di S. Agostino (edito parzialmente in PG 147, 1111–1130), traduzioni varie da Catone, Cicerone, Cesare, Ovidio, Boezio. Sue sono anche alcune opere di aritmetica e a lui si devono varie forme di calcolo usate dai Bizantini (pubblicate da C. I. Gerhardt, Eisleben 1865). — Per le opere oltre alle ediz. citate, v. P. Arcudius, *Opuscula aurea*, Roma 1630. — L. Allatius, *Graecia orthodoxa*, II (Roma 1632). — V. Laurent in *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 2247-2252. — M. Jugie, *Theol. dogm. Christ. orient.*, I (Parigi 1926) passim. — C. Wendel, *Planudea*, in *Byzant. Zeitschr.* 40 (1940) 406–45.

28) M., Tiburzio e Valeriano. v. Tiburzio, Val. e M.

MASSIMO Camillo, Card. (1620–1677), della nota famiglia dei principi Massimo, fu scelto da Innocenzo X come nunzio per la Spagna, dove giunse nel febbraio 1654. Le relazioni tra la Spagna e la S. Sede s'erano andate aggravando ogni anno per le intromissioni politiche sul terreno ecclesiastico con aperta lesione di giurisdizioni e immunità. Dal sett. 1652 era nunzio Francesco Gaetano, nipote del card. Pamphili, la cui azione non riuscì gradita alla S. Sede, che lo sostituì col M. Già questa sostituzione bastava a rendere il M. inaccettabile alla Spagna; s'aggiunga che il M. era noto come partigiano dell'onnipotente cognata del papa, Olimpia Maidalchini, e dei Barberini, avversari della Spagna. Benchè l'ambasciatore spagnolo a Roma, il card. Trivulzio, esprimesse subito il rifiuto del suo governo, Innocenzo X obbligò il M. a partire per la Spagna, appellandosi alla sua libertà di nomina. Tale fermezza che al papa parve necessaria anche perchè la Francia aveva allora respinto il nunzio Domenico Marini, non facilitò il compito del M., che, oltre il suo antecessore, che resisteva, ebbe contro re Filippo e il primo ministro Luigi de Harras. Innocenzo X decise allora di chiudere la nunziatura: M. sarebbe rimasto in Spagna come nunzio straordinario. Neppure in tale abito, il M. non fu riconosciuto, perchè il governo spagnolo, informato della malattia del papa, preferì prender tempo, differendo ogni risposta.

Al tempo di Alessandro VII il M. fu richiamato a Roma, per intromissione della Francia. A Roma rimase senza ufficio anche sotto il pontificato di Clemente IX. Alla morte di questi (1669), fu eletto governatore del conclave, da cui risultò papa Clemente X. Questi lo elesse maestro di camera, e nella sua prima nomina cardinalizia (20 dic. 1670) lo scelse con Federico Borromeo e il datario Gaspare Carpegna.

Si ricorda la sua attività di mecenate. Le ricche antichità del palazzo M. son dovute alla sua ricerca appassionata, come a lui si deve la scoperta del codice virgiliano, detto appunto del card. M. Un contemporaneo così lo giudicò: «soggetto di gran meriti e di molta modestia e cortesia, habile per esser papa, amico delle virtù, amato da' Romani, stimato nella corte» (cf. Pastor, XIV–1, p. 659 n. 2).

Morì durante il conclave per l'elezione di Innocenzo XI (1677). Aveva avuto successivamente i titoli cardinalizi di S. Maria in Domnica, S. Eusebio e S. Anastasia. — M. Guarnacci [(cont. del Ciacconio) I, 15-18. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV, passim. — Sulla medaglia coniata per la sua morte dall'amico Antonio de' Cavalieri v. A. Patrignani, *Una rara medaglia del card. C. M.*, in *Riv. ital. di numismatica e scienze affini* 5 (1948) 92–97.

MASSIMO Massimiliano, S. J. (1849–1911), figlio del principe Camillo Vittorio, n. e m. a Roma. Alunno del Collegio Romano, dove fu in familiarità col grande p. Secchi, non ancora ventenne volle entrare nella Compagnia di Gesù. Poichè gli sembrava che i genitori, piissimi del resto, tardassero a concedere il loro assenso, scrisse a Pio IX chiedendo il suo e dichiarandosi pronto, con quello, ad abbandonare la famiglia. Il Papa rispose lodandolo zelo del giovane, ma suggerendogli di pazientare, con un'esortazione ai genitori a non differire oltre il permesso desiderato (si conservano ancora gli autografi del Papa e di M. con una lettera di mons. Ricci Paracciani, poi cardinale, che fu intermediario per la supplica e la risposta). L'8 dic. 1868 M. entrò nella casa di S. Andrea al Quirinale. Colla presa di Roma, il noviziato fu disperso e M. studiò filosofia in Germania a Eppen e Maria-Laach, teologia in Francia a Laval.

Tornato a Roma fu ordinato sacerdote nel 1876. Pochi anni prima, il venerando Collegio Romano era stato chiuso per le nuove leggi riguardanti gli

istituti religiosi. M. pensò di aprire (8 dic. 1879) una nuova scuola per i giovani, che si chiamò Istituto dell'Immacolata, anche se a Roma fu ed è ancora conosciuta come Istituto M. Sua sede fu l'antico palazzo di Villa Montalto, costruito da Sisto V vicino alle terme di Diocleziano (eredità paterna che spettava a M.). Ma il nuovo piano regolatore sacrificò l'edificio e M. provvide a costruirne un'altro nel giardino retrostante, che fu aperto ai primi di novembre 1887, con 300 alunni, che andarono via via aumentando. La direzione fu conservata dal M., che solo negli ultimi anni, consumato dal male e dalle fatiche, fu ridotto a vivere ritiratissimo: si firmava *Maximus cubicularius*. — *L'Istituto M. nel suo cinquantenario*, Roma 1929. — P. G. Massaruti, *Padre M. M.*, in *L'Osserv. Romano* 19 maggio 1949. — Necrologio in *Civ. Catt.*, 1911-II, p 483 s.

MASSINI Carlo Ignazio (1702-1791), di Cesena, abbandonò una sicura carriera per entrare (1734) nell'Oratorio di Roma. Aiutato dal confratello A. Micheli (autore della raccolta *Vite de' Santi dell'Ant. Test.*, Roma 1786, tomi 6 in 8°), compilò: *Raccolta di vite de' Santi per ciascun giorno dell'anno...* (Roma 1763, tomi 13 in 12°; riveduta e accresciuta dall'autore, Roma 1781) e *Seconda raccolta di vite de' Santi...* (Roma 1767, tomi 13 in 12°): raccolte pregevoli ma inferiori, per ampiezza e senso critico, alle analoghe compilazioni del contemporaneo Butler. Altri lavori poco aggiungono alla sua fama. Per 25 anni fu afflitto da cecità. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 444. — R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris 1953, p. 367 s.

MASSL Francesco Sav. (1800-1852), n. a Straubing, dove insegnò religione dal 1828, m. parroco a Passau. Lasciò molte prediche e scritti ascetici (pubblicati postumi) e collaborò all'opera biblica (13 voll., 1831-1850) di J. L. Lemaistre de Sacy (v.). — Hurter, *o. c.*, V³, col. 1232.

MASSON Giac. v. Latomus Giac.

MASSON (*le*) **Innoc.** v. Le Masson Inn.

MASSONERIA. — **I. Origini.** Per quanto il nome di «libero massone» sia del medio evo e quello di «loggia» compaia fin dal sec. XV (nel Cook manuscript), quando si parla di M. si intende la segreta associazione specificatasi nel sec. XVIII, la cosiddetta M. moderna definitiva «simbolica» o «speculativa», in opposizione alla antica detta «operativa».

A) La M. antica è costituita dalle corporazioni dei maestri muratori. Queste (trascuriamo le fantasiose o puramente esterne parentele coi «collegia» romani o con altre forme dell'alto medio evo, come i comacini, i compagnonnages) hanno importanza sul sorgere della M. solo a partire dal periodo in cui divengono classi di privilegiati, cioè dal XI al XIV secolo, quando l'arte muraria disseminò capolavori in tutta l'Europa; arte regale fu chiamata, e l'aggettivo pare ben meritato se si pensa allo splendore delle cattedrali medievali. Ricercati erano i maestri costruttori, e cumulati di esenzioni (donde l'appellativo di liberi muratori), privilegi, concessioni, monopoli da parte di principi e di papi (come Nicola III, Benedetto XII). Si capisce che una classe siffatta dovesse difendersi non soltanto coi gradi consueti in tutte le arti (apprendista, compagno, maestro), ma anche con un maggior rigore nell'ammissione, colla solennità di tale cerimonia (consegna dei simboli: squadra, compasso, grembiule, ecc.), coll'alto valore attribuito alle norme statutarie, che non riguardavano soltanto il lato tecnico, ma anche il lato etico, personale e sociale (cf. *Poème maçonnique* del sec. XIV, *Regius ms.*, *Cook ms.*, i diversi statuti, fino agli ultimi emanati in Inghilterra nel 1704 [*Constitutions of masonry*] alla vigilia del sorgere della moderna M.) e finalmente col segreto, imposto a tutti, che riguardava certo i procedimenti tecnici (l'arditissimo gotico del nord lasciava senza dubbio spazio a personali accorgimenti, che divenivano poi il segreto d'una famiglia o di una corporazione), ma che ebbe principalmente funzione di rituale, di dignità, con conseguenti segni di riconoscimento, parole d'ordine.... Si giunse, in questa ricerca di distinzione, fino al grottesco e alla superstizione, come attesta una sentenza della Sorbona del 1655. Nessuna relazione col segreto sembrano avere, nonostante seducenti interpretazioni, le file di mostri ghignanti da cornicioni, portali ed ogive, potendo ben essere ispirati dal generale amore che tutto il medio evo nutrì per il simbolismo.

Anche la corporazione dei muratori, come le altre, accanto ai tecnici e professionisti, ammetteva dei simpatizzanti, non professionisti, a titolo d'onore o su richiesta: non si dimentichi che per entrar nella vita pubblica bisognava essere iscritti ad una delle arti maggiori. Quando sopraggiunse la crisi delle costruzioni (per influenza anche della riforma protestante), la corporazione visse un po' come una accademia, nella quale sempre più numerosi divennero gli elementi estranei all'arte, intellettuali e aristocratici, che accolsero i simboli come preziosità, le quali, modificate e moltiplicate, riempivano la loro vita oziosa e soddisfacevano al gusto tra scientifico e filosofico, corrente nei secoli XVI e XVII. Col prevalere di quest'elemento si prospetta già la M. moderna, almeno nella sua struttura esterna.

B) Il passaggio alla M. simbolica è una trasformazione radicale. È solo l'impalcatura organizzativa, col suo armamentario di riti e simboli, che passa al nuovo tipo di sodalizio, mentre il resto, idee e spirito, è nuovo o addirittura antitetico. La tolleranza o l'indifferenza religiosa, tanto meno l'opposizione alla Chiesa potevano essere scopi o ideali dell'antica maniera, che viveva nell'ossequio alla Chiesa: ne fan testimonianza gli statuti, l'aspetto di congregazione religiosa, con propria chiesa, che allora aveva l'arte, la partecipazione alla Lega nelle lotte di religione in Francia, l'opposizione a Enrico VIII. I nuovi miti illuministici hanno snaturato lo spirito dell'antica M.: la ragione, l'umanità, il progresso tengono luogo della rivelazione, di Dio, della grazia, pur conservandosi una vaga illuministica religiosità (v. Illuminismo, Deismo).

Beninteso, questo spirito nuovo di cui era satura la cultura del tempo, non entra improvviso, nella M., nel sec. XVIII, tanto meno nell'anno 1717: la caratteristica anticattolica della M. compare quando, nel sec. XVII, proprio per la sua segreta organizzazione, la M. servì a raccogliere cospirazioni e cospiratori, dividendosi in due grandi rami: quello *scozzese* o *giacobita* (cosiddetto perchè appoggiò la causa di Giacomo I! d'Inghilterra, VII di Scozia), di tendenza cattolica, conservatrice, in azione verso la metà del secolo, sostenitore dei Tories; e quello *inglese* od *orangista* (da Guglielmo d'Orange, di cui sostenne il trono), di tendenza protestante e appoggiato dai Whigs, sorto poco dopo il 1688 (anno della fuga in Francia di Giacomo II). I ri-

petuti fallimenti dell'azione dei giacobiti non fecero che rafforzare la M. inglese, la quale potè sfruttare l'amore della patria minacciata dai Francesi (che aiutavano i giacobiti) e accentuare l'anticattolicesimo, approfittando sempre delle stesse circostanze. A soli due anni da una di queste fallite imprese dei giacobiti, che vedeva il prevalere di Giorgio I di Hannover sul figlio di Giacomo II, nasceva il primo raggruppamento di alcune (quattro o più) logge di Londra e la ufficiale fondazione della M. moderna: era il 24 giugno 1717, festa di S. Giovanni Battista.

C) Gli ultimi studi specificano che la derivazione più sicura della M. non è dalle associazioni muratorie in generale, ma dalle più complesse associazioni muratorie inglesi e tedesche (*Masons guilds, Bauhütten*). Ogni altra derivazione è frutto di fantasia, o semplice coincidenza di simboli e riti, o postumo desiderio di ancestrali nobiltà, o morbosa ricerca di misteriosità filosofico-teologiche. Col ricorso alla leggenda si è voluto anche ovviare alla scarsità dei documenti autentici, l'interpretazione dei quali del resto variò dal panegirico alla calunnia. Inoltre, nell'instancabile polemica del sec. XIX tra M. e Chiesa cattolica, la M., per reazione, cancellò quanto nella sua tradizione portava un segno di cattolicesimo, e per parte loro i cattolici accettarono questa falsificazione che confermava la loro tesi d'una M. fondamentalmente e originariamente ostile.

D) Gioverà, non tosse che per l'autorità di qualche proponente, accennare alle principali di queste leggendarie derivazioni. Alcuni trovano le origini della M. nella Bibbia (già le prime costituzioni del 1723) e si appellano a Gesù Cristo, grande architetto della Chiesa, ai costruttori del tempio di Salomone, a quelli della torre di Babele, a Noè e alla sua arca, ad Adamo, che «deve aver avuto impresse nel cuore le scienze liberali e in particolar modo la geometria», a Michele e ai cori angelici, a Dio, il grande architetto dell'universo.

a) La più celebre tra queste leggende è quella che aggancia la M. al tempio di Salomone: complessi elementi tratti dalla Kabala (v.), dal dualismo di Gnostici (v.) e Manichei (v.), dalla mitologia, dall'alchimia, oltrechè della filosofia e dalle scienze, sono chiamati in causa per conferire a un movimento, che pretendeva misurare tutto colla ragione, parentela con mondi sopraumani, che aveva scartato ripudiando la rivelazione cristiana. Da Eva nascono due schiatte, quella di Abele e quella di Caino: la prima è voluta da Adonai che ha creato dal fango Adamo, la seconda è generata da uno degli Elohim venuti dal fuoco, nemici di Adonai. Da Caino discendono gli inventori delle arti e delle scienze; da Abele gli inoperosi cultori dei greggi. Morto Abele, Adonai assoggetta ai suoi discendenti tutta la schiatta di Caino. Col diluvio si salva nell'arca la famiglia di Noè, discendente da Abele; in una galleria sotterranea si salva anche Tubalcain con suo figlio, discendenti di Caino. La moglie di Cham si innamora del figlio di Tubalcain e da lui ha Koùs, padre di Nemrod, fondatore di Babilonia. Da Nemrod verrà Adonhiram, l'architetto del tempio di Salomone, inviato da Hiram, re di Tiro, a dirigere i lavori. Ha sotto di sè 150.000 operai, sorvegliati da 3300 capi, divisi in 3 classi (novizi, compagni, maestri). Arriva Balkis, regina di Saba, e innamora di sè Salomone, che la chiede in sposa. Nel periodo d'attesa delle nozze, Balkis si invaghisce di Adonhiram. Salomone se n'accorge e tenta di eliminare il rivale, servendosi di tre operai a cui Adonhiram non voleva concedere la parola dei maestri, perchè incapaci e cattivi. I tre fanno prima fallire la fusione del «gran mare di bronzo» per disonorare il capo agli occhi di Balkis; è inutile il sacrificio di Benoni, un operaio devoto ad Adonhiram. Questi fugge e incontra l'ombra di Tubalcain, che lo introduce nelle viscere della terra, nel santuario del fuoco, gli rivela le manovre dell'invidioso Adonai, e assicura che le lotte porteranno alla vittoria i figli di Adonhiram, contro il potere dei re, strumenti della tirannide di Adonai. Ritornato tra gli uomini, Adonhiram, coll'aiuto d'un martello prodigioso e dei geni del fuoco, può dal bronzo mal fuso ricavare un'opera mirabile, che aumenta il suo prestigio. Già Balkis e lui hanno deciso di allontanarsi da Gerusalemme per sposarsi. Durante il viaggio Adonhiram è assalito a tradimento dai tre, che lo uccidono con martello e compasso. Ma prima di morire Adonhiram ha scagliato in un pozzo il triangolo d'oro su cui sono incise le leggi segrete di Mosè e il vero nome del grande architetto dell'universo. Nove maestri messisi alla sua ricerca, dopo 17 giorni ne ritrovarono il cadavere avvolto in bianca pelle sotto la terra appena smossa e coperta per simulazione da un ramo di acacia. Gli assassini furono decapitati da 15 maestri messisi sulle loro tracce, i quali ebbero da Salomone grado di eletti e il diritto di portare una sciarpa nera scendente dalla spalla sinistra al fianco destro, con appeso un pugnale dall'elsa d'oro. Quando fu rinvenuto anche il triangolo gettato nel pozzo, Salomone lo fece collocare in un segreto sotterraneo, a cui si scendeva per quattro rampe di tre, cinque, sette e nove gradini, sopra una pietra triangolare, detta il piedestallo della scienza, e lo coperse con un cubo di agata, su cui erano incisi il nome di Dio, le leggi segrete e quadrati magici ricavati dalle lettere di Dio. Davanti pose tre lampade, ciascuna con nove fiamme perpetue. Poi fece murare la porta del sotterraneo. Al rito assistettero 24 o 27 maestri, i quali divennero custodi del tempio e depositari del segreto, che trasmisero ai loro successori.

A questa leggenda, che ebbe varianti considerevoli, alcuni riti massonici si sono ispirati nel cerimoniale (ad es., l'iniziazione al grado di maestro è la commemorazione delle tristi avventure di Adonhiram; i cosiddetti «cinque punti del maestro» si riferirebbero al fatto che, per alzare da terra il corpo dell'ucciso, uno dei lavoranti dovette stenderglisi al fianco e mettere mano contro mano, ginocchio contro ginocchio, piede contro piede e un altro dovette passargli un braccio sotto il dorso). Il favore dato alla leggenda del tempio (nota già prima della M.) potrebbe testimoniare non già l'origine giudaica della M. (poichè gli Ebrei ebbero pessima considerazione prima della rivoluzione francese, ma semmai l'influenza del cerimoniale della sinagoga e del dizionario israelitico sui riti massonici.

b) Un altro gruppo di leggende si rifà a istituti e moti medievali: catari, eresie in genere, movimenti per la povertà (anche ortodossi, come quello dello stesso S. Francesco), crociate, ordini cavallereschi (specialmente i cavalieri gerosolimitani e i Templari) che sono presentati come anello intermedio tra il cielo ebraico e quello medievale della M. Al tempio e quindi ad Adonhiram si ricollegavano già i «ca-

valieri d'oriente » o « cavalieri della spada »: Ciro avrebbe armato cavaliere il gran sacerdote ebraico, conferendogli il potere di iniziare altri cavalieri. I « cavalieri d'occidente » risalivano alle crociate. I cristiani, recatisi in oriente per liberare la Terrasanta dai musulmani, appresero i segreti e l'organizzazione dei maestri del tempio. Ritornati in patria, fondarono logge. L'ordine di S. Giovanni di Gerusalemme, che era sempre rimasto il centro della confraternita, quando abbandonò, per le vittorie dei musulmani, la Terrasanta, si stabilì nelle isole britanniche, dove si conservò il focolaio della M. cavalleresca. Dai « cavalieri d'occidente » vennero i gradi scozzesi. I « cavalieri del tempio » si richiamavano analogamente ai Templari (v.) con complicate variazioni connesse alla storia del processo ai tempi di Filippo il Bello e al loro presunto tesoro, nascosto dal gran maestro Giacomo Molay. I « maestri mistici » pretendevano, invece, attraverso il solito Adonhiram, di conoscere il messaggio di Dio ad Enoch. È il grado di « arca reale », molto sfruttato in Inghilterra, risaliva alla storia del segreto sotterraneo in cui Salomone aveva collocato il triangolo d'oro posseduto da Adonhiram.

c) Un terzo gruppo di leggende, meno individuato, si rifà ai pitagorici, agli esseni, ai seguaci di Zoroastro, ai Caldei, ad Archimede, ai Cinesi, agli Egiziani, alle accademie del Rinascimento, alla carta di Colonia (un falso datato al 24 giugno 1535: è ancora la festa di S. Giovanni Battista, il precursore della « luce »), ai Rosacroce del sec. XVII, agli Illuminati (v.) che sono peraltro posteriori alla M.

Con questi racconti la M. voleva riallacciarsi al passato più remoto e sacro dell'umanità e presentarsi come l'erede delle forze mistiche e creative più eccellenti del mondo. Tutta la storia diventò una profezia, un tipo, di cui la M. è alla fine la realtà: essa, senza combattere, almeno all'inizio, la Chiesa o le Chiese, vuole imporsi come un organismo, che, formato da tutte queste eredità, sostituirà tutte le Chiese per volere di Dio e per il bene dell'umanità. Lo stesso principio potrà far della M. un organo rivoluzionario nei confronti dello Stato. Tali racconti, che oggi appaiono privi di buon senso e non suscitano interesse alcuno, commossero nel '700 gli animi; i conseguenti rituali sedussero le fantasie e le ambizioni di molti non foss'altro di coloro che dalla M. speravano una introduzione all'alchimia.

II. **Spirito della M.** Alla fondazione della prima grande loggia, quella di Londra, presiedettero il pastore protestante Giacomo Anderson, primo storico della M., e Giovanni Teofilo Désaguliers con Giovanni duca di Montagu, rispettivamente primo e secondo gran maestro. La pubblicazione (1723) delle costituzioni, redatte dall'Anderson, rivelò subito le finalità della M.: essa, sulla base della libertà e della fratellanza di tutti gli uomini, vuol promuovere coll'altruismo e la ricerca della verità l'unione di tutti, resa impossibile dall'ignoranza e dal fanatismo intollerante. Il massone rispetta le leggi e crede nella divinità senza confessionalismi, lasciando ciascuno libero nelle sue opinioni personali. I primi due articoli suonano:

«*Su Dio e la religione*: Il massone è obbligato dalla sua professione a ubbidire alla legge morale; e se ha una giudiziosa comprensione dell'arte non sarà mai uno sciocco ateo né un libertino irreligioso. Ma benchè un tempo in ogni paese i massoni avessero l'obbligo di appartenere alla religione del luogo, qualunque essa fosse, adesso è parso più conveniente di non obbligarli ad appartenere se non a quella religione nella quale consentono tutti gli uomini, lasciando loro la scelta delle proprie opinioni individuali: così basta che siano buoni e veritieri, gente d'onore e proba quali che possano essere le religioni o sette differenti alle quali appartengono (art. 1). — *Del magistrato civile supremo e dei magistrati subordinati*: Il massone è un suddito pacifico, sottomesso ai poteri civili del luogo dove risiede e lavora; egli non deve mai immischiarsi in complotti e cospirazioni contro la pace e la felicità della nazione, nè farsi vedere indisciplinato verso i magistrati inferiori, giacchè la M. ha sempre sofferto delle guerre, massacri e disordini, e gli antichi re e principi sono sempre stati portati a incoraggiare la M. dalla lealtà e dallo spirito pacifico dei massoni, che così hanno confutato praticamente le calunnie dei loro avversari e giovato all'onore della società, che è sempre fiorita in tempo di pace. Se dunque un fratello si è dimostrato ribelle verso lo Stato, non bisogna sostenerlo nella sua ribellione, ma si può averne compassione come d'un uomo disgraziato; e se non è stato riconosciuto colpevole di nessun altro delitto, benchè la M. nella sua lealtà non debba fornire alcun argomento di sospetto o di malcontento politico al governo esistente nel paese, non si può espellere il massone dalla sua loggia e il suo vincolo coll'associazione rimane indefettibile » (art. 2°).

Lo stesso Anderson nel 1738, nella nuova edizione delle costituzioni, dilui ancor più il vago deismo del 1717 aggiungendo all'articolo 1°: «... appartengono: poichè essi sono tutti d'accordo sui tre grandi articoli di Noè, quanto basta per mantenere il cemento della loggia ». È proprio queste seconde costituzioni furono la base d'accordo tra i due rami scozzese giacobita e inglese orangista, raggiunto per opera di Ramsay, amico e discepolo di Fénélon. Erano del resto venuti a mancare, dopo la pace tra Francia e Inghilterra, i motivi politici che avevano tenuta viva l'opposizione dei due rami, nell'esilio degli Stuarts in Francia, mentre i motivi ideali mutuati dall'intellettualismo illuminista non li potevano che ricongiungere: *fratellanza* [a cui tuttavia si oppone l'esoterismo della setta], *tolleranza religiosa* [che però supponeva e preferiva « la religione nella quale consentono tutti gli uomini », cioè una religione naturale, « i tre grandi articoli di Noè », pretermessa o negata qualsivoglia religione positiva rivelata; nella stessa epoca Bossuet e Leibniz avevano discusso d'una comune religione], *ossequio alle leggi* [ma il massone ribelle non viene espulso dall'associazione, tranne che nei Paesi Bassi, poichè, tranne che nei Paesi Bassi, gli alti gradi massonici erano nelle mani di principi della famiglia reale, di gran signori devoti al re]. Principii equivoci, come si vede, e provvisorie applicazioni che in quel secolo inquieto appariranno tuttavia accettabili perfino a molti ecclesiastici, nonchè ai cristiani (i non cristiani entreranno nella M. solo nel sec. XIX), anche dopo le proibizioni pontificie.

Un secolo più tardi un massone italiano analogamente descriverà la M.: « La frammassoneria è una associazione universale, sottomessa alle leggi di ciascun paese. Ella è come in ogni stato, così in ogni loggia, una società intima [segreta] com-

posta del fiore degli uomini, la cui dottrina ha per base l'amor di Dio, sotto il nome di Grande Architetto dell'universo, e l'amore degli uomini, per regola la religione della natura e la morale universale. Ella ha per cagione la verità, la luce, la libertà; per principio l'eguaglianza, la fraternità, la beneficenza; per armi la persuasione e il buon esempio; per frutto la virtù, la sociabilità, il progresso; e per iscopo il perfezionamento e la felicità dell'umanità, cui essa tende a riunire sotto una sola bandiera. Ella ha il suo centro dovunque vive l'amore schietto» (da *Civ. Catt.* serie VI-8, 669).

III. Riti e gradi della M. I due rami scozzese e inglese non furono gli unici della M. Ai contrasti tra conservatori e progressisti, tradizionalisti e moderni, giovani e vecchi, si aggiunsero fin dai primi decenni altre correnti derivate da diverse interpretazioni del significato e degli scopi del sodalizio, secondo che si voleva dar rilievo all'elemento filosofico-religioso, o a quello occultistico, o a quello sociale di fraternità ed elevazione umana. Al nascere di nuovi riti contribuirono pure le ambizioni personali, perfino le stravaganze (come nel caso del conte di Cagliostro), motivi politici, ribellioni a puerilità rituali o a indegne celebrazioni nelle altre logge...

La enumerazione, non diciamo la classificazione o definizione, di tutti i riti e gradi della M., oltre a essere impossibile, presenterebbe scarsa utilità alla comprensione della M. Citiamo, per la loro importanza storica e per la loro sopravvivenza, i tre riti scozzesi: il *filosofico*, il *primitivo*, l'*antico e accettato*, che, nonostante le sue relativamente recenti origini (nacque agli inizi del sec. XIX dalla fusione dello scozzese di Francia con un nuovo rito americano), è attualmente il più diffuso. Ricordiamo ancora il rito *inglese*, quello *egiziani* legati al nome di Cagliostro, quello dell'*Arca Regia* (inglese), quello dei *Filaleti* e dei *Templari*, la *Stretta Osservanza* del barone Carlo von Hund...

Inutilmente vari congressi massonici, come quello di Wilhelmsbad del 1782 per tutto il rito scozzese, cercarono di impedire questo frazionamento. Lo stesso congresso si occupò anche della semplificazione dei gradi, che fin dai primi anni (i gradi principali erano già della M. operativa, o di segrete associazioni anteriori come i Rosacroce) pullularono senz'ordine. Ogni rito, ogni gruppo, anzi ogni loggia istituiva e modificava arbitrariamente titoli e funzioni, che avevano valore puramente pratico, servivano a soddisfare l'ambizione o ad accrescere il sapore misteriosofico del gruppo.

Inutile e impossibile è la catalogazione dei gradi. I riti egiziani ne avevano da 90 a 96. Il rito inglese resistette più a lungo alla tentazione di moltiplicare i gradi, cedendovi alla fine del sec. XVIII. I gradi del rito scozzese antico e accettato son distribuiti in quattro classi: *I classe* (generalmente detta la M. azzurra o dei gradi fondamentali antichi, in opposizione alla M. rossa dei gradi successivi), con tre gradi detti simbolici: 1) apprendista, 2) compagno, 3) maestro; *II classe*, con 15 gradi detti capitolari: 4) maestro segreto, 5) maestro perfetto, 6) segretario intimo, 7) prevosto e giudice, 8) intendente delle fabbriche, 9) eletto dei nove, 10) eletto dei quindici, 11) eletto illustre capo delle dodici tribù d'Israele o supremo cavaliere eletto, 12) gran maestro architetto, 13) reale arco, 14) grande scozzese della sacra volta o grande eletto antico, perfetto e sublime massone, 15) cavaliere d'oriente o della spada, 16) principe di Gerusalemme, 17) cavaliere d'oriente e d'occidente, 18) sovrano principe rosacroce, cavaliere dell'aquila e del pellicano; *III classe*, con 12 gradi detti filosofici: 19) gran pontefice, 20) gran maestro ad vitam, 21) patriarca noachita o cavaliere prussiano, 22) principe del Libano, cavaliere della reale ascia, 23) capo del tabernacolo, 24) principe del tabernacolo, 25) cavaliere del serpente di bronzo, 26) scozzese trinitario, principe di grazia, 27) gran commendatore del tempio, 27) cavaliere del sole, principe adepto, 29) cavaliere di S. Andrea di Scozia, gran scozzese, patriarca dei crociati e gran maestro della luce, 30) cavaliere kadosh, commendatore dell'aquila bianca e nera; *IV classe*, con 3 gradi, detti amministrativi e sublimi: 31) grande ispettore, inquisitore, commendatore, 32) sublime principe del real segreto, 33) potentissimo sovrano, grande ispettore generale.

Ai nostri scopi è più utile tener presente la distinzione tra M. anglosassone, francese e tedesca. La prima ha conservato il suo carattere di istituto nè ateo, nè rivoluzionario, con finalità morali e sociali, benchè nell'America settentrionale abbia assunto ben presto un indirizzo politico. In quella francese, invece (e stranamente, quando si pensi che la prima e più vasta M. francese fu giacobita e conservatrice: l'esilio degli Stuarts ne è all'origine e primo gran maestro ne sarebbe stato il pio Carlo Rathcliff), la politica e l'anticlericalismo hanno grande rilievo e suggerirono un'azione larga, segreta, continua (è ancora insoluto il problema dell'influenza della M. sui fatti della Rivoluzione). Quella tedesca predilige la speculazione e l'attività culturale: ne sono esempi Goethe, Fichte (che scrisse anche una *Filosofia della M.*).

IV. Diffusione. Nel '700 si leggevano libri francesi e si compravano prodotti e manufatti inglesi: l'«esprit» scintillante e salottiero dei primi conquistava dame e cavalieri, i mercati dei secondi dilagavano per il mondo guadagnandosi la borghesia. La M. è prodotto inglese e perciò apprezzato, esportabile. All'inizio dell'800 coopererà a questa diffusione la simpatia verso il nuovo Stato americano, antesignano di libertà e democrazia, conquistato dalla M. Come cause di espansione della M. si aggiungano il fascino del segreto, la lusinga di esperienze occultistiche, magiche (Cagliostro), speranze alchimistiche (di trovare la pietra filosofale, il processo per la fabbricazione dell'oro), l'attrazione della novità.

In Inghilterra nel 1736, oltre a quella londinese, eran già costituite la grande loggia scozzese e quella irlandese. Fuori d'Inghilterra la M. si diffonde nelle seguenti date (non tutte sicure): 1721 Dunkerque, Stati Uniti (tuttavia la prima loggia regolare sorge a Boston nel 1733), Austria; 1728 Spagna, Gibilterra; 1730 Calcutta; 1731 Olanda; 1733 Italia; 1735 Africa, Svezia, Portogallo; 1736 Svizzera; 1737 Germania; 1740 Canadà; 1743 Danimarca... Tutti i continenti coll'espandersi dell'Inghilterra, sono toccati dalla M. In Australia entrerà nel 1828.

Logge (sezioni locali governate dal maestro del seggio), grandi logge (raggruppamento di logge sotto un venerabile), capitoli, consigli, grandi consigli, grandi orienti (organo supremo in uno Stato, comandato dal gran maestro) e supremi consigli (il

più alto organo d'ogni rito) si sviluppano celermente, trovando solitamente la benevolenza di principi. Giuseppe II riconobbe pubblicamente la M. l'11 dic. 1785 e la favorì (nel 1792 cominciò ad essere avversata in Austria fino all'abolizione del 1797, per motivi politici). In America Franklin, Washington e gli altri presidenti son tutti fratelli zelanti. In Francia nè col card. Fleury al tempo di Luigi XV, nè con Luigi XVI ebbe ufficiali protezioni, ma ne fu gran maestro il duca Luigi Filippo (Egalité) e non c'era persona di qualche riguardo che non vi appartenesse, cosicchè nacquero logge differenziate secondo le categorie (la « loge des neuf soeurs » a Parigi era riservata agli intellettuali e tutti gli enciclopedisti ne furono soci); perfino molti ecclesiastici, vescovi e cardinali erano massoni (i documenti pontifici contrari alla M. erano ritenuti ufficialmente inesistenti, forse perchè non registrati dal parlamento) e chi non vi si iscriveva correva pericolo di essere tacciato di oscurantismo. Con Napoleone la M. diventa addirittura un mezzo di governo, scadendo dalle sue finalità, ma rinvigorendosi nei suoi quadri. La Russia fu sempre contraria. In Italia, nei paesi dipendenti dal Papa, la M. era perseguita dall'Inquisizione che nel 1739 processò a Firenze Tomaso Crudeli (che fondò coll'inglese Stosch forse la prima loggia italiana) e nel 1736 aveva svolto azione indagativa e repressiva a Bologna. Le logge che sorgono a Roma attorno agli Stuarts ivi rifugiatisi, non ebbero vita facile. Del resto anche in altri territori la M. era vista di malocchio dai patrioti perchè essa serviva la causa d'Austria; e son note le invettive dell'Alfieri nella « Impostura ».

Colla restaurazione, si scatena un'opposizione generale alla M. nei paesi latini (in quelli anglosassoni continua la benevolenza); l'opposizione però non fu sempre lotta, ma talvolta semplice tolleranza (per es. in Francia il ministro Decazes fu supremo gran commendatore). La M. mantenne un carattere di congiura, fino a vantarsi della rivoluzione di luglio (1830) come di propria azione. Il nuovo sovrano, Luigi Filippo Egalité, già gran maestro della M., non sosterrà la M. Anche la rivoluzione del 1848 sarà annoverata tra i meriti della M. come conseguenza del congresso massonico tenuto a Strasburgo nel 1847. Con Napoleone III, che conquistò il potere per l'appoggio del partito cattolico, la M. ottenne di nuovo favori ufficiali e potè preparare l'organizzazione che dominerà, con acre spirito anticlericale, la vita politica repubblicana uscita dalla Comune del 1871; il programma laico (abolizione delle congregazioni religiose, rottura con Roma, soppressione degli articoli della costituzione che si riferivano all'esistenza di Dio e alla vita futura . . .) è dovuto alla M. Perciò la M. francese venne sconfessata da quella inglese e tedesca.

V. In Italia la dispersione dei massoni fu voluta dalla restaurazione: molti si rifugiarono in Francia, altri si infiltrarono nella carboneria. Ma fu, la carboneria, emanazione, o mascheramento, o semplice strumento della M.? Il Grande Oriente, dopo l'effimero tentativo di Angherà a Palermo nel 1848, si ricostituì a Torino nel 1859 col primo gran maestro Livio Zambeccari, a cui succede Costantino Nigra, già ambasciatore a Parigi e vicinissimo a Cavour. Gran favore godeva la M., che divenne lo strumento e l'espressione del liberalismo anticlericale (l'episodio più triste e compassionevole fu l'anticoncilio vaticano del 1869 soffocato del resto nel ridicolo). Col prevalere delle sinistre non ci sarà uomo di governo che non venga dalla M. Gazzarre anticlericali, tradizionali al 20 settembre, inaugurazioni di monumenti a Giordano Bruno, ad Arnaldo da Brescia, a Garibaldi, tentativi di introdurre una legislazione divorzista, l'accanimento contro il Vaticano e le azioni per impedire ogni forma di conciliazione, sono saggi del potere della M. Lanza, Cairoli, Depretis, Di Rudinì, Crispi, Zanardelli, Fortis furono illustri massoni. La M. in Italia non raggiunse i suoi obiettivi perchè urtò contro l'ostilità del popolo religioso, la vigilanza del papa (lettera ai vescovi d'Italia dell'8 dic. 1892; un'altra, pari data, al popolo italiano) e dei vescovi (lettera dell'episcopato lombardo sulla M. e il socialismo del 7 dic. 1896), l'attività dei cattolici che, aderendo all'esortazione del Papa, si adunavano la prima volta in congresso antimassonico a Trento (26-30 sett. 1896). Del resto la M. fu tortura da scissioni interne, cominciate coll'opposizione tra M. monarchica (Grande Oriente di Torino, 1859) e M. repubblicana (Grande Oriente di Palermo, contemporaneo, che ebbe gran maestro Garibaldi). Nè la figura leggendaria di Garibaldi, confermato gran maestro dalla costituente massonica di Firenze (1865), nè il sorgere del Supremo Consiglio di Roma (1876) e del Supremo Consiglio d'Italia (1879) valsero a eliminare il contrasto, che si acuì, dopo la morte del Lemmi (1906), per iniziativa di Saverio Fera, che, contro la M. di Palazzo Giustiniani atea, intrigante e infranciosata, fondò in Piazza del Gesù una grande loggia di rito scozzese antico e accettato, ottenendo l'appoggio della M. anglosassone, la quale sconfessò quella di Palazzo Giustiniani. Di questa il gran maestro tristemente noto per l'acre e volgare polemica antipapale, fu Ernesto Nathan (1917–1921), successo al Ferrari, che si dovette dimettere dopo il congresso internazionale massonico di Parigi del 1917 sotto l'accusa di non aver difeso i diritti dell'Italia. La discordia culminò nel primo tempo fascista, in conflitto aperto: l'azione fascista fu, inizialmente, favorita (se pure in diversa misura) dai due riti, ma poi palazzo Giustiniani (con Torrigiani, Ferrari, Amendola) divenne roccaforte antifascista mentre Piazza del Gesù (col Palermi) divenne fortilizio di una notevole fazione fascista.

Quando Mussolini giunse al potere, il servilismo della M., specialmente della M. di Piazza di Gesù, verso il fascismo non valse a salvarla. Mussolini, che già nel congresso socialista di Reggio Emilia del 1913 aveva chiesto l'espulsione dei massoni dal partito e aveva condotto contro di essi una campagna sull'*Avanti* (contemporaneamente *L'idea nazionale* pubblicava dal 13 luglio al 9 ottobre le risposte completamente negative delle principali personalità italiane a un referendum sulla M.), il 18 maggio la fece sciogliere dal parlamento. Quella di Pal. Giustiniani visse in clandestinità, protetta dalla Francia: l'ultimo suo gran maestro, il Torrigiani, fu imprigionato come correo dell'attentato a Mussolini dell'on. Zaniboni e del gen. Capello e morì a Firenze nel 1932.

Caduto il governo fascista e cessata la 2ª guerra mondiale (1945), la M. risorse. L'on. Labriola aveva custodito a Londra i sigilli e i documenti di Pal. Giustiniani, mentre il Palermi, per la M. di Piazza

del Gesù, aveva fatto altrettanto negli Stati Uniti, forte della solidarietà delle logge americane che avevano sempre riconosciuto gli « scozzesi » scismatici.

Si ebbe una intensa ripresa dei due riti. Non pochi, da una parte e dall'altra, pensavano che fosse opportuno cancellare lo scisma del 1907 e apparire uniti di fronte alla M. americana, la cui amicizia è sempre desiderata da tutti. Fu messo da parte il Palermi, ma sorsero numerosi, a Roma e fuori, i pretendenti alla successione. Fu, tuttavia, costituito un rito scozzese di conciliazione, non più opposto a Pal. Giustiniani; a capo di esso fu appunto acclamato l'on. Labriola, l'uomo più adatto per la stima che il suo nome riscuote anche all'estero, che però lasciò presto il posto.

Quale sia l'attuale situazione giuridica della M. è difficile a dirsi. Dall'art. 13 della costituzione italiana « sono proibite le associazioni segrete ». Delle logge esistenti devono essere denunciati statuti, sedi e nomi dei dirigenti.

I principali riti attualmente operanti in Italia sono tre: 1) quello di *Palazzo Giustiniani* (12 novembre 1945), di M. scozzese simbolica, che sembra non aver mutato gli antichi spiriti atei, professante « libertà di pensiero e di coscienza nella libera ricerca del vero senza apriorismi, senza fabulazioni mitologiche, ma con la sola guida del buon senso, della ragione, delle scoperte delle scienze naturali e con l'ausilio della filosofia ». Francamente laicista, deprecа i patti Lateranensi come catena che dovrà essere spezzata. Peraltro riparla del Grande Architetto dell'universo e rimette sulla tavola la Bibbia, come l'Alpina svizzera, di cui ha accettato le costituzioni del 1949. Gran maestro è l'avv. Ugo Lenzi; 2) quello di *Palazzo Brancaccio*, di rito scozzese antico e accettato: le idee son quelle di Palazzo Giustiniani, dichiarate nella costituente del 24-25 aprile 1949. Gran maestro è il col. Raffaele Ridolfi; 3) quello di *Piazza del Gesù*, di rito scozzese autonomo.

VI. In questi ultimi anni la M. ha cercato un accostamento alla Chiesa cattolica (poichè « in una nazione cattolica come l'Italia il cristianesimo dei liberi muratori non può essere che l'unico, il vero, l'etica cattolica »). Corsero voci di intese col Vaticano, finchè la risposta del cardinale del S. Ufficio (20 aprile 1949) a un' interpellanza del vescovo di Trento e un articolo del maestro dei Sacri Palazzi, p. Cordovani, comparso su *L'Osserv. Rom.* (19 marzo 1950), troncavano ogni illusione e confusione, dichiarando che perduravano le proibizioni pontificie. Il congresso universale massonico di Parigi del 1950 invitò il Vaticano e l'arcivescovo della città a mandare una loro delegazione per stabilire migliori rapporti. Il Vaticano e l'arcivescovo non risposero.

Questa ricerca di accordo col cattolicesimo può rientrare nel programma che la M. sta tentando da cinquant'anni: costituire una M. unica che, rinunciando alle sue pregiudiziali anticattoliche, arrivi almeno ad un approccio col Vaticano. Il primo abbozzo in questo senso apparve nel congresso massonico di Ginevra del 1902: ma l'Inghilterra, Nord America, Prussia, Scandinavia trovarono l'opposizione di America Latina, Belgio, Egitto, Francia, Italia, Lussemburgo, Olanda, Portogallo, Spagna, Svizzera, Ungheria. Si fondò allora a Ginevra un « Bureau international des relations maçonniques », di cui fu posto a capo Ed. Quartier-La-Tente, gran maestro della loggia svizzera « Alpina ». Dopo anni di trattative nacque (1921) la « Association maçonnique internationale » (= AMI), che morì per la mancata adesione della Francia e della Germania e il ritiro dell'America del nord. Una consimile associazione spuntò a Vienna per iniziativa di Ossian Lang, della gran loggia di New York, la « Freimaurerliga ». Il Lang ebbe un incontro con Hermann Gruber S. J. ad Aquisgrana (21 maggio 1928), per trovare il modo di giungere almeno ad una pacifica convivenza. Nel 1936 A. Lantoine, uno dei capi della M. francese, rivolse un appello a Pio XI (*Lettre au souverain Pontife*), che era un invito a maggior comprensione e all'unione per combattere fascismo, socialdemocrazia e comunismo. Fu sconfessato ufficialmente dalla M. francese, ma il dibattito fu aperto; il più autorevole dei cattolici era il p. Berteloot.

Questi tentativi obbediscono a disegni di opportunismo, di politica? Comunque sia, non andarono oltre le buone volontà di questo o quel massone; non si sono avute prove che la M. abbia mutato i suoi programmi in modo da render possibile un accordo con la Chiesa. Un documento recente testimonia il permanere nella M. dello spirito laico anticlericale: è la circolare spedita dalla gran loggia massonica del Cile agli insegnanti massoni (4 aprile 1950) in occasione d'una polemica sull'istruzione religiosa nelle scuole, firmata dal gran segretario Eduardo Pastene e dal capo dell'azione massonica Enrico Arriagadas Saldias. Il quotidiano massonico « La Nacion » riconobbe l'autenticità del testo, pubblicato dal giornale « El diario ilustrado ». La circolare dice: « Ciascun massone deve ritenersi personalmente impegnato in un apostolato. I massoni devono educare le proprie mogli ed i propri figli secondo la morale massonica... Di conseguenza alle mogli non deve essere permesso di frequentare le chiese cattoliche, nè ai figli di entrare nelle scuole cattoliche. Devesi iniziare un movimento propagandistico sia nel seno dell'ordine come all'esterno a favore del laicismo in tutte le sue manifestazioni, specialmente nel campo dell'educazione, nelle forze armate ed in tutti gli atti pubblici del governo ». La circolare propone le seguenti mete: approvazione di una legge sul divorzio, eguaglianza dei figli legittimi e degli illegittimi di fronte alla legge, tassazione di tutti i gruppi religiosi, abolizione di una legge del 1934 che garantisce ad una associazione, nota sotto il titolo di « Signore del catechismo », diritto all'insegnamento religioso nelle scuole primarie. Ancor più chiaramente nello stesso senso laicistico antichiesastico e quindi decisamente anticattolico si pronunciarono convegni massonici di Francia del 1951 e 1952. Cf. le relazioni dei congressi in *L'osserv. Rom.* 17-IX-1952, 22-VII-1953.

Davvero la ortodossia cattolica della M. non ha fatto grandi passi. Lo stesso spirito risuonava nel congresso della M. dell'alta Italia del 20-IX-1897, il quale dopo aver dato una risposta violenta alla lettera dell'episcopato lombardo, prendeva le seguenti risoluzioni: 1) promuovere dai poteri dello stato la instaurazione d'una politica nettamente laica, riducendo il clero alle condizioni di tutti gli altri cittadini; 2) provvedere a che l'istruzione, specialmente elementare, sia impartita con esclusione assoluta di ogni concetto religioso; 3) cooperare a

far sì che tutte le frazioni del partito liberale si federino allo scopo di costituire una federazione di tutti i partiti su un comune programma di politica ecclesiastica: agire al fine di avere la maggioranza nei municipi e nelle province per conseguire la più sollecita attuazione dell'istruzione laica, agendo di qui sul governo centrale; 4) curare la popolarizzazione delle scienze fisiche e naturali in forma facile, rivolta a dare le ragioni delle leggi e dei fenomeni della natura; 5) richiamare ovunque all'osservanza dell'art. 3 del regolamento del 9 ottobre 1895 intorno all'insegnamento religioso nelle scuole: 6) favorire tutte le riunioni della gioventù delle scuole e dell'officina, che servano ad educarne le forze fisiche morali ed intellettuali; 7) agire col popolo sul governo per la sollecita promulgazione di leggi speciali: sulla riforma dell'istruzione primaria, sulle basi scientifiche dell'insegnamento oggettivo, sull'esclusione del clero dal diritto di successione per tutta la giurisdizione della diocesi, sul divorzio, sulla precedenza del matrimonio civile, sull'elezione popolare dei sacerdoti in cura d'anime, sulla sorveglianza dei benefizi ecclesiastici, sull'effettiva e completa soppressione delle corporazioni religiose e simili; 8) favorire in genere tutte quelle associazioni (anche le leghe femminili) per mutuo soccorso, cooperazione, educative, ecc., che nel formare il cittadino, concorrono a crearne la dignità e la indipendenza. Cf. *Civ. Catt.* serie XVI–12, 230 s.

VII. **Statistiche.** Le parziali statistiche pubblicate in passato son tutte presuntive, incontrollabili o addirittura beffarde falsificazioni. Tipico, non unico, è il caso di Leo Taxil che nel 1885 si finse convertito, rivelando segreti massonici e iniziando una catena di rivelazioni che durò per due anni (Domenico Margiotta, Diana Waughan, dott. Bataille). Leo Taxil, che aveva come aiutante un certo dottor Hachs, venne anche ricevuto dal Papa, che si congratulò con lui e lo benedisse. Due anni dopo in una conferenza tenuta a Parigi (19 apr. 1897) confessò di aver voluto sfruttare la credulità dei cattolici per far quattrini. Il Papa si lagnò amaramente col cardinal di Parigi per tutto l'affare e una più grave diffidenza cadde su qualsiasi rivelazione massonica. La M. dopo il primo conflitto mondiale subì una gravissima crisi per il fiorire di correnti « spiritualistiche ». Non sfuggì alla generale crisi successa al secondo conflitto, anche se la sua condizione di perseguitata politica, nell'Italia fascista e nella Germania nazista (vi fu soppressa nel 1933), le guadagnò un merito nei regimi democratici susseguenti. Rinasce in Germania; un migliaio di logge si contano in Italia. Per gli altri paesi, dopo la limitazione delle attività dovuta alla guerra, o il loro indirizzarsi esclusivamente ad opere di assistenza in pro di militari o di civili, la riorganizzazione della M. non ha incontrato né pregiudiziali (continua la M. ad essere proibita in Russia e negli stati satelliti), nè proibizioni. Ma non potè sfuggire al disagio generale delle associazioni, le quali dagli innumerevoli gravi problemi dei nostri tempi son costrette a cercare configurazioni e orientamenti nuovi. Nella divisione del mondo in due blocchi politici, la M. ha cittadinanza riconosciuta solo nel mondo occidentale, il quale è costituito da vinti e vincitori. Il blocco orientale è dominato dalla Russia, mentre quello occidentale difficilmente si rassegna ad unificarsi sotto il predominio americano. La M., in questo gioco di forze incalcolabili, può continuare nella sua parte di setta dichiaratamente laicista quando la più grande potenza anticomunista occidentale è proprio la religione cattolica? Nella esigenza di unione che i tempi impongono, non distruggerebbe se stessa la M. se non collaborasse a quest'unione? D'altra parte l'America, nel suo predominio economico e militare, può esercitare pressioni in mille modi, non fosse che a scopo politico, per diffondere la sua vecchia M. religiosamente tollerante, nonostante il giacobinismo francese, che ancora molta influenza ha in Italia. La vicenda potrà essere conclusa anche per la M. solo il giorno in cui si troverà una formula soddisfacente alla tranquillità mondiale.

Circa al numero attuale dei massoni nel mondo si danno cifre vaghe (4 o 5 milioni); per il 1910 fu pubblicata la cifra di 1.321.878), inattendibili non foss'altro per la impossibilità di individuare le società paramassoniche. Ancor meno possibile è oggi una discriminazione e una valutazione delle innumerevoli ispirazioni e denominazioni massoniche.

VIII. **Influenza della M.** Generalmente si crede che le finalità della M. rivelate agli iscritti non sono le vere e complete finalità della setta note solo ai dirigenti. Ma non abbiamo modo di provare che queste vadano oltre gli scopi generali denunciati dalle stesse costituzioni del 1717 o del 1738.

Si ebbe un'evoluzione parziale nelle idee e totale nei metodi della M. Nel sec. XVIII il segreto massonico è piuttosto tecnico che contenutistico. E, generalmente parlando, si può dire che la M. fu fedele ai principii, sia pure ambigui, di tolleranza religiosa e di lealismo politico proclamati dalle costituzioni; ma restò sempre un'associazione pronta ad accogliere movimenti clandestini. Nel '700 la M., tollerata o protetta dai principi, che pensavano di servirsene per il loro dispotismo illuminato, non poteva abbandonarsi a macchinazioni tenebrose e mostra generalmente un carattere legittimista. Ma la Rivoluzione le dà un altro aspetto.

Lo stesso si dica della partecipazione del clero alla M., che potè allora contare molti nomi di sacerdoti, religiosi, vescovi e cardinali, e cattolici fervenli come Giuseppe De Maistre (v.). Costui nel 1782 indirizzò al duca di Brunschwig, gran maestro della M. scozzese riformata, una memoria (*La franc-maçonnerie*) nella quale alla M. è affidato addirittura il compito di salvare il cristianesimo, introducendo una più alta parola che trovi consenzienti tutti gli uomini: agli apprendisti spetta in questo piano insegnare i doveri verso il prossimo e la patria, ai compagni preparare la riunione di tutte le Chiese, ai maestri studiare lo sviluppo del « cristianesimo trascendente », l'alto grado della religione eterna da ritrovarsi attraverso « i nuovi doni del Grande Riparatore » Gesù Cristo. I giansenismo aveva insegnato, non solo in Francia, a discutere e trascurare le disposizioni pontificie.

Dunque, fino alla Rivoluzione si può dire che l'influenza della M. non è misteriosa (anche se il sopesarla è arduo), essendo quella stessa dell'Illuminismo (v.), che non è un prodotto della M. ma piuttosto il suo terreno nativo. Quando, con la Rivoluzione, a fianco del Papa, nella lotta di difesa, si ritrovano i re e l'imperatore, la M. sembra subire le stesse trasformazioni della Rivoluzione; è col governo all'inizio, in seguito si volta contro di esso, religiosa prima, persecutrice in seguito. La

sua azione non è più controllabile; essa stessa contribuì a far perdere le sue piste coll'attribuirsi, ad eventi compiuti, responsabilità e meriti che, se non altro, aiutavano ad accrescere nel pubblico l'impressione che essa fosse infallibile e temibile potenza.

Non possiamo misurare l'influenza della M. sulla RIVOLUZIONE francese (v.). La storia vien costruita su documenti; questi mancano, quando si tratta di congiura, come nel nostro caso; e allora non resta che lavorar d'induzione su indizi, con vasta possibilità di errore. La Rivoluzione francese è prima di tutto rivoluzione d'idee; e le idee maturarono nella testa dei giuristi e dei filosofi del secolo. I framassoni d'allora non furono nè filosofi, nè intellettuali, o lo furono così poco da non meritare questo titolo. Diderot, D'Alembert, D'Holbach non furono massoni; Voltaire lo fu negli ultimi 54 giorni della sua vita: la loggia delle Neuf soeurs è, si può dire, unica nel suo genere. Certo la M. subì subito l'influenza delle nuove idee, ma per questo non va senz'altro considerata come l'organismo portante, lo strumento rivoluzionario della loro diffusione.

Per alcuni la Rivoluzione fu opera del complotto coscientemente preparato dai massoni o almeno dai dirigenti (ipotesi sostenuta da A. Cochin, Fay, dal massone G. Martin): la M. fu il meccanismo centrale della crociata filosofica anticristiana. Altri ritiene che la M. non ha avuto parte nella genesi degli avvenimenti, i quali ebbero altre fonti e sorpresero la M. Così Mathiez, Lefebvre, Mornet, Prioureт ... che sottolineano il carattere mondano delle riunioni della M. (accresciuto dal sorgere di logge femminili, dette di adozione, autorizzato dal grande oriente di Francia nel 1774); l'assenza di attività intellettuali significanti; lo spirito conservatore della M. francese; la persecuzione delle logge da parte della Rivoluzione; i buoni rapporti della M. collo autorità ecclesiastiche e civili. Altri infine sostiene un'influenza indiretta della M. sulla Rivoluzione, in quanto l'atmosfera creatasi nelle logge e attorno ad esse risultò favorevole alla propaganda filosofica e poi alla Rivoluzione (J. Berteloot, A. Latreille ...). Secondo Latreille, «la M. preparò, un po' dovunque in Europa, ma specialmente in Francia, il letto della propaganda filosofica e razionalista. Essa non ebbe un incarico specifico, ma vi si trovò a punto, come uno specchio che riflettesse, concentrandoli, i raggi d'un fuoco ardente. Essa ha preparato un'atmosfera favorevole all'idea d'una religione naturale, opposta alla rivelazione, negatrice dell'ordine della grazia e della soggezione dell'uomo alla Chiesa: idea che rispondeva alle aspirazioni fondamentali del tempo e che non trovò, da parte cattolica, nè in uno sforzo dottrinale nè in una vitalità religiosa sufficiente, la sua confutazione. Che alcuni dirigenti della M. abbiano abilmente mirato così a una rivincita contro la Chiesa che la condannava, si può credere. Ma da qui a supporre che le finalità antireligiose siano state lo scopo essenziale della M. del sec. XVIII, che il conflitto sia stato da essa coscientemente suscitato, c'è un gran passo. La Chiesa stessa non l'ha fatto ... A una data assai tardiva si schiuse nell'immaginazione delle vittime della Rivoluzione la favola del complotto massonico: favola seducente come tutte le formule semplici di spiegazione, che dispensano dall'indugiare sulla complessità dei fatti e sul lavoro minuzioso del dosaggio delle influenze; favola che doveva trovare ai nostri giorni molte adesioni tra quelli che, avendo vissuto i conflitti della fine del sec. XIX, hanno trasferito nel passato l'immagine d'una M. radicalmente anticlericale, anticattolica e organizzata per l'opera di laicizzazione. È naturale. Ma come potrebbe la storia accettare di ridurre alle proporzioni d'un duello tra una setta, estesa e abile fin che si vuole, e la Chiesa cattolica, la crisi della Rivoluzione? Un movimento dell'estensione e dell'ampiezza di quello che scoppiò nel 1789 in Francia, per propagarsi durante 25 anni, sconvolgendo dal punto di vista religioso il mondo intero, non può spiegarsi che per cause assai più profonde. Sarebbe assurdo rappresentare la M. come l'agente satanico, d'un rovesciamento impensato, che riesce quasi a creare all'improvviso un conflitto, mentre da molto tempo agivano delle cause di malcontento e d'inquietudine: il declinare dello zelo religioso, i privilegi esorbitanti d'una parte del clero, la spina del regalismo e dell'ostilità contro Roma, la filosofia dei lumi, in una parola una crisi di coscienza che affaticava gli Stati, anche i più cattolici, dell'Europa dell'antico regime» (v. in Bibl., p. 58 s).

IX. **La M. e il Risorgimento italiano.** Specialmente nelle annuali celebrazioni del 20 settembre, di rabbioso tono anticlericale, più fondandosi su slanci oratori e polemici che su fatti serenamente e criticamente vagliati, la M., che allora dominava il governo, si vantava di aver guidato la storia del RISORGIMENTO (v.). Nel 1913–14, apparso *Il libro del massone* di ULISSE BACCI (direttore della *Rivista massonica italiana*), intervenne il Luzio il quale coll'opera *La M. e il Risorgimento italiano*, esclude che la M. esercitasse un influsso specifico, non avendo da offrire nè idee, nè uomini, nè mezzi, non solo prima del 1800 (quando essa non esisteva come organismo nazionale), ma neanche in seguito (quando essa si divise in due tendenze politiche, monarchico–sabauda e repubblicana). Il Luzio ebbe consensi autorevoli dal Salvemini e dal Comandini, che scriveva: «La M. secondo me, non ha avuto nessuna parte valutabile nel vero e proprio Risorgimento: i cospiratori, specialmente militari dal 1814 al 1821, venivano in parte da quella M. ufficiale napoleonica che era... strumento di governo e consorteria di mutua assistenza e favoritismo; ma per fare qualche cosa come cospiratori dovettero tramutarsi in Carbonari. A questi poi succedette la Giovine Italia che tenne il campo assolutamente fino al '50 almeno, e sorse, come Mazzini ha detto, per non voler essere carboneria e molto meno M., che allora non aveva nè fama nè importanza».

Fedele alla sua professione legalitaria (per quanto era compossibile colle sue pretese di superiorità sullo stato e sulla religione), la M., che del resto raccoglieva i suoi adepti quasi esclusivamente tra i cattolici, non si pose mai in contrasto col cattolicesimo e, se si eccettuano la repubblica di Venezia e gli Stati Pontifici, visse all'ombra della corona. Gli Stuarts, prima dell'esilio francese e poi da Roma, sono i capi della espansione massonica. Inglese è il fondatore della prima loggia a Firenze, il duca di Middlessex, Charles Sackville; vi partecipano canonici del duomo, altri ecclesiastici, persone molto note, come il medico Antonio Cocchi, il teologo giansenista Giovanni Lauri, il poeta Tommaso Crudeli che subì il già ricordato processo del 1739–1740 non come massone, ma per oltraggi alla reli-

gione (il granduca Francesco Stefano di Lorena, affiliato alla M. dal 1737, non avrebbe permesso un processo contro un massone). Nel territorio italiano dei Savoia la M. entrò per protezione di Carlo Emanuele III, il cui gentiluomo di camera, Giuseppe Francesco di Bellegarde, fu dal 1739 gran maestro della Savoia e del Piemonte, in dipendenza dalla loggia madre di Chambéry. Solo nel 1773 la loggia di Torino, costituita quasi totalmente da militari nel 1765, ottenne l'autonomia: gran maestro divenne il conte Gabriele Asinari di Bernezzo, maggiordomo di S. M. sarda. Nel 1775 i massoni di Torino, forse per sfuggire alla continuata tutela di Chambéry, aderirono alla « Stretta Osservanza » del barone Carlo von Hund. In quest'ubbidienza l'Italia all'inizio fu considerata priorato della provincia germanica ed ebbe parecchie personalità tedesche nei priorati e anche nelle province indipendenti. Il conte di Bernezzo ottenne nel 1780 che l'Italia fosse considerata provincia a sè, il che fu confermato nel 1782 dall'assemblea di Wilhelmsbad: gran maestro fu lo stesso conte, sostituito nel 1784 dal napoletano principe Diego Naselli.

In Lombardia la M. è pubblicamente protetta. Francesco Stefano di Lorena era della M. e la moglie Maria Teresa la tollerò in memoria del marito. Con Giuseppe II la M. fa quasi parte ufficiale dello stato. Sotto Maria Teresa a Milano si ebbe nel 1756 un processo contro i massoni, conclusosi del resto con miti condanne, ma con Giuseppe II la M. raggiunse il suo pieno vigore: nel 1785 l'imperatore per meglio servirsene la dichiarò posta sotto la protezione e la tutela dello stato.

Nel regno delle due Sicilie fu introdotta dall'Austria e scomparve colla partenza degli eserciti imperiali. Rinata nel 1749, fu repressa da Carlo III dopo la condanna pontificia del 1751. Quando Carlo III lasciò Napoli per assumere la corona spagnola (1759) e gli successe il figlio Ferdinando IV, la fortuna della M. rimase affidata alla conclusione della lotta tra la regina Maria Cristina e il ministro Tannucci. Questi cadde nel 1776. Fu allora il trionfo della M., le cui logge si moltiplicarono velocemente (anche la visita di Giuseppe II nel 1783 vi contribuì), tanto che il centro massonico si spostò da Torino a Napoli. Ivi la M. ebbe anche il suo poeta nella persona dell'abate calabrese Antonio Jerocades (v.).

A Genova la M. si introdusse col favore della Francia; nel 1788 da Parigi vien mandato il conte di Cagliostro per organizzarla.

A Venezia la M. dovette diffondersi presto, se il Goldoni poteva dare al teatro nel 1753 « Le donne curiose », che è la presentazione d'una loggia massonica. Nel 1755 vi fu arrestato il famigerato Casanova, accusato tra l'altro d'essere propagandista massone.

A Roma la troviamo circa il 1735. Vi era gran maestro il conte Giorgio Seton Winton che vi si trovava dal 1715 al seguito del pretendente al trono inglese. Le prime condanne pontificie la estirparono o la costrinsero a vivere in segretezza, tanto che solo coll'arresto del Cagliostro (1789) si scoperse una loggia, quella « degli amici sinceri ». Negli Stati Pontifici (Bologna) sorse anche un gruppo di Illuminati (v.) di Adamo Weishaupt per opera del massone conte Ludovico Savioli.

In Italia, dunque, fino alla Rivoluzione francese, tranne che a Venezia e a Roma, la M. visse in perfetto accordo coi governi. Con la Rivoluzione, invece, governi e aristocrazia abbandonarono la M., la quale divenne borghese e giacobina, creando quei circoli clandestini che favorirono l'azione e la conquista degli eserciti « liberatori ». Troviamo emissari francesi in Italia dappertutto, come Basseville a Roma, Cacault a Napoli, l'abate Bousset a Bologna....; il centro di collegamento è a Genova. Profonde delusioni soffrono patrioti che vedono il loro paese asservito alla Francia, a Napoleone. Caduto Napoleone, Vienna instaura il principio della legittimità e la Santa Alleanza. Scompare la M., ma non scompaiono le sette patriottiche, che si rinnovano, originando la carboneria, la Giovine Italia. Queste non paiono avere legami con la M., infausta per l'Italia, se non quello di alcuni metodi. Garibaldi è massone, ma troppo indipendente; invece Mazzini, Sarli, Cavour, Mamiani, Cattaneo, Ferrari... non sono massoni. La stessa M. parve scomparire, per rispuntare qua e là solo colle prime libertà del 1848 (quindi già in pieno risorgimento, di cui essa stessa gode) e strettamente organizzata come società nazionale, solo nel 1859-61 quando sorgono due grandi orienti, uno a Torino per fiancheggiare l'opera del Cavour e la monarchia, l'altro a Palermo di tendenze repubblicane (se ne aggiungerà presto un terzo in Napoli, a frazionare le forze ancora esigue). La M. si vantò d'avere già nel 1869 un centinaio di deputati al parlamento; ma i suoi due indirizzi interni politicamente contrastanti (monarchico e repubblicano) e il suo strettissimo rapporto colla M. francese le impedirono un'azione rilevante (protettore dell'integrità dello Stato pontificio fu proprio il massone imperatore Napoleone III, che tale compito aveva accettato dai suoi elettori cattolici). La potenza raggiunta dalla M. dopo l'avvento della sinistra al potere (1876), che trasformò i ministeri in consigli di venerabili (Depretis, Nicotera, Mancini, Benedetto Cairoli, Crispi, Zanardelli, di Rudinì, Pelloux furono tutti massoni) e legò la politica italiana non già alle esigenze della saggezza politica (si ricordi il caso dei « giovani turchi ») e agli interessi nazionali, bensì a scopi esclusivamente settari, venne favorita anche dalla trasformazione del problema dell'unità italiana in un problema di coscienza per i cattolici. La Questione romana (v.), per l'irrigidimento di Pio IX dopo il 1849, provocato oltre tutto anche dal settario laicismo del governo di Torino, potè far sorgere l'illusione che il Risorgimento dovesse essere necessariamente anticlericalismo, e quindi opera della M. Per un certo verso aveva ragione il Salvemini quando scriveva al Luzio (14 febbraio 1914): « La leggenda che il Risorgimento italiano sia stato opera della M. è stata creata dai clericali, i quali, incapaci di rendersi conto di questo fenomeno inaudito, lo attribuirono al... diavolo. La leggenda è già formata nell'Ebreo di Verona del p. Bresciani... Della leggenda si prevalsero poi, ma assai in ritardo, i massoni: dal '60 al '70 tutte le fonti massoniche riconoscono l'inerzia massonica completa tra il 1830 e il 1870 ».

X. **Interventi della S. Sede.** Quando recentemente la M. cercò un avvicinamento alla Chiesa, giustificò le sue posizioni antireligiose del passato come comprensibile reazione alle ingiuste acri accuse che i documenti pontifici avevano diffuso contro di essa nel mondo cattolico: la M. all'inizio e per natura è, nella sua tolleranza, anche cattolica. Che tra gli

scritti ci siano cattolici, sacerdoti, religiosi e prelati è un fatto: ma fu merito della M. o colpa dei cattolici? E quella TOLLERANZA (v.) altro non è se non una negazione dei più tipici caratteri del cattolicesimo. Anche Voltaire si proclamò cattolico.

Pur ammettendo che alcune ragioni delle condanne pontificie sono legate a contingenze politiche o sociali, poi superate, le ragioni sostanziali della condanna rimasero sempre valide, poiché colpirono nella M. i principi sovvertitori d'ogni ordine religioso, civile e politico, la negazione del soprannaturale, il fatto del segreto (che neanche gli Stati favorevoli alla M. si rassegnarono a interpretare come un espediente propagandistico senza conseguenze).

Primo a intervenire fu Clemente XII colla costituzione del 28 aprile 1738 *In eminenti*: « . . . riflettendo al gravissimo danno proveniente da questi uomini alla società civile e religiosa, avendo missione di salvare le anime, noi ingiungiamo a tutti i fedeli in nome della santa ubbidienza di non aggregarsi a queste società di liberi muratori Noi proibiamo loro di propagarle o favorirle. Anzi, ogni cristiano deve astenersi da queste riunioni, convegni, congressi, sotto pena di scomunica incorsa immediatamente e riservata alla nostra persona ». Infatti sono società « dove, sotto lo specioso pretesto del compimento dei doveri dell'onestà naturale, uomini d'ogni religione e di ogni setta s'uniscono con impegni stretti e occulti, conservando un segreto inviolabile ». Il successore, Benedetto XIV, pur tanto conciliativo, il 18 marzo 1751 inseriva la cit. costituzione in una nuova costituzione, *Providas*, confermandola pienamente.

Quando la M. si fece campione del nazionalismo e le sette segrete si moltiplicarono sul suo esempio, Pio VII colpiva quella e queste con la *Ecclesiam Christi* del 13 settembre 1821. La bolla *Quo graviora* di Leone XII del 13 marzo 1825 colpisce, specialmente a causa del segreto, le società passate, presenti e future: « proibiamo in perpetuo colle stesse pene contenute negli scritti dei nostri predecessori tutte le società segrete, tanto quelle che esistono ora, quanto quelle che forse sorgeranno in futuro comunque si chiamino e che si propongono gli stessi scopi da noi sopra ricordati, contro la Chiesa e le supreme autorità civili ». Anche Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832 (scritta contro il liberalismo cattolico di de Lamennais e compagni) condannò le società segrete come focolai di menzogne dottrinali e di corruzione morale. Sono poi numerosi i documenti di Pio IX. L'enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846 ripeteva le condanne anteriori, come la *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864, dove appare una chiarificazione importante per quanti in questi interventi papali vollero vedere la manifestazione di ottuso conservatorismo: si condannano le società segrete anche se vengon sostenute dall'autorità civile (DENZ.-B. 1697). Ad esso si riferisce il paragrafo IV del *Sillabo* (ivi 1718). Il 26 ottobre 1865 Pio IX scriveva a mons. Darboy, protestando per l'uso delle insegne massoniche ai funerali del generale Magnan. Di Pio IX è anche la bolla *Apostolicae sedis* del 12 ottobre 1869: « dichiariamo sottoposti alla scomunica latae sententiae riservata al sovrano Pontefice quelli che danno il loro nome alle sette dei massoni o carbonari, o anche a società dello stesso genere che cospirano sia pubblicamente sia in segreto contro la Chiesa o i poteri legittimi; e quelli che favoriscono queste società in qualunque modo, e anche quelli che non cureranno di denunciare i capi e i corifei della setta ». Il S. Ufficio nel febbraio del 1871 specificava i « duces et coryphaeos » come « machinationum artifices et directores ».

Di Leone III è l'enciclica più grave su questo argomento, la *Humanum genus* (20 aprile 1884). Secondo il Papa, il mondo è come diviso in due campi: quello di Dio che è la Chiesa, e quello di Satana che è la M. Vi si parla di dissimulazioni, tenebre, uomini ridotti dal giuramento alla condizione di schiavi, mani armate al delitto nella certezza dell'impunità, ogni specie di attentati, pratiche mostruose condannate dalla stessa natura. . . . I cristiani non si lascino ingannare dall'apparenza di onestà: « sectae ipsius tota in vitio flagitioque est et ratio et causa » (DENZ.-B. 1859). Pochi giorni dopo (il 20 maggio) Leone XIII emanava un'istruzione, distinguendo tre categorie di sette: *a*) le massoniche e simili (proibite con scomunica); *b*) sette segrete (« vitandae sub gravis culpae reatu », ma senza scomunica); *c*) altre sette di carattere dubbio (per le quali valgono i criteri morali generali). Può rimanere incerta la condanna di istituti paramassonici non definibili. Il S. Ufficio interpellato sull'« Independent Order of Good Templers » rispose che non è lecito ai cattolici iscrivervisi, ma non si pronunciò sul fatto della scomunica (9 agosto 1893, ACTA S. SEDIS XXVI. 752). Ma è certo che la M. è condannata, anche nel rito scozzese d'Irlanda (S. Ufficio, 27 giugno 1838) e d'America. Gli altri documenti pontifici posteriori al 1870 riconfermano gli anteriori. L'annuale ripetersi di manifestazioni liberal-massoniche per il 20 settembre rendeva regolari e necessarie le annuali proteste pontificie. Qualche volta si univano altri fatti a rendere più grave la situazione e più duri i rilievi pontifici, come nel 1911, quando a Roma (era gran maestro il Nathan) si tenne il congresso massonico. Cf. l'allocuzione concistoriale di Pio X del 27 nov. AAS 3 [1911] 585 s. Il CJC riassunse avvertimenti e censure nei cann 684, 2335, 2336, tuttora validi malgrado le tante voci sparse in questi ultimi anni circa un avvicinamento della M. alla Chiesa cattolica. In particolare si insistette sull'atteggiamento conciliante della M. giovannea austriaca; a togliere ogni equivoco il S. Ufficio nel gennaio 1954 poneva all'Indice *Die Johannis Freimaurerei* (Wien 1953) di BERNHARD SCHEICHELBAUER gran maestro della loggia giovannea austriaca. Cf. *L'Osserv. Rom.* 17-1-1954.

XI. Al di là degli atteggiamenti polemici contingenti mutevoli assunti di volta in volta dalla M., essa, sotto l'aspetto speculativo religioso, appare come una rinnovazione delle antiche aspirazioni dello GNOSTICISMO (v.): « gnostiche », « neognostiche » si chiamano appunto molte sette che avviarono la M., o da essa derivarono, o in essa vivono (v., ad es., MARTINISMO). Sogno generoso di raggiungere la perfetta conoscenza dei principii delle cose o « gnosi », sogno di superare la mediocrità volgare e di sopravvanzare tutti gli altri nella conoscenza di Dio; sogno di un « sapere » che, tradotto in « potere », costruisca una civiltà più felice; sogno di far buona l'umanità col farla sapiente (secondo il principio socratico) e di attuare, colla gnosi, l'unione di tutti gli uomini, la solidarietà universale degli interessi, la repubblica della fratellanza umana, la

federazione di tutti gli Stati e di tutte le religioni. Questi sogni gnostici e messianici poterono conquistare alla M. anime nobili e grandi.

Tutti sono convinti che il mondo ha bisogno di essere salvato o, almeno, che possa e debba andare molto meglio; e tutti credono di possedere la formula redentiva. Anche i liberi muratori. I quali amano presentarsi come il corpo astrale della società profana, i salvatori del mondo, i cavalieri dello spirito venturo, chiamati ad accendere una lampada nell'ora del crepuscolo e dell'agonia, a spezzare la lugubre mortifera gabbia di ferro in cui i nefasti poteri del mondo attuale imprigionano l'uomo, ad arrestare la marcia dell'umanità verso la fossa che essa stessa s'è scavata coi suoi vizi... E chi non si iscriverebbe a cosiffatta crociata?

Malauguratamente la M. (anche nel suo aspetto più puro e meno caduco di speculazione religiosa) sbaglia la diagnosi dei mali umani (che non derivano davvero dalla confessione di una fede positiva soprarazionale, dall'adesione a una Chiesa gerarchica obiettivamente e visibilmente costituita, dal rispetto delle strutture civili e politiche legittime) e ancor più gravemente sbaglia la terapia. Non si sa che cosa siano per giovare allo scopo le complicazioni fantastiche, non poco infantilistiche, dell'esoterismo iniziatico, la disciplina del segreto e dei simboli, il gergo artificiosamente ingenuo e fastidiosamente oscuro, l'alleanza con la Magia (v.), l'Occultismo (v.), la Teosofia (v.), l'adozione dei formulari alchemici e dei ricettari spagirici . . . (in verità, ta i libri consacrati in passato al sistema filosoficordella M., non ne conosciamo uno che convinca il lettore a prenderlo sul serio). Oggi la M. ha buttato a mare molta di questa zavorra; ma ciò che è rimasto — culto esclusivo della ragione, della natura, della scienza, delle libertà, fede nel progresso, religiosità universalistica neutrale, tinteggiata di panteismo . . . — non sa uscire dalla vaghezza più equivoca e non sa togliere l'impressione che si tratti di declamazioni retoriche. Il che non è proprio adatto a dare la gnosi e la salvezza. Il mondo ha bisogno di essere salvato, ma la M. non ha fatto che aggravarne la malattia con una nuova complicazione morbosa tanto più inguaribile in quanto essa stessa pretende di offrirsi come medicina.

Bibl. — *A*). Studi generali. — *a*) G. Gautherot in *Dict. ap. de la foi cath*, II, col. 95-131. B. Dolhagaray in *Dict de Théol. cath.*, VI, col. 722-731. — A. M. Ghisalberti in *Enc. It.*, XXII, 535-537.

b) A. Wolfstieg, *Bibl. der freimaurerischen Literatur*, Burg sul Meno 1911-18, 3 voll. con c. 45.000 voci, portata fino al 1925 da B. Beyer. — P. Maruzzi, *Opere per una bibl. massonica. Suggerimenti bibl.*, Roma 1921 (con c. 1000 voci). — P. Fesch-F. Denais-R. Lay, *Bibl. de la franc-maçonn. et des sociétés secrètes*, Paris 1912 s.

c) G. De Castro, *Il mondo segreto*, Milano 1864, 9 voll. — J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris 1950. — *Il gran libro della natura*, Todi 1921: opera anonima del '700, con introduz. e appendice di V. Soro. — W. Begemann, *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England*, 2 voll., Berlin 1908-1910. — R. F. Gould, *The history of freemasonry*, London 1913, 3 voll. — E. Lennhoff, *Die Freimaurer*, Wien 1928. — D. Knoop-G P. Jones, *A short history of freemasonry to 1730*, Manchester 1940. — Id., *The genesis of freemasonry. An account of the rise and development of freemasonry in its operative accepted and early speculative phases*, ivi 1947. — F. A. Six, *Studien zur Geistesgeschichte der Freimaurerei*, Hamburg 1942. — J. Berteloot, *Les francsmaçons devant l'histoire. Origine et diversité*, Lausanne-Paris-Brux. 1949. — R. F. Gould, *Concise history of freemasonry*, London 1951, nuova ediz. — P. Naudon, *Les origines religieuses et corporatives de la fr.-m. L'influence des Templiers*, Paris 1953.

d) A. Lantoine, *La fr.-maçonn.*, in M. Gorce-P. Mortier, *Histoire génér. des religions* III (Paris 1947) 279-306. — Mons Jouin, *Le péril judéo-maçonnique*, Paris 1921-26, 12 voll. — K. Brodbeck, *Freimaurer-Logen. Die verschiedenen Systeme u. ähnliche Organisationen*, Bern 1948. — Altora Colonna di Stigliano, *Responsabilités maçonniques*, Paris 1938. — Id., *Méthodes, esprit et doctrines de la franc.-m. française actuelle*, Paris 1935. — G. Chiusano, *M.*, Avellino 1953. — G. Colli, *Quattro conferenze sulla M. di oggi*, Chieri (Torino) 1953. — F. Gaeta, *Che cos'è la M.?*, Firenze, Sansoni. — G. Francocci, *La M. nei suoi valori storici e ideali*, Milano 1949. — J. Boor, *Masonería*, Madrid 1952.

e) H. Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitr. zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei* (Quelle u. Darst. z. Freimaurerfrage, I), Berlin 1942. — M. Heindel, *La cosmogonia dei Rosacroce o il cristianesimo mistico*, Milano 1953 (pp. 624) — R. Ambelain, *La franc.-m. occultiste et mystique (1643-1943). Le martinisme, histoire et doctrine*, Paris 1946 — A. L. Matzka, *Neugnostische Weltanschauung*, in *Seelsorger* 21 (1950-51) 39 ss, 77 ss, 121 ss, 173 ss, 223 ss.

f) J. Berteloot, *La fr.-m. et l'Eglise catholique*. I, *Motifs de condamnation*. II, *Perspectives de pacification*, Lausanne, Paris, Bruxelles 1947: l'autore, gesuita, dopo aver notato che la M. fu giustamente condannata dalla Chiesa per i suoi errori dogmatici e morali (deismo, gallicanismo, protestantesimo, disciplina del segreto, libertinaggio) e per la sua azione sociale nociva (che la fece essere all'origine di tutte le rivoluzioni europee del sec. XIX e XX), si fa propagandista dell'avvicinamento tra M. e Chiesa (l'opera non ha « imprimatur »). — Id., *Maconn. française et m. anglaise*, in *Etudes* 273 (1952) 206-17. — C. H. Lyttle, *Historical bases of Rome's conflict with freemasonry*, in *Church history* (1940) 3-23. — *La Iglesia e la masonería. Documentos pontificios*, Barcellona 1934.

B). La M. francese. — Marquès-Rivière, *Histoire de la franc.-m française*, Paris 1941. — R. Priouret, *La franc-m. sous les lys*, Paris 1953 — L. Junod, *Notes sur les loges militaires dans les régiments suisses au service de la France sous l'ancien régime*, in *Rev. d'hist. suisse* 29 (1949) 494-548, conclude che la M. in questo tempo: non è nè antireligiosa, nè anticristiana, è lealista, aristocratica, ugualitaria, filantropica e umanitaria. — H. Libbec, *La fr.-m. dans la Loire infér. (1744-1948)*. Nantes 1949. — A. Bouton-M. Lepage, *Hist. de la fr.-m. dans la Mayenne (1756-91)*, presso gli autori (Le Mans, Laval) 1951; nel periodo prerivoluzionario la M. è composta soprattutto di borghesi, nobili e preti, quasi tutti destinati a essere vittime degli avvenimenti. — H. Rossberg, *Freimaurerei und Politik in Zeitalter der französ. Revolution* (Quelle u. Darst. cit., II), Berlin 1942. — H. Riegelmann, *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei* (Quelle... cit. IV), Berlin 1943. — B. Fay, *La M. e la rivoluzione intellettuale del sec. XVIII*. trad. it., Torino 1945. — A. Latreille. *L'Eglise catholique et la Révolution française*. Paris 1948 — v. anche Rivoluzione franc. — M. J. Headings. *French freemasonry under the III Republic*. Baltimora 1949.

C) La M. in altre ragioni. — T. Bakounine, *Le répertoire biographique des franc-maçons russes (XVIII et XIX s.)*, Bruxelles 1940. — F. Clément,

Histoire de la franc-m. belge au XIX s., I (s. l. 1940) dal 1800 al 1850. — B. Van der Schelden, *La fr.-m. belge sous le régime autrichien (1721-94). Etude historique et critique*, Louvain 1923. — H. Schneider, *Quest for mysteries. The masonic background for literature in XVIII th cent. Germany*, Ithaca (N.-Y.) 1947.

D) La M. in Italia. — R. Guénon, *L'ésotérisme de Dante*, Paris 1949: secondo l'autore Dante apparteneva a un ordine iniziatico, la « Fede Santa », terz'ordine affiliato ai Templari (v.). Il dizionario di Dante richiama quello dei massoni scozzesi o dei Rosacroce che, a lor volta, dipendono essi stessi dai Templari. — A. Ademollo, *Cagliostro e i liberi muratori*, in *Nuova Antologia*, 1881, p. 622-632. — F. Sbigoli, *Tommaso Crudeli e i primi frammassoni in Firenze*, Milano 1884. — G. Capasso, *Un abate massone del sec. XVIII. Antonio Jerocades*, Roma 1887. — C. Tivaroni, *L'Italia durante il dominio francese (1789-1815)*, Torino 1889, 1-2, p. 89-91. — M. di Ayala, *I liberi muratori di Napoli nel sec. XVIII*, in *Arch. st. per le prov. napol.* 1897, p. 401-463, 529-631; 1898, p. 49-110, 305-364, 567-604, 743-818. — G. De Blasiis, *Le prime logge dei liberi muratori a Napoli*, ivi 1905, p. 240-262. — B. Marcolongo, *La M. nel sec XVIII*, in *Studi storici* 1910, p. 407-477. — A. Righi, *Una loggia massonica in Verona nel 1792*, in *Atti e mem. dell'Accad... di Verona*, 1913, p. 1-18. — R. Soriga, *Prime ricerche bibliografiche sulla M. italiana nell'età napoleonica*, Firenze 1916. — Id., *Il primo grande oriente d'Italia*, in *Boll. della soc. pav. di st. patria*, 1917, p. 91-111. — P. Maruzzi, *Notizie e documenti sui liberi muratori di Torino nel sec. XVIII*, in *Boll. storico-bibl. subalpino*, 1928, p. 115-213, 394-514; 1930 p. 33-103, 241-308. — L. C. Bollea, *Contributo alla storia dei franchi muratori piemontesi nel settecento*, ivi 1930, p. 309-314. — G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del settecento*, Padova 1942, II-1, p. 12-35. — M. Terzaghi, *Fascismo e M.*, Milano 1951. — U. Cipollone, *La lotta tra la M. e il fascismo per la difesa della libertà*, Roma 1951. — U. Triaca, *Abrégé de l'histoire della fr.-m. italienne*, Paris 1948. — Riviste massoniche attuali: per Palazzo Brancaccio, *Il mondo massonico*; per Palazzo Giustiniani, *Rivista massonica*; per Piazza del Gesù, *Era nuova*. — *Regolamento generale del Supremo Consiglio dei Sovrani grandi ispettori generali del 33° ed ultimo grado del rito scozzese antico de accettato della Libera Muratoria ital.*, Roma 1950.

E) M. e col Risorgimento italiano. Storie, riviste studi sul Risorgimento (v.), Pio IX (v.), Questione romana (v.). — C. Cipolla, *Un documento austriaco sui massoni e sui carbonari*, in *Rassegna nazionale*, 1885, p. 478-500. — D. Spadoni, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontificio all'indomani della restaurazione*, Roma 1904. — O. Ditto, *M., Carboneria ed altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano*, Torino-Roma 1905. — H. Gruber, *Mazzini, la M. e la rivoluzione mondiale*, trad. it., Roma 1908. — R. Soriga, *Settecento massonizzante e massonismo napoleonico nel primo Risorgimento italiano*, in *Boll. della soc. pav. di st. patria*, 1919, p. 23-86. — U. Bacci, *Il libro del massone italiano*, Roma 1922. — A. Simioni, *Le origini del Risorgimento politico dell'Italia meridionale*, Messina 1925. — A. Luzio, *La M. e il Risorgimento italiano*, 2 voll., Bologna 1925. — G. Leti, *Carboneria e M. nel Risorg. italiano*, Genova 1926 (in polemica col Luzio). — E. Lennhoff, *Histoire des sociétés politiques secrètes au XIX et au XX siècles*, Paris 1934. — E. Rota, *Le origini del Risorg.*, Milano 1938, passim. — A. Monti, *Il Risorgimento*, Milano 1943. — L. Granone, *La M. italiana ieri ed oggi*, Bari 1945. — D. Massé, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946. — A. C. Jemolo, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948. — M. Rosi, in *Diz. del Risorg. ital.*, I, p. 645-651. — D. Sessa, *La M. durante il Risorg. ital. nell'Italia meridion.*, I (Napoli 1951), per il periodo 1800-1860.

MASSORA (*o masora*): complesso di note critiche che, *tramandate* dagli antenati, furono messe in scritto dai giudei nei secc. VI–XI. I rabbini che vi lavorarono si chiamano **masoreti**; il testo ebraico arricchito di queste note, si denomina **masoretico**. Per merito della M., che a buon diritto si chiama dagli ebrei « siepe della Legge » (*siag letorah*), la Bibbia potè giungere a noi in un testo assai uniforme. L'opera dei masoreti, per quanto concerne il testo ebraico dell'A. Test., si ridusse a due generi di attività:

A) *Introduzione delle vocali*. Queste ancora mancavano al tempo di S. Girolamo (420). Pur non essendo indispensabili per l'interpretazione e la lettura del testo sacro, la rendono più facile. I primi tentativi risalgono al sec. VI d. C.; si moltiplicarono nei secc. VIII–IX.

Quattro sono i sistemi di puntuazione in uso, classificabili secondo due indirizzi: a) *puntuazione sopralineare*, diffusa nella scuola orientale o « babilonese »: i segni vocalici o diacritici stanno di prevalenza sopra la consonante. Il primo tentativo, assai semplice, usa segni affini a quelli del siriaco orientale o nestoriano, mentre il sistema successivo, molto più complesso, si sviluppò verso la fine del sec. VIII e all'inizio del IX; b) *puntuazione infralineare*: prevalgono i segni posti sotto le consonanti. All'inizio ebbe una forma assai simile a quella esistente nel cosiddetto Pentateuco samaritano e che, per esser diffusa in Palestina, fu denominata « palestinese ». Più tardi (fine sec. VIII e inizio sec. IX) i rabbini di Tiberiade coniarono un nuovo sistema che prevalse sugli altri e si conserva tuttora nelle stampe del testo sacro. Mentre i sistemi primitivi registrano la pronuncia tradizionale in maniera solo empirica, i masoreti di Tiberiade elaborarono un sistema completo, basato su una teoria grammaticale in cui si sente l'influsso dei grammatici arabi; furono incoraggiati in questa opera anche dalle tendenze dei Caraiti (v.) che consideravano il testo sacro come unica norma religiosa necessaria (al pari dei protestanti nel mondo cristiano);

B) *Apposizione di osservazioni critiche*. Queste costituiscono la M. piccola, la M. finale, la M. grande. *a*) La *M. piccola* si rinviene tra le colonne o ai margini laterali delle singole pagine dei codici. Risulta di note brevissime (come *qerê-ketib* = parole scritte in un modo ma da leggersi in un altro; scrittura piena o difettiva dei vocaboli, cioè con o senza le semivocali e con o senza le consonanti dette *matres lectionis*; indicazione che un vocabolo si riscontra nella Bibbia solo in quel luogo: l'*hapax legomenon* dei Greci); *b*) la *M. finale*, posta alla fine di ogni libro, contiene il numero esatto dei singoli versetti, delle lettere, delle sezioni e delle pericopi; indica con precisione il versetto che sta in mezzo al libro; elenca con acribia le note marginali e recensisce le lezioni varianti preferite da altri dottori; *c*) la *M. grande*, se non è racchiusa in pagine apposite, si dispone ai margini superiori ed inferiori (più tardi anche in quelli laterali)

delle singole pagine. Ampliando la M. piccola, enumera integralmente i singoli versetti in cui una parola od una forma si rinviene nella S. Scrittura.

Una famiglia che si distinse nella fissazione della M. è quella dei **ben Ascer** (« figli di Ascer »), di cui 5 generazioni successive si susseguirono dall'800 al 925 circa. Importante è il loro ms. dei Profeti, composto nel 895 dal quarto **Mosè ben Ascer**, che si conservò lungo tempo a Gerusalemme, poi al Cairo, dove serviva di modello, ed ora si custodisce nella sinagoga dei Sefardim ad Aleppo. Un altro celebre masoreta, contemporaneo e avversario del precedente, fu **Mosè ben David ben Naftali**, il cui testo è spesso citato nelle lezioni diverse dal testo di ben Ascer. Non si conosce un codice che conservi integralmente il testo di ben Naftali, poichè il ben Ascer, per intervento anche di Maimonide, ebbe il sopravvento sul suo avversario. Le note masoretiche ricordano pure, oltre il cosiddetto codice di **Hillel** (v.), composto, si diceva, circa il 600 e conservato per lungo tempo in Spagna, il codice di Gerusalemme che nel medioevo si trovava a Saragozza.

Nel decorso del tempo le note andarono sempre più aumentando. Una vera celebrità in materia fu nel sec. XVI **Elia Levita**. In quel tempo medesimo **Jacob ben Chayyim** raccolse e pubblicò (1524-25 a Venezia, con i tipi di Bomberg) il testo sacro con la relativa M., che divenne il *textus receptus* della Bibbia ebraica, riprodotto nelle successive edizioni bibliche. Dopo decenni di studi condotti sui masoreti più antichi da P. Kahle, il **Kittel** potè pubblicare (in fascicoli, 1930-1937) la prima edizione della Bibbia ebraica indipendente dal testo di ben Chayyim. — H. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, in *Rev. bibl.* 11 (1902) 556-563. — P. Kahle, *Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des A. T. und der Targums*, Leipzig 1913. — Id., *Masoreten des Westens*, Stuttgart 1927. — Alcuni esempi di M. in A. Ramirez, *Biblica* 10 (1929) 200-13, 11 (1930) 108-121. — Per le edizioni della M. oltre a quella di **ben Chayyim**, si può vedere quella di J. Leusden (per i tipi di Gios. Athia, Amsterdam 1661-67) e di **Ev-van der Hooght** (ivi 1705).

MASSOULIÉ (*Massouiller*) **Antonino**, O. P. (1632-1706), n. a Tolosa, m. a Roma, « virtutum et eruditionis laude plurimum emicuit » (Hurter).

Domenicano a Tolosa nel 1647, studiò a Bordeaux e riuscì profondo teologo e perfetto conoscitore delle lingue greca ed ebraica. Nonostante le varie mansioni di governo, potè scrivere alcune tra le migliori opere della scuola tomista francese. Insegnò in numerosi studi (Carcassona, Parigi, Avignone, Tolosa, ecc.). Fu maestro dei novizi a Parigi dal 1664 al 1669, priore a Tolosa (1678) e a Parigi (1684), provinciale della provincia tolosana (1679-83), visitatore per i conventi dell'Alsazia (1687); in questo stesso anno venne chiamato a Roma quale socio del generale. Stimatissimo da quattro Papi, fece parte di numerose Congregazioni e fu apprezzato consultore nelle celebri controversie del suo tempo sui **Riti Cinesi** (v.), sull'« amore puro », sul **Quietismo** (v.), ecc. Fu teologo Casanatense (1702) e, da ultimo, vicario generale dell'Ordine.

Le sue opere più notevoli sono: *Divus Thomas sui interpres*, 2 voll. (1°, *de divina motione et libertate creata*; 2°, *de divina motione in ordine supernaturali seu de divinis auxiliis*), Roma 1692; *Méditations de St. Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative et unitive*, Tolosa 1678 (tradotto spesso in italiano); *Traité de la véritable oraison*, contro i quietisti, Parigi 1699; *Traité de l'amour de Dieu*, ivi 1703 (tradotto spesso in italiano). Per gli altri scritti minori, v. **Coulon**. — **Quetif Echard**, *Scriptores O. P.*, II, 769-70, 827-29. — R. Coulon, *Scriptores O.P.*, III, 74-79. — **Hurter**, *Nomenclator*, IV (1910) col. 663-65. — A. Mortier, *Hist. des Maîtres génér. de l'O. de Fr. Pr.*, VII (Paris 1914) 258 ss. — A. Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae...*, Graz 1924, p. 113, 183. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 2784.

MASSOW (*von*) **Giulia** (1825-1901), n. *von Behr* a Pinnow (Pomerania), sposata al *con. M.* nel 1852, si dedicò costantemente ad opere di devozione. Profondamente religiosa, ebbe come scopo della vita il ritorno dei cristiani alla fede, di cui si curò con iniziative varie come « La lega dei Salmi » (1862) per la preghiera e la pace tra i cristiani, e la lega detta « Ut omnes unum » (1878). Dio premiò tanto zelo e rettitudine: nel 1885 a Mariascheim (Boemia) la M. abiurò il protestantesimo, entrando nella Chiesa cattolica, nella quale morì a Dresda. Lasciò scritti vari e molti libri di devozione.

MASSUCCO Claudio Antonio (1811-1881), genovese, della Congregazione della Missione, nella quale fu ordinato sacerdote il 9 giugno 1838. Si dedicò quasi esclusivamente alle missioni per il popolo. Dal 1849 la Toscana divenne il suo campo d'azione. Vi introdusse le prime conferenze di S. Vincenzo (Livorno, Pisa, Firenze), istituì le Dame della carità, l'Associazione di mutua assistenza tra gli operai di Firenze, svolse varie attività per l'istruzione e l'aiuto agli operai. Curò anche organizzazioni dei sacerdoti, specialmente dei giovani (« Pia Unione dei giovani preti ») per la preparazione dei piccoli alla prima Comunione. Scrisse opere ascetiche, come le *Meditazioni cristiane* che nel 1867 dedicò ai seminaristi di Tivoli (molte edizioni). Morì a Firenze. — *Il Sig. C.A.M.*, in *Annali della Missione* 41 (1934) 584-593.

MASSUET Renato, O.S.B. maurino (1665-1716), n. a St. Ouen de Mancelles (dioc. di Evreux), entrò nel convento maurino di Nostra Signora in Lire e professò nel 1682. Ben presto fu incaricato dell'insegnamento della filosofia e della teologia in vari collegi dell'Ordine, finchè nel 1703 fu eletto professore di teologia a Parigi in St. Germain des Prés. Suo principale merito è la magnifica edizione delle opere di S. Ireneo (Paris 1710, in fol.; Venezia 1734, 2 voll.; PG 7), dove, contro l'ediz. difettosa e tendenziosa di Giov. Ern. Grabe (Oxford 1702), fornisce il testo genuino e, con le dotte note e dissertazioni, tutto quanto la scienza del tempo poteva conferire alla comprensione del grande padre della Chiesa. Curò l'edizione (Par. 1710 in f.) del V vol. (dal 1067 al 1116) degli *Annales* O.S.B. lasciato inedito dal **Mabillon** (v.) e difese l'edizione maurina di S. Agostino (*Lettre d'un ecclésiastique*, Osnabruck 1699). — **Hurter**, IV³, col. 827-29. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 279 s.

MASTELLONI Andrea, al secolo *Giacinto*, carmelitano (1642-1722), n. a Napoli (il padre Andrea era console dei mercanti). Entrò nel 1657 nel con-

vento carmelitano riformato di Santa Maria della vita in Napoli. Dottore in filosofia e teologia nel 1666, ebbe la carica di provinciale e altre cariche nell'Ordine. Partecipò ai capitoli generali di Roma del 1680, 1686, 1692, 1698, 1710. Fu anche membro dell'Accademia degli Incolti di Montalto col nome di *Partenofilo*, che scelse per il suo amore alla Vergine. Delle sue opere pubblicate meritano menzione: *La prima Chiesa dedicata a S. Maria Maddalena de' Pazzi ...* con *la vita della ven. Madre Suor Paola Maria Antinori*, Napoli 1675; *Il presepio architettato in nove ragionamenti istorico-morali*, ivi 1689; *Orazione funebre per la morte della serenissima regina delle Spagne, Maria Ludovica Borbone*, ivi 1690; *Due centurie di miracoli e favori fatti dalla B. Vergine ai suoi devoti*, ivi 1709-1715. — Suo fratello Giovanni fu vescovo di Viesti. — Ughelli, VII, 872. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, I, col. 1681.

MASTENA Teresa, in religione madre *Maria Pia* (1881-1951), n. a Bovolone (Verona), m. a Roma, fondatrice e prima superiora generale dell'istituto delle *religiose del Santo Volto*. Nel 1927 a San Fior aveva dato inizio all'istituto, il cui fine specifico è d'attendere alle cure ambulatorie gratuite per i poveri, alle case di cura, all'assistenza degli infermi a domicilio, agli asili infantili nei luoghi abbandonati, a scuole catechistiche, ricreatori, laboratori, e di aiutare le vocazioni dei giovanetti poveri e bisognosi alla vita sacerdotale e missionaria con scuole e laboratori « pro vocazioni ecclesiastiche » (in tale opera ebbe la gioia di portare al sacerdozio 25 giovanetti). Carattere mite e forte, superò con fermezza le non lievi prove che avevano accompagnato la fondazione (estesa oggi in 8 diocesi con 14 case), sostenuta dal vescovo di Vittorio Veneto, Eugenio Beccegato, che l'istituto considera come fondatore.

MASTRI. v. Mastrio.

MASTRILLI Marcello Francesco, S. J. (1603-1637), n. a Napoli, m. a Nagasaki (Giappone). In una festa data alla corte di Napoli l'11 dicembre 1633 per celebrare « regiis plane honoribus ... conceptae Virginis memoriam », si erano eretti quattro altari sulla loggia del cortile grande della reggia. Finita la festa, M. che vi aveva partecipato come nobile, essendo figlio del conte di S. Marzano e di donna Beatrice Caracciolo e imparentato coi Brancaccio, fu colpito alla testa da un martello sfuggito a uno degli apparatori. Dopo 21 giorni di disperata attesa, un'apparizione di S. Francesco Saverio, a cui il M. ripetè il voto di recarsi missionario nelle Indie e di chiedere la grazia del martirio, lo guarì improvvisamente (3. I. 1634). L'anno seguente il M. partì per il Giappone.

Quivi dal 1625 s'era scatenata la persecuzione contro i cristiani, aggravata dai contrasti tra i diversi Ordini religiosi (entrati in Giappone, accanto ai Gesuiti, per concessione di Urbano VIII del 1633). Rincrudì nel 1632 colla successione al trono di Yemitsi. L'entusiasmo dei giovani Gesuiti aveva trovato nell'apostasia del provinciale Cristoforo Ferreira uno stimolo di maggiore zelo e di espiazione. Tra questi giovani è M. che aveva, ancor prima del miracolo, chiesto al generale di lavorare in quella missione. Fu catturato allo sbarco e subito ucciso.

Dall'episodio della sua guarigione ha origine la « novena della grazia » ancor oggi solennemente celebrata a Napoli dal 4 al 12 marzo. — Pastor *Storia dei Papi*, XIII, 782 s.-P. X. Poupard, *La vie merveilleuse du vén. M. M. ..., suivie d'une notice sur la chute, la pénitence et le martyre de Cristophe Ferreira*, Paris-Lille 1902. — F. S. Gorfredo, *Vita del ven. p. M.F.M...*, Napoli 1910. — *Le gesta gloriose di un eroe nel Giappone*, in *Civ. Catt.* serie XVIII, vol. IX, p. 710-719. — Tacchi Venturi, *Le gesta gloriose d'un eroe nel Giappone*, ivi, 1911-II, p. 309-325. — V. M. Dente, *Il centenario d'un famoso miracolo*, ivi 1933-IV, p. 476-491.

Della stessa famiglia son noti altri otto Gesuiti tra il 1566 e il 1616 (v. il cit. Poupard), tra cui **Gregorio Muzio**, predicatore, autore di diversi scritti in italiano e in latino.

MASTRIO Bartolomeo, O.F.M. conv (1602-1673), n. e m. a Meldola (Forlì), filosofo e teologo « princeps scotistarum ». Preso l'abito a Cesena (26-XI-1617), compì gli studi di filosofia e teologia a Bologna (non trascurando le lettere, nelle quali si provò con un poema in onore di S. Bonaventura), indi (1623-25) a Napoli (dove fu conquistato alle idee del teologo scotista Giuseppe di Trapani), e infine (1625-28) al collegio S. Bonaventura di Roma, ove conseguì il dottorato. Insegnò a Cesena, a Perugia, Padova, attendendo anche alla predicazione in cui eccelleva. Fu provinciale di Bologna (1647-50) e più tardi commissario generale per l'Italia e isole adiacenti in assenza del generale (1662). Eppure non dimise mai lo studio e il lavoro di redazione delle sue opere. Con Bonav. Belluti (v.) di Catania († 18-V-1676), cui fin dal suo soggiorno a Roma s'era stretto coi vincoli di amicizia e di feconda collaborazione, preparò un corso completo di filosofia secondo la mente di Scoto: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (Venezia 1678, 1688) in 5 voll., che erano già apparsi separatamente, sotto il nome di *Disputationes* sulle opere di Aristotile: *In libros physicorum* (Ven. 1637). *In libros Arist. de generatione et corruptione* (ivi 1640), *In libros de coelo et mundo* (ivi 1640), *In libr. de anima* (ivi 1643), *In organum Arist.* (ivi 1646[3]), *In XII libr. Metaphysicae* (ivi 1646-47, 2 voll., terminati e pubblicati dal solo M., poichè il Belluti era stato richiamato in Sicilia). I due amici dovettero difendere la loro opera monumentale contro le critiche che essa aveva suscitate anche tra gli scotisti (Aless. Rossi di Lugo, mons. Pavazzi vescovo di Ferrara, p. Pontelongo di Faenza, Giov. Ponzio professore al Collegio Rom., Matteo Ferchi, al quale indirizzarono: *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a querelis Ferchianis*, Ferrara 1650).

Il M. da solo condusse a termine un corso di teologia secondo la mente di Scoto sotto forma di *Disputationes theologicae in quattuor libros Sentent. ad mentem Scoti* (Ven. 1675), in 4 voll. già apparsi separatamente dal 1655 al 1661, e una *Theologia moralis* secondo la mente di S. Bonaventura e di Scoto (Ven. 1671). Non tutto nell'opera del M. è ben detto e non sempre la sua interpretazione di Scoto, ancora mal conosciuto in quel tempo, è corretta (in particolare, si può discutere se Scoto nella dottrina della predestinazione sia, come credettero il Trapani e il M., fautore di quella teoria dei « decreti concomitanti » che si volle proporre come intermediaria tra il molinismo e il bañezianismo). Ma è certo che il M. fu il massimo scotista e uno dei massimi teologi del sec. XVII. —

G. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francesc. conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modena 1693. — P. Minges, *Duns Skotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen*, in *Franziskan. Studien* 7 (1920) 14-29. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 20 s. — E. Longpré in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 281 s. — B. Crowley, *The life and works of M. Barth.*, in *Francisc. Studies* 8 (1948) 97-152. — O. Becker, *Die Gnadenlehre des Duns Skotus nach den theolog. Disputationem des Barth. M.*, Oberlahnstein 1949.

Un suo antenato, il B. **Andrea Mastri** da Meldola († 1455) dei Minori conv. si era distinto nella santità; cf. A. Pasini in *Miscell. francesc.* 48 (1948) 345-57.

MASTROFINI Marco (1768-1845), n. a Monte Compatri (Roma), m. a Roma, sacerdote, insegnò lettere, filosofia e matematica a Frascati. Legò il suo nome a molteplici opere di filologia, di astronomia, di filosofia e di teologia, tra cui: *L'anima umana e i suoi stati* (Roma 1842, 2 voll.); *Metaphysica sublimior de Deo uno et trino* (Roma 1816), dove pretende dimostrare col solo lume della ragione (tre prove razionali, esposte nei libri 3°-5°) il mistero trinitario e promette di fornire, in altro volume (che non fu pubblicato) prove *a priori* dell'esistenza di Dio e la dimostrazione razionale del mistero eucaristico. Naturalmente il suo infelice tentativo, destinato fatalmente a fallire, suscitò parecchie critiche (cf. Franzelin, *De Deo trino*, th. XVIII, Roma 1873, p. 281 ss; M. B. Olivieri, *Saggio critico*, Roma 1821). Più noto è il suo saggio *Sulle usure*, in tre libri (Roma 1831, Montecassino 1844¹) ove sostiene che un congruo interesse per i Prestiti (v.) sia lecito per se stesso e le condanne della Chiesa nel passato si riferiscono *soltanto* alle esagerazioni dell'interesse chiamate oggi Usura (v.). — S. Ciuffa, *M. M., sue opere edite ed inedite e suoi contraddittori*, Roma 1875. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1188. — Enc. It., XXII, 543. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 282. — P. d'Uffizi, *La dottrina dell'usura nell'abate M. M.*, Roma 1943.

MASTROPASQUA Filippo, redentorista (1835-1890), n. a Molfetta, m. a Napoli. Insegnò filosofia nello studentato della sua congregazione a Napoli, non ultimo rappresentante della rinascita neoscolastica tomista, a cui Leone XIII aveva dato impulso. Lasciò tra l'altro: *Leone XIII e l'Aquinate*, Bari 1880; *Entità degli accidenti*, Napoli 1882; *Intellectus et sensus in actu sunt intellectum et sensatum in actu, ossia della natura dell'umana cognizione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ivi 1883; *Contro una falsa dottrina di parecchi moderni tomisti sulla sostanza particolare corporea*, ivi 1883; *Della cognizione sensitiva secondo il verace e sincero concetto di S. Tommaso d'Aquino*, ivi 1884. — G. Comoldo, in *Civ. Catt.* serie XI, vol. IX, p. 457-465. — M. de Meulemeester, *Bibliographie des écrivains rédemptoristes*, II (Lovanio 1935) 271. — S. Schiavone, *Bibliografia dei Redentoristi napoletani*, Pagani 1938, p. 195.

MASTURBAZIONE. v. Polluzione; Lussuria III B c.

MAS'UD di Tur-Abdin. v. Mash'ud di T. A.

MATATIA. v. Maccabei.

MATELDA. v. Matilde.

MATELICA. v. Fabriano e M.

MATER Ecclesia. v. Maternità.

MATERA. v. Acerenza e M.

MATERIA e FORMA (Filosofia). Che ogni essere finito, corporeo o incorporeo, sia composto di « essenza » ed « esistenza », si spiega sotto Ontologia (v.). Che questa « essenza », nell'essere *finito corporeo*, risulti essa stessa composta di M. e F., è tesi centrale della Cosmologia (v.) classica platonica aristotelica scolastica, che si definisce appunto come **ilemorfismo** (da ὕλη = materia, e μορφή = forma).

A) **Prova.** Come ogni teorema della Metafisica (v.), anche il teorema ilemorfico si introduce per « spiegare » l'esperienza. Ora, le esperienze più originarie a spiegar le quali si ha da postulare la composizione di M. e F. ci sembrano: *1*) la molteplicità degli esseri finiti della stessa « specie » (individui): « via » cara alla tradizione platonica; *2*) il divenire sostanziale: « via » cara alla tradizione aristotelica. Le due esperienze, del resto, possono unificarsi, poichè si implicano: infatti il divenire è la diversità dell'uno, come la molteplicità; il divenire e l'uno di diversi, come il molteplice.

Il divenire si può descrivere in termini di molteplicità come molteplicità « successiva », ma non si vede come la molteplicità si possa descrivere in termini di divenire; dal che appare che, a nostro giudizio, l'esperienza della molteplicità è più primitiva di quella del divenire. Ad ogni modo, queste due esperienze sono soltanto « vie diverse » (diversi punti di partenza per l'applicazione degli stessi principii logici), che sboccano allo *stesso risultato* (come diverse sono le vie per la fondazione dei concetti di essenza ed esistenza, atto e potenza [v. Ontologia], Sostanza e accidenti [v.], Dio [v. Teodicea]).

Va avvertito subito che la prova funziona soltanto a patto che già sia debitamente acquisito il concetto di essenza (v. Ontologia). Sostanza (v.), o specie. Ciò supposto, la « via » della molteplicità così si snoda:

a) *Dato.* È esperienza delle più primitive, universali ed ovvie che esistono *molti* (due o più) *individui di una stessa specie*, molti campioni che incarnano uno stesso tipo di sostanza (una stessa idea creativa), molti esemplari di una stessa « essenza ». Il che, tenendo conto del concetto di « essenza » elaborato sotto Ontologia (v.), significa: esistono molti esseri che, per tutto quello che sono, si differenziano *nello stesso modo* (per la loro « essenza », principio di dissomiglianza) da altri esseri o gruppi di esseri. Ad es., esistono molti cavalli C_1, C_2, C_3 . . ., che per tutto quello che sono, come cavalli, si differenziano nello stesso modo dalle rose R_1, R_2, R_3 . . .: la « stessa essenza » di cavallo, di rosa, . . . è « rappresentata » o « realizzata » o « partecipata » (individualizzata) in molti esseri.

b) *Problema.* Questo dato offre a tutta prima una contraddizione e quindi costituisce problema. Infatti C_1, C_2, C_3 . . ., per tutto quello che sono, sono identici tra loro, e insieme, per tutto quello che sono, sono diversi tra loro: come essenza di cavallo (come C), sono una rigorosa identità e C_1 non è nè più nè meno cavallo di C_2, C_3 . . ., mentre, come individui (come C_1, C_2, C_3 . . .), sono tra loro irriducibilmente distinti e ciascuno assolutamente unico nell'universo.

Ora, com'è possibile che C_1 sia insieme total-

mente identico e totalmente diverso da C_2, C_3 . . .? com'è possibile che uno stesso individuo presenti insieme una totale identità e una totale diversità rispetto agli altri individui della stessa specie? Si deve togliere questa contraddizione che, se persistesse, renderebbe impensabile, nullo il dato. Che, invece, consta.

e) *Inferenza*. Per sanare la cennata contraddizione, evidentemente occorre inferire che un'essenza la quale, pur essendo sempre la stessa, si trovi moltiplicata in individui diversi, *non può essere una realtà semplice* costituita da un solo elemento (se così fosse, tale elemento dovrebbe patire insieme due attributi contraddittorii: totale identità e totale diversità, il che è impossibile), ma *deve essere composta da (almeno) due elementi realmente distinti*, uno dei quali renda conto della identità e l'altro renda conto della diversità.

Si badi con cura che tali elementi sono diversi da quelli altrove fondati con ragionamento analogo e battezzati *essenza-esistenza* (v. Ontologia). Questi ultimi furono introdotti per spiegare una ben diversa esperienza: la molteplicità degli esseri *come esseri*, cioè il fatto che l'*essere* si trova moltiplicato (analogicamente) in molti enti (« discende nei suoi inferiori »). In altre parole, essenza ed esistenza spiegano perchè un cavallo, una rosa, un angelo . . . come *essere* siano totalmente simili e insieme totalmente dissimili tra loro. Ora, invece, si ha da spiegare non già come possano esistere un cavallo e anche una rosa, ma come possano esistere *molti* cavalli (o *molte* rose . . .), che, come cavalli (o come rose), sono totalmente simili e insieme totalmente dissimili tra loro, cioè come possano esistere *molti individui che realizzano la stessa essenza*. A spiegare questa esperienza fa d'uopo inferire che la essenza di cavallo (o di rosa . . .) risulti essa stessa composta di due elementi.

Chiamiamoli, per semplice definizione nominale, *Materia prima*, principio di dissomiglianza, di alterità, di molteplicità, di individualità, di limitazione, e *Forma sostanziale*, principio di somiglianza, di identità, di unità, di universalità, di perfezione. Il loro abbracciamento costituisce l'essenza dell'individuo, per cui l'individuo è assolutamente unico originale e insieme fratello di tutti gli individui della stessa specie.

E ogni ente moltiplicato nella stessa specie e, pertanto, la cui essenza sia composta di M. e F., sia detto *corpo* (v. questa voce).

A questo stesso risultato si può giungere per altra via, partendo dall'esperienza (già elaborata da una mediazione) del *divenire sostanziale*. La quale prova, prescindendo dalla difficoltà di stabilire lo stesso dato di divenire « sostanziale », sembra scattare anche più facilmente della prova tratta dalla molteplicità. È difatti è la preferita, dopo Aristotile, in tutti i trattati di cosmologia. Qui si omette per lasciarla alla diligenza del lettore.

B) **Corollari deduttivi.** Dalla stessa dimostrazione risulta quanto segue.

a) Questi elementi, M. e F., non sono *entia quae* o realtà fisiche che esistono per se stesse e in se stesse, ma *entia quibus*, cioè « componenti metafisici » *per i quali* può esistere l'ente fisico finito moltiplicabile nella stessa specie.

b) Essi sono *realmente distinti* tra loro (e quindi la loro composizione è reale), poichè, se fossero identici, sarebbero un solo elemento; con che, come fu spiegato sopra, non si toglierebbe la contraddizione rilevata.

c) La M., la quale, venendo « determinata » dalla F., rende possibile la molteplicità degli individui nella stessa specie (cioè permette alla F. di incarnarsi in molti esemplari), ben merita la qualifica di *principio di individuazione*. Al qual proposito si noti: *1*) Alla domanda: « *Come si manifesta* l'individuo? », si risponde indicando le « note individuanti » (« forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen; haec ea sunt septem quae non habet unus et alter », insegnava felicemente il barbarolatino delle scuole); le quali, peraltro, sono soltanto la fenomenologia « manifestativa » dell'individualità, ma non ne sono affatto il principio « costitutivo ». *2*) Alla domanda: *Qual'è la causa efficiente* dell'individuo che produce la molteplicità degli enti della stessa specie? », si risponde indicando il principio efficiente estrinseco, che in definitiva sarà Dio (e difatti la molteplicità è una via per salire a Dio). *3*) Alla domanda: « *Qual'è quella realtà che si distingue* da tutte le altre della stessa specie? », si risponde che tutto l'individuo, come *ens quod*, per tutto se stesso, in quanto *questo*, cioè per la sua *haecceitas* o in quanto composto di *questa* M. e di *questa* F., si distingue da ogni altro. *4*) Ma alla domanda: « A quale patto è possibile che una realtà sia *questa*, distinta da tutte le altre della stessa specie o, che è lo stesso, *qual'è la radice che rende possibile la molteplicità numerica degli individui* di stessa essenza? », si risponde assegnando la M., che, per quanto fu detto, è il principio di individuazione.

Senonchè non già la M. come tale potrà individualizzare la F. e costituire il principio adeguato di individuazione, poichè la M. è ingrediente comune di tutti gli enti corporei (molteplici nella stessa specie). Sicchè la F. non sarà individualizzata per il fatto che viene ricevuta nella M., ma piuttosto per il fatto che viene ricevuta in *questa M.*: « non enim individuatur F. per hoc quod recipitur in M., nisi quatenus recipitur in *hac* M. vel *illa* distincta et determinata » (*signata*, suol dire S. Tommaso). Ora la M. diventa *questa* M. solo per l'accidente della quantità: « M. efficitur *haec* et *signata* secundum quod est sub dimensionibus » (S. Tommaso, *In libr. Boethii De Trinitate* q. 4, a. 2). Dunque, il principio completo di individuazione sarà *materia signata quantitate*.

Che la F. dell'individuo diventi *questa F.* individua dipende da *questa M.* in cui è ricevuta; che la M. diventi *questa M.* dipende dalla quantità, ovviamente da *questa quantità* determinata. Ora, donde la quantità stessa ha di essere *questa?* la sua « questità » dimensionata non è forse effetto e segno dell'individuazione già avvenuta? Sono problemi che oltrepassano i limiti della nostra compilazione, ma esercitarono l'acume dei dottori scolastici. Che la *materia signata* sia il principio di individuazione difficilmente si potrà negare da coloro che accettano la fondazione fatta sopra dei concetti di M. e F.; difatti è generalmente ammesso tra i tomisti I quali, per altro, « in hac conclusione explicanda satis variant » (Giov. di S. Tommaso, *Philos. nat.* II, q. 9, a. 4); ad es., per il Gaetano, la M. resta « signata » (e quindi diviene principio di individuazione) non già da una « attuale » quantità effettivamente dimensionante, come vuole il Ferrarese, bensì soltanto dal suo « ordine intrinseco alla quantità ». Le due posizioni del Gaetano e del Ferrarese,

non sembrano incompatibili e si possono conciliare nel pensiero di S. Tommaso. v. A. Gazzana, *La « materia signata » di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese*, in *Gregor.* 24 (1943) 78-85. — A. Maier, *Das Problem der « quantitas materiae » in der Scholastik*, ivi 27 (1946) 89-109. — A. Bonamino, *De las partes en la substancia material ante y despues de la cantidad*, in *Sapientia* 5 (1950) 67-73. — L. Revault, *Propositions philos. L'individualisation de la matière*. Moulin 1947. — G. Chiavacci, *L'individuazione* (dell'io), in *Giorn. crit. della filos. ital.* 29 (1950) 406-26. — J. Bobik, *La doctrine de S. Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, in *Rev. philos. de Louvain* 51 (1953) 5-41.

Scoto e Suarez posero la radice della moltiplicabilità numerica nella *finitezza* dell'essere. Esatto, ma insufficiente: affinchè possano esistere *due esseri* è necessario che nè l'uno nè l'altro sia infinito, ma per spiegare come possano esistere *due individui* della stessa specie bisogna porre una ragione più particolare.

Ora, per Scoto il principio di individ. è *haecceitas* (la « questità »), realtà (« formalità ») che è distinta di « distinzione formale » dalla sostanza, e dà alla sostanza il suo essere « questa », individua. In verità, non conosciamo tale « distinzione formale » scotistica. Se è una distinzione *logica*, allora, coincidendo realmente l'*haecceitas* con la sostanza, si verrebbe a dire che l'individuo si individualizza per tutto se stesso (il che è vero, ma non spiega ancora a qual patto la F. universale possa divenire « questa F. » e dare origine all'individuo: in termini scolastici, si assegnerebbe il « principio costitutivo prossimo » dell'individuo, non già il suo « principio radicale », che qui si ricerca). Se è poi una distinzione *reale*, allora si viene ad ammettere che l'individuo è una « somma » di *haecceitas* e di sostanza universale, concependosi quest'ultima quale realtà sussistente come universale (il che è realismo esagerato platonico).

Suarez pone il principio d'indiv. nei principii intrinseci costitutivi della realtà; che poi la realtà sia individua (tale e non altra) si deve alla causa efficiente e quindi a Dio. Il che è esatto, ma elude il problema: qual'è il principio radicale che rende possibile la molteplicità numerica?

Crediamo che ormai il lettore possa da solo valutare le altre soluzioni date al nostro problema. Cf. A. F. de Vos, *L'aristotélisme de Suarez et sa théorie de l'individuation*, in *Actas* del *Congreso internac. de filos.*, III (Barcellona 1948) 505-14. — Sulla M. in Suarez, relazioni in *Actas del IV centenario* della nascita di Suarez, I (Madrid 1949) 293 ss, 341 ss, 364 ss. — Altra bibl. sotto Individuazione.

d) Se, *per tutto quello che è*, un cavallo, una rosa..., come cavallo, come rosa..., è identico a tutti i cavalli, a tutte le rose..., si deve dire che la F. sostanziale del cavallo, della rosa... (che è appunto il principio della detta identità) è unica nel cavallo, nella rosa... *L'unicità della F. sostanziale* assicura l'unità sostanziale « per se » dell'individuo, che è appunto l'« indivisum in se (et distinctum a quolibet alio) in genere substantiae».

Questa solenne tesi della metafisica classica, corollario della generale teoria ilemorfica, nel caso tipico, particolarmente interessante, dell'uomo, è fondata anche su un'altra esperienza comune (base di tutta la antropologia filosofica): « *Idem est* qui percipit se intelligere et sentire » et vivere et esse...: io so [sento, esperimento] che è la stessa realtà, lo stesso io, che compie tutte le operazioni umane, sia intellettive, che sensitive e vegetative... (Beninteso, a questo punto, avvertito che tali operazioni sono *specificamente distinte* tra loro, e tenendo fermo, per quanto s'è detto, che esse non possono far capo ad altrettante FF. sostanziali specificamente distinte, bensì a una sola F., bisognerà inferire che esse fanno capo almeno ad altrettante Facoltà [v.] o potenze realmente e specificamente distinte tra loro, ma radicate nella stessa unica F. sostanziale, che è l'anima umana).

Il problema dell'unicità o pluralità della F. sostanziale, discusso dapprima a proposito dell'unicità o pluralità dell'Anima umana (v.), suscitò celebri contrasti.

La dottrina pluralista medievale non sembra appoggiarsi, come si è creduto, all'autorità di S. Agostino (tale è il risultato dello studio di G. Théry, *L'augustinisme* sotto cit.), ma deriva piuttosto dall'influenza di Avicebron (ibn Gebirol) introdotto nel mondo latino da Gundisalvi (ciò ha dimostrato M. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas v. A. zu Avencebrol*, in « Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, III-3, Münster i. W. 1900, p. 1-32). Zavalloni (v. sotto), a torto, ci pare, diminuisce di molto l'influenza di Avicebron e accresce quella di Avicenna. Considera lo stesso Aristotile (per la maniera spesso ambigua con cui descrive il divenire del mondo fisico e sopratutto per la sua dottrina dell'intelletto) come precursore dei pluralisti medievali (che di fatto si avvalgono della sua autorità). E ripresenta S. Agostino come il lontano ispiratore del pluralismo. Ma tra i primi filosofi e teologi scolastici non si invocano testi di S. Agostino tra gli argomenti della pluralità (il cancelliere Filippo trova un'esitanza in S. Agostino, ma non cita alcun passo agostiniano pluralista). Che anzi, già prima della *Somma* di Alessandro di Hales, Ugo di S. Caro, Guglielmo de la Rochelle, l'autore del trattato contenuto nel cod. Paris B. N. lat. 3804 A, fol. 118v-1, Riccardo Fishacre... citano testi di S. Agostino, o creduti di S. Agostino (*Liber de eccles. dogmatibus* di Gennadio, c. 15, Pl 42, 1216; *De spiritu et anima*) per sostenere l'unità della F. sostanziale nell'uomo (anima).

Si ripete generalmente (anche da Zavalloni) che prima di S. Tommaso il pluralismo aveva tutti i favori, ma la lettura dei testi ci dà l'impressione del contrario: se Stef. Laugton, Prepositino, Guglielmo d'Auxerre... tacciono sulla questione, già prima del 1230 si nota, almeno a Parigi, una reazione unanime contro la dottrina pluralista presso i maestri secolari (Guglielmo d'Auvergne, Filippo il cancelliere), i domenicani (Rolando di Cremona, Ugo di S. Caro, S. Alberto M.), i francescani (Giov. de la Rochelle, *Somma* di Aless. di Hales), anche se la tesi dell'unità non ha presso di loro il fondamento, l'ampiezza e tutto il significato che ha presso S. Tommaso. Cf. O. Lottin, *La pluralité* sotto cit., p. 466. È ben vero che la larga discussione degli argomenti pluralistici fatta dai partigiani dell'unità lascia l'impressione che il pluralismo fosse un errore diffuso e presente, ma, all'infuori di Avicebron e di pochi altri indizi, non sapremmo individuarne i sostenitori (Riccardo Fishacre a Oxford non si pronuncia); da certi argomenti (ad es., da quello tratto dall'estasi) possiamo dedurre che la questione era discussa anche presso i teologi.

Con S. Tommaso e ai tempi di S. Tommaso la tesi unicistica, già conquistata, trova soltanto una migliore dimostrazione sistematica, solidale con tutta la dottrina antropologica e cosmologica, sopratutto s'allarga a *tutte le sostanze* corporee, mentre anteriormente era discussa soltanto a proposito dell'unicità o triplicità dell'anima umana

La tesi unicistica del tomismo lascia esitante Goffredo di Fontaines, è combattuta da Enrico di Gand, che pone nell'uomo due forme sostanziali (l'anima sensitiva emergente dalle virtualità della M., e l'a-

nima intellettiva creata da Dio), soprattutto dai numerosi partigiani del pluralismo (tra cui spiccano Rugg. Marston, P. Giov. Olivi, Riccardo da Mediavilla). Il pluralismo parve trionfare. La principale dottrina tomistica incriminata a Oxford è appunto l'unicità della forma sostanziale in ogni individuo, condannata da Rob. Kilwardby come pericolosa e da Giov. Peckham come eretica. (Beninteso, i due prelati non avevano giurisdizione fuori della loro archidiocesi di Canterbury). In realtà, quella tesi è più strutturale e inviolabile nel sistema filosofico classico cristiano che non appaia superficialmente; e la sua negazione trascinerebbe nella rovina tutto l'edificio. È ben fece S. Pio X a porla tra le 24 tesi tomistiche come « norma sicura » del filosofare – M. DE WULF, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines* (in « Philosophes belges », I), Louvain 1901. Nell'introduz (p. 10-82) è tracciata l'evoluzione seguita nel sec. XIII dalla dottrina della pluralità delle FF. sostanziali. — G. THERY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*, in *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Torino 1931, p. 140-200. — R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, testi inediti (*De gradu formarum* di Riccardo da Med., la *Quaestio utrum sola anima rationalis sit forma substantialis in homine* attribuita dall'editore allo stesso Riccardo, frammento del *Quodl. II* di Rugg. Marston, estratto delle *Quaestiones de anima* di Matteo di Acquasparta) e studio critico, Lovanio 1951. — D. A. CALLUS, *Two early Oxford masters on the problem of plurality of forms. Adam of Buchfield. Richard Rufus of Cornwal*, in *Rev. philos. de Louvain* 42 (1939) 411-45. — R. MARTIN, *La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221-12-18)*, in *Rév. neoscol. de philos* 22 (1920) 107-112. — O. LOTTIN, *La pluralité des formes substantielles avant S. Thomas d'Aq. Quelques documents nouveaux*, in *Rev. néoscol. de philos.* 34 (1932) 449-67. — G. MEERSSEMANN, *Die Einheit der menschl Seele nach Albertus M.*, in *Divus Thomas* (Frib.) 10 (1932) 223-25.

c) Se « quaecumque numero multa sunt, materiam habent » (Aristotele, *Metaf.* XI, 8), e, d'altronde, risulti che esistono *molte* realtà *spirituali* (angeli, anime separate) che, come spirituali, escludono da sè la M., come esse sono individualizzate e quindi distinte tra loro?

Per la individuazione delle anime umane separate dal corpo. v. VITA FUTURA.

Circa gli ANGELI (v.) il filosofo è privo di quelle esperienze che gli consentono di inferire la natura di essi: a proposito degli angeli non ha esperienza nè di molteplicità numerica nella stessa specie, nè di mutazione sostanziale, e pertanto non può nè attribuire nè negare ad essi quella individuazione per *M. signata* che vige nel mondo dei corpi. Ma, alleandosi al teologo, sa dal teologo che *molti* angeli esistono come « *puri spiriti* », privi di M. (almeno di quella M. che costituisce i corpi del cosmos: infatti si ha ragione di credere che nelle fonti rilevate la «spiritualità» degli angeli non abbia tutto il significato che quella categoria ha presso i metafisici, ma significhi soltanto che gli angeli sono «diversi dai corpi mondani » e dalle qualità corporee). Questo dato rivelato è una specie di esperienza indiretta che consente al filosofo di operare un'inferenza. Ebbene, posto che gli angeli siano puri spiriti (cioè che la loro « essenza » escluda la composizione di M.-F.), si dovrà concludere che, mancando di M., non sono *molti individui della stessa essenza* o specie. Peraltro, come realtà finite, anch'essi sono composti almeno di essenza-esistenza, dove l'essenza è principio di alterità, di diversità, di molteplicità. E dunque per le sostanze spirituali il principio di indiv. sarà la stessa essenza. Ciò è come dire che ogni spirito costituisce una specie a sè, di un unico esemplare, un'essenza assolutamente originale e irripetibile.

S. Tommaso non arretra davanti a questa conclusione, che, grazie alla composizione di essenza-esistenza (e potenza-atto), ammessa per tutte le sostanze finite, spiegava signorilmente la molteplicità e insieme la finitezza e la mutabilità degli angeli. Ma si comprende come quei filosofi e teologi, i quali o non avevano ancora raggiunta o credevano di dover negare la detta composizione di essenza-esistenza, non possedevano altro modo di spiegare la molteplicità degli angeli e insieme di salvare la loro finitezza e mutabilità (quindi la loro distinzione da Dio) se non introducendo in essi una qualche M.: M. diminuita, « spirituale », « eterea », diversa, insomma, dalla M. cosmica (per non compromettere il dato rivelato sulla incorporeità degli angeli), ma pur sempre una M. che fosse principio di limitazione e di individuazione.

Nel periodo pretomistico, mentre alcuni tacciono del problema (Prepositino, Stefano Langton, Pietro di Capua, Goffredo di Poitiers...), e altri si accontentano di affermare genericamente la « semplicità » degli angeli o la loro diversità rispetto ai corpi (*Sententiae* di Anselmo di Laon, Ugo da S. Vittore, fugace accenno in Guglielmo d'Auxerre), si comincia a notare che questa semplicità deve pur coesistere con una certa composizione se è vero, come è vero, che gli angeli sono creature finite, mutabili, distinte da Dio (*Sententiae div. paginae*; un testo in proposito di S. Agostino è citato da Pier Lomb., Gandolfo di Bologna, Simone di Tournai, maestro Martino...).

Gilberto Porretano, utilizzando un celebre testo di Boezio, interpreta questa composizione come quella comune a ogni creatura, di *id quod est* e *esse*, *id quod est* e *id quo est*: dottrina (il famoso *binarius*) che fece in seguito fortuna, fino a che questa composizione si coprì con quella di essere-essenza. Verso il 1230 si comincia a concepirla in termini di M. e F. Rolando di Cremona, O.P. (1229-30) introduce negli angeli la M., benchè *spiritualis*. Ugo di S. Caro, O P. (1230-35) la nega e ritorna alla tesi di Gilberto. Con più ampia conoscenza del problema e con precisazioni personali questa stessa tesi è sostenuta da Filippo il cancelliere, che dalle sostanze spirituali esclude tutti e tre i tipi di M. presentati dagli autori (la M. quanta corruttibile dei corpi terrestri, la M. quanta incorruttibile dei corpi celesti, la M. inestesa incorruttibile attribuita alle sostanze spirituali; quest'ultima è esclusa da Filippo anche come possibilità). Su questa via, che sbocca a S. Tommaso, sono Jean de la Rochelle francescano (presso il quale *id quod est* e *id quo est* tende a identificarsi con essere-essenza), Guglielmo d'Auvergne, S. Alberto M., O.P. Invece la Somma detta di Alessandro di Hales francescano, pur dipendendo da Filippo, adotta la soluzione di Rolando ponendo nelle sostanze spirituali una composizione di F. e M. « intellettuale » o « spirituale ». Nella Somma di Odone Rigaud francescano le due soluzioni della Somma di Alessandro e di Alberto M. si ritrovano insieme senza conciliazione. La prima, accolta da S. Bonaventura, prevarrà in seguito nella scuola francescana. v. referenze e testi presso O. LOTTIN, *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, in *Rev. néoscol. de philos.* 33 (1932) 21-41, che completa lo studio di E. KLEINRIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geist. Substanzen im XIII Jahr., behandelt bis Thomas v. Aq.*, 1930.

Si può ritenere che le due soluzioni, quella tomistica e quella bonaventuriana, rispondendo alle medesime preoccupazioni metafisiche, siano soltanto verbalmente e apparentemente diverse. Ma la diversità verbale in questo teorema particolare dell'angelologia e della psicologia, tradisce e presuppone una diversità di fondo nelle rispettive concezioni della struttura dell'essere finito.

La tesi tomistica non piacque neanche ad alcuni tomisti, per i quali la distinzione specifica degli angeli non doveva presentarsi come un corollario metafisico della dottrina ilemorfica, bensì come semplice effetto indeducibile della volontà libera di Dio. È fu condannata nel 1277, con molti errori averroistici, dal vescovo di Parigi Stef. Tempier. La condanna, pronunciata per motivi di parte, non fu ratificata dalla S. Sede e venne revocato nel 1325 da Stef. Bourret, successore del Tempier.

f) La Morte naturale « per sè » (v.) consiste nella separazione della F. sostanziale dalla M. alla quale era abbracciata nell'individuo. (Tale punto sarebbe apparso con tutta chiarezza se avessimo sviluppato la prova tratta dalle mutazioni sostanziali dei corpi). Sicchè l'essere in cui non si dà composizione di M. e F. è naturalmente e per se stesso sottratto alla morte naturale. È il caso delle sostanze spirituali, come l'anima umana. Ond'è che la dottrina ilemorfica interessa anche il problema della possibilità di una prova razionale dell'Immortalità (v.) individuale dell'anima umana. v. anche Vita futura.

g) Per altri sviluppi dell'ilemorfismo e per la elaborazione sistematica dei concetti di M. e F. si rinvia ai trattati speciali.

C) **L'ilemorfismo e la scienza moderna.** Da molti, anche neoscolastici, si crede che le dottrine fisiche moderne abbiano messo in crisi l'ilemorfismo tradizionale. Non vediamo come. Hanno arricchito la problematicità della realtà corporea; hanno allargato e approfondito l'esperienza della molteplicità e del divenire sulla quale l'ilemorfismo si costruisce, mostrandoci che la molteplicità degli individui della stessa specie e il mutamento sostanziale sono fatti non solo del mondo macroscopico ma anche del microscopico (atomi, molecole): il che non è una minaccia ma una conquista. Finchè gli esseri finiti avranno l'aspetto di individui di una specie, una possibilità radicale di cangiamento (senza creazioni o annichilazioni), un aspetto quantitativo spazio-temporale e un aspetto qualitativo di determinazione — il che non è negato, ma, anzi, confermato dalla fisica moderna — occorrerà postulare la loro reale composizione essenziale di due coprincipii costitutivi. E, quand'anche il concetto di mutazione « sostanziale » rimanesse ancora sotto sospetto, l'aspetto, indubitabile e universale, di molteplicità degli individui nella specie sarà sempre lì per richiedere la composizione detta.

Come si farebbe male a pretendere che l'ilemorfismo esaurisca tutto il sapere del mondo corporeo e possa sostituire le scienze fisiche moderne, così si fa male a pretendere che la scienza fisica annulli e sostituisca l'ilemorfismo tradizionale. Si tratta di due « punti di vista » nel guardare il mondo, ugualmente legittimi e necessariamente complementari quando si voglia raggiungere la conoscenza « integrale » del mondo corporeo: Metafisica (v.) e Scienza (v.). Invece parve a molti che l'avanzarsi trionfale della scienza e, in particolare, l'affermarsi della teoria corpuscolare del mondo significasse la condanna della cosmologia scolastica, che, del resto, per altri titoli, già nel Rinascimento era caduta in tanto discredito. Si tentò quindi di surrogarla con altre teorie costruite in termini di atomi, estensione geometrica, forze, movimento . . , di cui si aveva piena la bocca; e parteciparono all'impresa anche pensatori ossequiosi del pensiero cristiano, forse per paura di restare in coda al progresso scientifico e di apparire immersi nelle nebbie dell'oscurantismo medievale.

Fecero qualche rumore due sistemi (o meglio due ispirazioni generali: chè forse presso nessun autore si trovano allo stato puro assoluto di sistema completo coerente): l'*atomismo meccanicistico*, che nega la F., e il *dinamismo*, che nega la M.

a) Circa l'*atomismo* di Democrito, Epicuro, Gassendi, Cartesio . . . , v. Meccanicismo. Sarà ormai impossibile negare la composizione molecolare dei corpi, la composizione atomica delle molecole, e sarà difficile essere ostile alla composizione subatomica degli atomi. Ma nessuno potrà credere, come tenta di credere l'atomismo puro, che tutte le differenze dei corpi (anche dei viventi dai non viventi) e tutte le loro trasformazioni (anche le sostanziali) siano sufficientemente spiegate da diverse aggregazioni di atomi; come nessuno vorrà concedere all'atomismo puro che le attività dei corpi siano riducibili a semplice moto locale (che invece è effetto di queste attività).

b) Se l'atomismo è falso per ciò che esclude (concezione metafisica ilemorfica) ma è vero per ciò che afferma (atomi, moto, ecc.), il *dinamismo* appare falso anche per ciò che afferma. Il principio che, se l'esteso deve essere spiegato, non può spiegarsi se non con l'inesteso, indusse il grande Leibniz (v.) a pensare che i costitutivi delle realtà finite fossero elementi semplici, inestesi, dotati di forza (monadi). Analoghi spunti dinamistici si rintracciano in Kant, Balmes, Palmieri, Ubaghs, Carbonelle . . . Maggiore completezza sistematica raggiunsero presso Boscovich S. J. (v.): i corpi sono formati dalla aggregazione di elementi semplici inestesi distanziati tra loro e pure interagenti secondo la legge di Newton, attraendosi quando si trovano entro una certa distanza, e respingendosi quando questa distanza è superata; i fenomeni naturali sono il risultato di cosiffatto gioco di attrazioni e repulsioni. (Non mettiamo sul conto del dinamismo quella teoria scientifica che tende a risolvere la massa nella energia: la « massa » considerata dalla teoria scientifica non è la M., realtà metafisica, di cui qui si discute, bensì il semplice rapporto di proporzionalità tra forza e accelerazione: come dire un numero puro, una funzione matematica).

Per poco che si rifletta, si vede che questi elementi-forza, inestesi interagenti spiegano i corpi ancor meno degli atomi. 1) *Come elementi* costitutivi dei corpi, se sono considerati specificamente uguali, cadono sotto tutte le obiezioni indirizzate all'atomismo. Se essi stessi sono specificamente distinti, allora non potranno essere, se non per intollerabile petizione di principio, la spiegazione della distinzione specifica degli esseri. 2) *Come inestesi*, rendono impossibile la estensione, che è invece una realtà indiscutibile per coloro che non sono sotto l'incubo dello Scetticismo (v.). 3) *Come interagenti*, essendo negata la realtà dell'estensione, dovrebbero agire *in distans*, il che non sembra possibile. 4) *Come forze*, non potrebbero esistere se

non inerendo a una sostanza: con che si verrebbe a dire che la spiegazione del mondo corporeo è fornita non soltanto da quelle forze ma, almeno, da quelle forze insieme con la sostanza cui ineriscono. Se poi quei « punti di forza » non ineriscono ad alcuna sostanza ma essi stessi sussistono in se stessi, allora si dovranno pensare come sostanze spirituali, quindi dotati di intelletto e volontà, al pari degli angeli, delle anime umane separate; e i corpi risulterebbero aggregati di angeli... Ma chi potrà seguire il dinamismo in queste conclusioni scipite?

Ond'è che l'atomismo puro e il dinamismo puro devono rinunciare ad essere puri e presentarsi sotto forme più mansuefatte: atomismo dinamico, atomismo mitigato, dinamismo mitigato... I quali sistemi offriranno la vera spiegazione ultima della realtà corporea solo quando saranno tanto « mitigati » da raggiungere, sia pure sotto altri nomi e con nuova ricchezza di sviluppi, l'ilemorfismo tradizionale.

D) Applicazioni analogiche. — Lo schema M.-F. (come lo schema Potenza-Atto) trova utili applicazioni (analogiche) fuori del campo per il quale primamente e propriamente fu costruito (che è il campo della realtà naturale corporea). Prendendosi i termini M. e F. nel loro significato più universale e generico (F. = principio di determinazione, di perfezione; M. = principio di determinabilità, di limitazione), si possono applicare anche al mondo spirituale naturale e perfino soprannaturale, purchè si avverta con tutta la cura che in questo campo il loro uso è soltanto derivato e analogico. Ad es., si parla di Dio, degli angeli come di FF. sostanziali, benchè F. sia concetto relativo a una M. che nel caso è assente; si parla di oggetto « materiale » e « formale » di una conoscenza...; G. P. Klubertanz, *The unity of human activity*, in *The modern schoolmann* 27 (1950) 75-103, mostra come S. Tommaso applica lo schema M.-F. per spiegare la carità quale F. delle virtù, l'atto imperato, i momenti volontario e intellettuale d'una stessa operazione, il libero arbitrio.

La più importante applicazione dello schema in campo soprannaturale fu fatta nella dottrina del segno sacramentale. Contro il parere di F. Gillmann, sembra che Guglielmo di Auxerre sia stato il primo che utilizzò i termini di M. e F. in senso aristotelico per designare le parti del sacramento. Cf. A. M. Landgraf, *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*, in *Divus Thomas* (Frib.) 29 (1951) 3-34; anche D. Van Eynde, *The theory of the composition of the sacraments in early scholasticism*, in *Francisc. Stud.* 1951 e 1952. — v. sotto M. e F. in teologia.

Bibl. — Trattati di cosmologia razionale o di filosofia naturale. I più recenti sono particolarmente aperti anche ai risultati delle scienze fisiche moderne, che vi sono accolte accanto alla metafisica dei corpi, in varia dosatura. Spesso si ha l'impressione che i punti di vista « scientifico » e « filosofico » non siano ben definiti e non trovino un regime di equilibrio stabile; nel compromesso che ne risulta fra « scienza » e « filosofia » alcuni si spingono fino a negare la possibilità di una cosmologia come « filosofia » o « metafisica » dei corpi e della natura. — Fra gli studi più recenti segnaliamo:

1) D. Nys, *Cosmologie*, I-II (Louvain 1928[4]), III (ivi 1925[3]), IV (ivi 1930[2]); ediz. inglese, *Cosmology*, Milwaukee 1949, 2 voll. — J. Donat, *Summa philosophiae christianae*, IV (Barcellona 1945[9-10]). — F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain 1945. — P. J. Glenn, *Cosmology*, St-Louis, Herder[4]. — P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma 1945[3]. — Id., *Filosofia della natura inorganica*, vers. dall'olandese, Brescia 1950. — C. Franck, *Philosophia naturalis*, Frib. Br. 1949[2]. — J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948 (è difettosa la parte filosofica). — B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Bern 1945. — G. Moran, *Cosmologia*, Mexico 1951[2]. — H. Bondi, *Cosmology*, New-York-Cambridge 1952. — A. G. Van Melsen, *The philos. of nature*, Pittsburgh 1953. — K. F. Dougherty, *Cosmology*, introd. alla filos. tomista della natura, Peekskill (N.-Y.) 1952.

2) N. M. Luyten, *Le probleme de la philosophie de la nature*, in *Etudes et recherches. Cahiers de théol. et de philos.* 8 (1952) 155-64. — Id., *Cosmologie*, in *Rev. néoscol. de philos.* 49 (1951) 683-98; cf. le osservazioni critiche di D. H. Salman, *De la méthode en philos. naturelle*, ivi 50 (1952) 205-29; risposta di N. M. Luyten, ivi, p. 587-602; replica di Salman in *Rev. des sc. philos. et théol.* 37 (1953) 609-43. v. anche dello stesso Salman, *La conception scolastique de la physique*, in *Rev. néoscol. de philos.* 39 (1936) 27-50. Quivi articoli di A. Mansion (*La physique aristotélicienne et la philosophie*, p. 5-26), F. Renoirte (*Physique et philos.*, p. 51-63), Y. Simon (*Science de la nature et philosophie*, p. 64-77) — Max Bense, *Der Begriff der Naturphilos.*, Stuttgart 1953.

3) A. Périer, *Matière et forme. Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne*, Paris 1923. — P. Descocqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris 1924; e in *Gregor.* 6 (1925) 124-33. — P. Geny, *Utrum et quare doctrina hylemorphica cum recentiorum physicorum placitis componi possit*, in *Divus Thomas* (Piac.) 2 (1925) 65-82: validità dell'antico ilemorfismo fondato sulle mutazioni sostanziali; le difficoltà sollevate dalla fisica moderna si possono facilmente spiegare. — A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, Innsbruck-Wien-München 1935: secondo l'autore, poichè l'« ilemorf. fisico » è battuto dalla fisica moderna, l'« ilemorf. metafisico » che ne deriva e quindi l'interpretazione ilemorfica dei sacramenti devono essere abbandonati. — Z. Bucher, *Die Innenwelt der Atome*, Luzern 1947. — J. Seiler, *Die scholastische Stoff-Form-Lehre und die Physik*, in *Philos. Jahrb.* 61 (1951) 18-31. Tutto il primo fascic. della rivista (Fulda 1951) è consacrato alla « *Kosmologie* ». — R. Masi, *L'ilemorfismo di fronte alla fisica d'oggi*, in *Divus Thomas* (Piac.) 52 (1949) 41-48. — A. M. dell'Oro, *L'energetismo*, in *Sophia* 20 (1952) 46-49: la M. ha ancora giustamente dei difensori. — F. Budde, *Der Hylomorphismus ein überholter Standpunkt?*, in *Divus Thomas* (Frib.) 29 (1951) 35-64. — A. Wenzl, *New ontological problems in the philosophy of nature*, in *Rev. of metaphys.* 5 (1952) 379-88. — J. Abelé, *La physique moderne et la notion de substance*, in *Arch. de philos.* 18 (1952) 42-55.

4) J. Anderi, *Ontologia de la sustancia corporea*, in *Sapientia* 4 (1949) 76-86. — E. Lowyck, *Substantiële verandering en hylemorphisme*, Lovanio 1948. — J. N. Marcotte, *The knowability of matter « secundum se »*, in *Laval philos. et théolog.* 1 (Québec 1945) 103-18. — P. Hoenen, *De origine formae materialis*, testi antichi e recenti, Roma 1951.

5) Fr. Sanč, *Sententia Aristotelis de compositione e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*, Zagreb 1928. — D. Dubarle, *L'idée hylémorphiste d'Aristote et la comprehension de l'univers*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 36 (1952) 8-29, 205-

30, 37 (1953) 3-23. — Dermot O' Donoghue, *Aristotle's doctrine of « the underlying matter »*, in *Philos. Stud.* 3 (1953) 16-39. — M. Van Straaten, *Het hylemorphisme in de antieke wijsbegeerte*, in *Studia cath.* 27 (1952) 237-54. — A. Kockelmans, *De betekenis van de term « M. intelligibilis » in de werken van S. Thomas*, in *Tijdschrift v. philos.* 15 (1953) 71-114. — P. Patr. Robert, *Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure*, Montréal 1936. — P. Stella, *La critica all'ilemorfismo universale in Duns Scoto*, in *Scholastica ratione historica instauranda* (Atti del Congresso scolastico internaz. di Roma 1950), Roma 1951, p. 533-59. — Id., *Zwei unedierte Artikel des Johannes v. Neapel über das Individuationsprinzip*, in *Divus Thomas* 29 (1951) 129-66. — A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholast. Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Roma 1951². — J. Fejér, *Theoriae corpusculares typicae in Universitatibus S. J. saec. XVIII et monadologia kantiana*, dottrine di J. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich, B. Sattler, affini a quelle del giovane Kant, Roma 1951. — J. Palop Ruiz, *La entelequia en el siglo XX*, in *Actas* del *Congreso intern. de filos.*, I (Barcellona 1948) 455-58. — R. Brumbaugh, *Preface to cosmography*, in *Review of metaphysics* 7 (1953) 53-63.

MATERIA e FORMA (Teologia). In teologia i termini correlativi M. e F. furono introdotti dalla scolastica per esprimere una verità rivelata: l'ilemorfismo sacramentario non è che una formula nuova designante una dottrina tradizionalmente ammessa (v. artic. precedente, I).

I. Nell'età apostolica l'amministrazione dei Sacramenti (v.) importa un gesto accompagnato da preghiere: preghiera e imposizione delle mani ai diaconi (Atti VIII 15-17), preghiera e imposizione delle mani nella comunicazione dell'apostolato a Paolo e a Barnaba (Atti XIII 3), preghiera e unzione d'olio agli infermi (Giac V 14), invocazione trinitaria con l'abluzione nel battesimo (Mt XXIII 19; Efes V 26: « lavacrum aquae in verbo vitae »); per l'Eucarestia (v.) i documenti ci riferiscono le parole medesime con le quali Gesù consacrò il pane e il vino, e il precetto imposto da lui agli Apostoli di osservare questo rito (Mt XXVI 26; Mc XIV 22; Lc XXII 17; I Cor XI 23).

Gli autori dei primi secoli, senza analizzare teoricamente i sacramenti nei loro elementi costitutivi, distinguono assai nettamente l'elemento materiale (*cose* determinate, usate nell'amministrazione) dall'elemento formale (*parole*, preghiera o formula). Nè deve far meraviglia che certe formule antiche abbiano subìto modifiche e aggiunte, perchè l'istituzione immediata dei sacramenti, implicante l'istituzione immediata della M. e della F. da parte di Cristo, lascia alla Chiesa un potere sufficiente di introdurre queste modifiche o queste aggiunte: Cristo ha istituito M. e F. sotto la ragione generale di segni simbolici, senza determinare espressamente gli elementi individuali, v. sotto.

S. Agostino stabilisce un notevole progresso nell'analisi degli elementi costitutivi dei sacramenti. A lui si attribuisce il comma: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Secondo S. Agostino, il rito sacramentale si deve distinguere dalla *res sacramenti* (che è la realtà spirituale prodotta nell'anima quando il sacramento si riceva fruttuosamente), ed è composto esso stesso da due elementi: gesto o cosa visibile e parole. Le parole donano al gesto o alla M. la virtù santificatrice. Gli autori della prima scolastica non fanno che generalizzare la dottrina di S. Agostino sugli elementi del rito battesimale applicandola agli altri sacramenti.

Pietro Lombardo inizia una sistemazione del pensiero tradizionale, dove all'espressione « parole » si sostituisce già l'espressione *forma*. Nel sec. XIII, quando l'ilemorfismo aristotelico entra nel pensiero religioso, anche il termine *materia* si ritrova presso qualche scrittore (primo, come sembra, Guglielmo di Auxerre, † 1231; v. art. preced., D). Ormai la terminologia è acquisita e Alessandro di Hales, Alberto M., Tommaso d'Aquino la perfezionano mirabilmente. Il progresso realizzato consiste nel cercare l'applicazione (che si era già fatta per gli altri cinque sacramenti), di questa dottrina anche ai sacramenti della Penitenza (v.) e del Matrimonio (v.). I termini, ovviamente, non sono presi nel pieno senso peripatetico e scientifico, ma adattati a significare la realtà sacramentale, dove F. è un principio determinante, e M. è un principio determinato (*S. Theol.* III, q. 60, a. 7). Ulteriore precisazione teologica si ebbe per opera di Duns Scoto con la distinzione tra *M. remota* (elemento materiale considerato in se stesso, come l'acqua battesimale) e *M. prossima* (applicazione della M. remota al soggetto nel momento stesso che il sacramento è amministrato, come l'abluzione battesimale): cf. *In IV Sent.* dist. III, q. 3; dist. VII, q. 1. S. Tommaso non aveva fatto questa distinzione che per la penitenza (*S. Theol.* III, q. 84, a. 2).

II. Diventò dottrina pressochè unanime questa assegnazione di M. e F. nei singoli sacramenti: *Battesimo*, M. prossima l'abluzione, e F. l'invocazione della SS.ma Trinità; *Cresima*, M. l'imposizione delle mani e unzione col sacro crisma, e F. le parole del vescovo (« Io ti segno », ecc.); *Eucarestia*, M. il pane di frumento e il vino di uva, F. le parole dell'istituzione (« Questo è il mio corpo », ecc.); *Penitenza*, M. gli atti del penitente, F. l'assoluzione data dal sacerdote (« Io ti assolvo », ecc.); *Estrema unzione*, M. l'unzione con l'olio di oliva fatta dal sacerdote sull'infermo, F. le parole: « Per questa santa unzione », ecc.; *Ordine*, M. l'imposizione delle mani del vescovo e la tradizione degli strumenti relativi all'esercizio dei rispettivi gradi dello stesso sacramento, F. le preghiere che accompagnano tali riti; *Matrimonio*, M. e F. consistono nella reciproca espressione del consenso con cui gli sposi vicendevolmente si conferiscono e accettano i diritti in ordine alla procreazione e alla educazione della prole.

III. Non molti sono i documenti generali ecclesiastici concernenti la M. e la F. dei sacramenti. Il decreto *pro Armenis* del conc. di Firenze (v.), esposto il numero e la natura dei sacramenti, stabilisce non *ad constitutionem* ma *ad perfectionem sacramenti* tre elementi indispensabili: « omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam *materia*, verbis tanquam *forma*, et persona *ministri* conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia » (Denz.-B. 695). Il conc. di Trento (v.) parla degli elementi costitutivi solo incidentalmente a proposito della differenza che esiste tra la penitenza e il battesimo (ivi 895). Uguale cenno si fa a proposito dell'interrogazione posta a Wiclef per ordine di Martino V (bolla *Inter cunctas*, ivi 672). Una dichiarazione di Leone XIII nella lettera apost. sulle ordinazioni anglicane, *Apostolicae curae* (settembre 1896), nei sacramenti distingue « inter partem caeremonialem et partem essentialem, quae

materia et forma appellari consuevit . . . » (ivi 1963; Cavalliera, *Thesaurus*, n. 961).

Pienamente concorda l'insegnamento biblico, patristico, teologico con questa interpretazione ilemorfica dei sacramenti accettata dalla Chiesa. Sebbene non vi sia in proposito una definizione solenne, la dottrina riposa su dichiarazioni del magistero ecclesiastico tali che essa possa senz'altro ritenersi almeno teologicamente certa. Beninteso, l'accorto teologo, cosciente dei limiti entro cui va contenuto l'intervento della Ragione naturale (v.) nel campo della Fede (v.), non dimenticando che le categorie di M. e F. sono categorie metafisiche postulate razionalmente dall'esperienza del divenire e della molteplicità delle sostanze corporee e che quindi hanno la loro applicazione propria e originaria soltanto nel mondo corporeo, non pretenderà di applicarle alla realtà soprannaturale rivelata dei sacramenti oltre i confini della semplice analogia e non oserà credere di aver esaurito quella realtà soprannaturale nelle categorie razionali dell'ilemorfismo cosmologico. Nè forzerà la dottrina sacramentaria per trovare anche in essa gli equivalenti di tutti quegli sviluppi che i concetti di M. e F. hanno legittimamente nel mondo dei corpi.

IV. Si ha da riconoscere che *in re sacramentaria*, più che in altro campo della dottrina cristiana, è visibile l'elaborazione speculativa operata dalla teologia scientifica. Ma non si ha da credere che la teologia abbia « creato » verità « nuove » o introdotti nuovi elementi essenziali nella dottrina sacramentaria quale è contenuta nella rivelazione.

È di fede che Cristo è l'istitutore di tutti i sette sacramenti della nuova legge (conc. Trid., sess. VI, can. 1, Denz.-B. 844). È dottrina teologicamente certa, comune dopo il conc. di Trento, che Cristo ha *immediatamente* istituito i sacramenti assegnando la grazia propria di ciascuno e stabilendo per sè o mediante lo Spirito Santo (che qui interviene soltanto come annunziatore) la natura del rito sacramentale. E se egli è l'istitutore immediato, deve aver determinato in qualche modo gli elementi essenziali del rito. I teologi, però, distinguono vari modi di determinazione: *a*) Cristo avrebbe determinato *in genere* i sacramenti, se, pur avendo determinato la grazia propria ad ognuno e pur avendo stabilito che si usasse un segno idoneo a significare questa grazia, avesse poi lasciato agli Apostoli l'elezione e la scelta di tale segno; *b*) Cristo avrebbe determinato *in specie* la M. e la F. dei sacramenti se egli stesso, fra i segni adatti a significare la grazia, avesse scelto un determinato segno destinato a durare immutabile nella Chiesa; *c*) Cristo avrebbe determinato il rito *in individuo* o *in specie infima* se, oltre la M. e la F. specifica, avesse determinato anche le cerimonie dell'amministrazione, in modo che niente potesse rimanere alla libera scelta degli uomini.

Ora: *A*) Si deve escludere quest'ultimo tipo di determinazione. Insegna il conc. Tridentino (sess. XXI, c. 2): « (Sancta synodus) declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum, locorum varietate magis expedire iudicaret », Denz.-B. 931; cf. 856, 942 s). Cf. A. Poyer, *A propos du « salva illorum substantia »*, in *Divus Thomas* (Piac.) 56 (1953) 39-66. Così è che alcune cerimonie della Chiesa greca non compaiono nella latina e viceversa (ad es., il rito del battesimo è diverso nelle due Chiese) e la M. di qualche sacramento è determinata in specie infima in modo diverso nei due riti (ad es., la M. dell'Eucaristia).

B) È certo che Cristo ha determinato in specie la M. e la F. del Battesimo e dell'Eucaristia, come provano molti testi di Scrittura e di Tradizione.

C) Quanto alla Penitenza e al Matrimonio, si può, considerando la loro stessa natura, dedurre che la M. e la F. furono in gran parte determinate dall'istitutore Gesù Cristo (benchè i sostenitori della prima sentenza affermino anche per questi sacramenti la determinazione generica).

D) La questione si pone soprattutto per la Cresima, l'Estrema Unzione e l'Ordine e da questi sacramenti si estese a tutti gli altri. Le opinioni sono divise:

a) Parecchi teologi affermano aver Cristo determinato in specie tanto la M. come la F. di tutti i sacramenti: cf. Suarez, *De sacram.* disp. II, sect 3; Bellarmino, *De sacram.* I, 21; Vasquez, *De sacram.* disp. 129; S. Alfonso, *Theol. mor.* l. VI, n. 12; De Augustinis, *De sacram.* th. XIII; Lepicier, *De sacram.*, p. 195-202; Pesch, *De sacram. in genere*, p. 94-101; D. Tardini, *De sacram. in genere*, p. 153-155; Franzelin, *De sacram.* th. V....

b) Altri ammettono che Cristo abbia determinato solo in genere la M. e la F. dei sacramenti: cf. Salmanticenses, *Cursus theol. mor. De sacram. in genere*, c. VI, n. 48; Lugo, *De sacram. in genere*, disp. IV, sect. 5, n. 86 ss; Hurter, *De Ordine*, n. 712; Billot, *De sacram.* I, 35, II, 297; Van Noort, *De sacram. in genere*, n. 101; A. de Smet, *De sacram. in genere*, n. 99; A. d'Alès, *De Baptismo*, p. 33, 42, 48. .... Si noti che Tanquerey colla sua espressione « determinatio in individuo » vuol dire determinazione in specie, come si apprende anche dalla tesi del Billot (I, 34 e II, 289). In particolare: *1*) per alcuni, Cristo, pur avendo stabilito la M. e la F., avrebbe lasciato alla Chiesa il potere di dividere questa M. e questa F. in più parti esprimenti più chiaramente la medesima significazione, in modo che queste parti, prima esistenti soltanto potenzialmente nel tutto, ora siano essenziali; ciò, secondo essi, sarebbe successo nel sacramento dell'Ordine: la Chiesa d'Occidente avrebbe ulteriormente determinato la M., originariamente fissata da Cristo, coll'introdurre la *traditio instrumentorum*, il quale rito sarebbe così divenuto essenziale nella detta Chiesa (cf. C. Pesch, *o. c.*, p. 98). *2*) Per altri, Cristo avrebbe *immediatamente ed esplicitamente* istituito il Battesimo e l'Eucaristia; *immediatamente* ma soltanto *implicitamente* avrebbe istituito i restanti sacramenti, cioè ne avrebbe dato qualche idea, dalla quale la « coscienza cattolica » a poco a poco ricavò i detti sacramenti (cf. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 277 ss, 288 ss, 295 ss). Quest'ultima posizione è da rigettarsi come troppo somigliante alla sentenza condannata nella prop. 40 del decreto *Lamentabili*: una cosiffatta implicita istituzione non sarebbe più immediata, ma mediata.

V. Teologi di gran nome militano sia per la sentenza *a*) che per la *b*).

A) I teologi della *a*) così argomentano: *1*) secondo il conc. Tridentino la Chiesa non può mutare nulla della « sostanza dei sacramenti » (« salva illorum substantia », Denz.-B. 931). Cf. anche la lettera

Super quibusdam di Clemente VI (29 sett. 1351) a Consolatore, catholicos degli Armeni (ivi 3019), e la lettera *Ex quo* di Pio X (26 dic. 1910) ai delegati apostolici di Bisanzio, ecc. (ivi 3035). La ragione di queste decisioni è ovvia: avendo Cristo stesso determinata la sostanza dei sacramenti, la Chiesa non la può mutare. *2*) Se Cristo avesse lasciato questa facoltà alla Chiesa, se ne dovrebbero trovare vestigia nella Scrittura e nella Tradizione, che invece tacciono. Cf. Benedetto XIV: « Gratis omnino et arbitrio fingitur quod Ecclesia ea [potestate] usa fuerit; dicant enim ubi, quando, in quo concilio, a quo pontifice facta sit eiusmodi mutatio » (*De synodo* VIII, 10, n. 10) e Adriano VI: « Praemitto quod Ecclesia non posset novam formam Baptismi aut alterius sacramenti instituere, aut institutam quovis modo mutare. Patet quia ut solius Dei est animam a labe peccati emundare . . . ita solus quae ministerialiter sanctificant animam, potest instituere. Unde noverit se Ecclesia non esse dominam sacramentorum sed ministram, nec posse magis formam aliquam sacramentalem destituere aut novam instituere quam legem aliquam divinam abolere », (*De Bapt.*, Roma 1522, fol. 10, p. 2, col. 1 et 2). Va precisato che Cristo avrebbe determinato in modo specifico M. e F. dei sacramenti anche se si fosse servito, come di suo nunzio presso gli Apostoli, dello Spirito Santo, « nam, afferma il Pesch, sive quis per se, sive per nuntium aliquid instituit, immediate instituit » (*o. c.*, p. 96). Gli Apostoli per conseguenza non avrebbero potuto, essi, determinare la specie di segno, ma avrebbero dovuto usare quello comandato da Cristo e ispirato dallo Spirito Santo. Si capisce poi, che, chiudendosi la cristiana rivelazione alla morte dell'ultimo Apostolo, dopo quel tempo la Chiesa, come del resto essa stessa afferma, non avrebbe più potuto mutare ciò che nei sacramenti è essenziale.

B) I teologi della sentenza *b*) di contro così argomentano: *1*) Mai si legge, nè nella Scrittura nè nella Tradizione, che Cristo abbia determinato in specie la M. e la F. dei sacramenti, se si eccettuano il Battesimo e l'Eucaristia; questo silenzio cade particolarmente sulla Cresima, l'Estrema Unzione e l'Ordine. *2*) Storicamente consta che si sono introdotte mutazioni nella F. di qualche sacramento; ad es., sembra essenziale, per la Confermazione nella Chiesa latina, la F. « Signo te signo crucis et confirmo te . . . in nomine Patris, ecc. », mentre nella Chiesa greca nemmeno oggi questa F. è nota; in qualche Chiesa d'Oriente è ancora in uso come valida per la Penitenza la F. deprecativa, mentre per la Chiesa latina è valida solo la F. indicativa; comunemente si insegna esser valida per l'Estrema Unzione solo la F. deprecativa, mentre in vari rituali si trova anche la F. indicativa. *3*) Si sono avute mutazioni anche nella M. di qualche sacramento; ad es., mentre originariamente la Confermazione si amministrava con l'imposizione delle mani, a questa fu aggiunta poi l'unzione col crisma, e oggi nei rituali greci non si trova più accenno all'imposizione delle mani; per l'Ordine, secondo la Scrittura e la Tradizione concorde fino al conc. Fiorentino, era M. l'imposizione delle mani, mentre nel *Decretum pro Armenis* si afferma essere, per la Chiesa latina, M. di questo sacramento la « traditio instrumentorum ». Da queste mutazioni si deve dedurre che Cristo non ha determinato in specie la M. e la F. dei sacramenti e ha lasciato alla Chiesa questa facoltà. *4*) Nè il conc. Tridentino è contrario a questa sentenza, perchè per « sostanza dei sacramenti » intende l'effetto derivante dalla determinazione generica, non da quella specifica.

VI Crediamo che questi argomenti della sentenza *b*) non siano invincibili.

a) È infermo l'argomento desunto dal silenzio delle fonti rivelate; ciascuna sentenza lo porta in propria difesa, poichè se non c'è nessun accenno per la determinazione in specie, non c'è nessun accenno nemmeno per la determinazione in genere.

b) Quanto alle mutazioni delle forme va osservato:

1) La F. della Confermazione nella Chiesa latina è « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »; nella Chiesa greca invece è: « [Datur] signaculum doni Spiritus Sancti ». Si sa che la F. greca è valida, e, in quella Chiesa, anche lecita. Essenziale nella latina, almeno secondo la dottrina di molti teologi e moralisti, è l'espressione che indica l'azione sacramentale di *signare* (indicante pure uno degli effetti del sacramento cioè il carattere di soldato di Cristo) e l'espressione che significa l'azione sacramentale di *confirmare* con l'effetto della « confirmatio » (che è una grazia più copiosa, la forza dello Spirito Santo). Ora, questi elementi « essenziali » sono espressi in ambedue le FF.: *signo te = sfraghis* (espressione della « signatio »), *confirmo te = dorcas aghiou pneümatos* (espressione della « confirmatio »). Il resto comunemente si ritiene « accidentale » (cf. Pesch, *o. c.*, I, p. 246; Noldin, *De sacram.*, p. 89; Cappello, *De sacram. Confirmat.*, I, p. 149). Va da sè che per la liceità si deve in pratica pronunciare completa la F. imposta dalla Chiesa.

2) Circa la F. della Penitenza, osserviamo con Suarez: « Eadem verba materialiter sumpta quae possunt proferri in sensum deprecandi, proferri posse modo et intentione imperandi; in quo sensu, erunt aequipollentia et consequenter etiam sufficientia quia practice significant efficiendo talem effectum » (*De sacram. Poenit.* disp. 19, sect. 1, n. 23). La F. è nei due riti formalmente indicativa, quantunque in uno sia materialmente deprecativa. La Chiesa latina prescrive, sotto pena d'invalidità, la forma indicativa; ciò essa può fare non già perchè sia in suo potere mutare l'essenza della F., ma perchè può vincolare a una certa F. il potere di giurisdizione del confessore (« In hoc casu, uti in Matrimonio, Ecclesia non mutat substantiam sacramenti sed efficit ut aliquis actus nullatenus existat, qui ratione prius praerequiritur ad signum sacramentale; qui actus in Poenitentia est actus iurisdictionis », Cappello, *De sacram. Poenit.*, II, p. 74; cf. Pesch, *o. c.*, II, p. 152; Franzelin, *De sacram. in genere*, p. 48).

3) Ciò vale anche per la F. dell'Estrema Unzione, che deve essere formalmente deprecativa, quantunque materialmente in qualche rituale suoni come indicativa. In generale, « quoad diversitates et immutationes in formis sacramentorum rite notabis quod non asserimus formas sacramentales determinatas esse secundum constructionem grammaticalem, sed secundum significationem, et ideo nihil prohibet quod eadem omnino significatio, diversis (sed plus minusve aequipollentibus) verbis exprimatur » (Tardini, *o. c.*, p. 155).

c) Quanto alle mutazioni della M. osserviamo:

1) Alla Confermazione è essenziale, come M. remota, il crisma benedetto dal vescovo, e, come M.

prossima, la « chrismatio »: per l'essenza della Confermazione non si richiede altra imposizione delle mani che quella effettuantesi nella stessa « chrismatio » (cf. Innocenzo III, *Decret.* l. 1, tit. 15, c. 1, § 7; Eugenio IV, in Denz. B. 700; *Professione di fede di Michele Paleologo*, ivi 465; Benedetto XIV, enc. *Ex quo primum*, 1 marzo 1756 ai vescovi di rito greco, § 51 s; *Rituale Romano*). Tanto nell'una come nell'altra Chiesa l'essenziale è il crisma, la « chrismatio » e l'imposizione delle mani che si compie per la stessa « chrismatio ». Il fatto che il Nuovo Test. non nomini l'unzione, non significa che l'unzione mancasse: Luca, riferendosi a un rito notissimo, potè chiamarlo semplicemente « imposizione delle mani » (senza escludere gli altri gesti che intervengono nel rito), come lo chiamarono anche i Padri della Chiesa; pure presso Innocenzo III « confermazione » e « imposizione delle mani » sono assunti come sinonimi (Denz-B.. 419, 424).

2) Questione più difficile è quella che riguarda la M. dell'Ordine. Prima del conc. Fiorentino e anche durante lo stesso concilio non si contesta mai la validità dell'ordinazione compiuta per sola imposizione delle mani; e pur dopo il *Decretum pro Armenis* (per es., al conc. Tridentino), parlandosi dell'Ordine, si ascrive il suo effetto alla sola imposizione delle mani (Denz. B. 910, 959). In questo senso è stata recentemente risolta l'annosa questione della M. dell'Ordine da una decisione di Pio XII. v. Ordine.

Qualcuno afferma che su questo punto Eugenio IV si è sbagliato (cf. Straub, *De Ecclesia Christi*, II, n. 1050; Van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis*, p. 175 ss). Noi ci accontentiamo di ripetere Benedetto XIV: « Necesse est igitur fateri Eugenium locutum de materia et forma integrante et accessoria quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni jam diu ab illis adhibitae, ut Ecclesiae latinae moribus se accomodarent ac rituum uniformitate firmius eidem adhaererent » (*De synod.*, VIII, 10, n. 8).

d) In conclusione, per parte nostra crediamo che quando il conc. Tridentino parla di « sostanza » dei sacramenti, intende la M. e la F. specifica, che non si può mutare appunto perchè specificamente determinata da Cristo. Del resto, *res utique non est de fide, et ideo licet etiam oppositam sententiam sequi* (Pesch).

MATERIALISMO: visione del mondo, più o meno consapevole e critica (che genera una « mentalità » e uno « stile di vita » pratica), secondo cui tutta la realtà in generale (*M. assoluto*) o soltanto la realtà di un determinato settore dell'essere (*M. parziale*) è « materia » o « derivata » da materia quindi riducibile alla materia e « spiegata » da essa.

I. L'enunciato sembra godere di onesta chiarezza, che tutti credono di capire. Ma se si analizza più davvicino nel suo contenuto teoretico e storico, la categoria del M. si rivela un nodo di vipere, un volto bendato, che può riserbarci tutte le sorprese.

A) Ovviamente, ciò che sostiene tutto il M. è il concetto di *materia:* di una materia cosiffatta da poter essere elevata alla dignità di padre-madre delle cose, di seno e matrice dell'universo, come l'io trascendentale dell'idealismo. Ed è fastidioso che proprio il concetto centrale di « materia » sia il meno elaborato, il più oscuro, il più forsennatamente fluttuante e vario nei vari sistemi materialistici.

Tranne, forse, nel M. medievale di David de Dinant (v.), « qui stultissime posuit Deum esse materiam primam » (S. Tommaso, *S. Theol.* I, q. 3, a. 8), la « materia » del M. non è mai la « materia prima » correlata alla « forma » sostanziale, ingredienti metafisici delle sostanze corporee, previsti dall'ilemorfismo aristotelico-scolastico (v. Materia e Forma), ma è: ora gli atomi o corpuscoli elementari dotati di quantità estesa figurata, di movimento e di qualche forza (teoria già proposta in antico, oggi indubitabile), forse gli stessi « numeri » dei pitagorici (se vanno intesi come unità corpose elementari), le omeomerie di Anassagora, i quattro elementi della fisica antica, in particolare l'acqua, l'aria, il fuoco, dotati di vita (ilozoismo, panpsichismo), di forze e di proprietà, « pieni di Dei » (diceva Talete dell'acqua), ora il corpo naturale con tutte le sue caratteristiche immanenti, inteso come realtà autonoma, ora la « natura » intesa come complesso delle sostanze corporee del mondo...

B) Tale ambiguità del concetto di materia non fa meraviglia se si riflette che non è davvero facile trovare un principio *determinato* e ben definibile che possa dar ragione di *tutte* le cose. Per *spiegare* tutto, deve *essere*, in qualche modo, tutto e comprendere nel suo seno tutte le differenze specifiche e individuali delle cose. E allora non si capisce più come possa individuarsi, dovendo essere insieme cristallo, oro, ortica, rosa, mosca, uomo, peso, sensazione, intellezione...: un siffatto principio (ἀρχή) dovrà configurarsi necessariamente come l'ἄπειρον di Anassimandro, indefinito e indefinibile. Che se si vuol definire come realtà determinata, ad es. come acqua, si dovrà poi chiarire come quest'acqua (che, in quanto acqua, spiega soltanto l'acqua) possa spiegare anche ciò che non è acqua; all'uopo si dovrà dotare l'acqua di proprietà estranee all'acqua, e così questa perderà le sue caratteristiche determinate per ripiombare nell'ombra dell'ἄπειρον.

C) L'esigenza, intrinseca alla mente, di « spiegare » cioè di ridurre la molteplicità-diversità delle cose all'unità-identità del principio, tentò di superare questa difficoltà con una decisione eroica: sopprimere le differenze delle cose come illusioni fallaci, pura « doxa », irreali, frutto di decettrice conoscenza di primo genere (dirà Spinoza). È la posizione di Parmenide. La quale peraltro pone all'attenzione un altro problema: per quali ragioni le differenze delle cose si debbono cancellare? Nè Parmenide, nè Zenone, nè Melisso riescono a provare il loro acosmismo. Se fossero riusciti, avrebbero dato la spiegazione del mondo più perfetta, avendo identificato immediatamente il mondo da spiegare col principio uno ed unico che lo spiega (l'essere). Spiegazione che poi sarebbe risultata una negazione dell'esigenza stessa della spiegazione, essendosi negata la molteplicità da spiegare.

A questo risultato giungerà, per opposta via, anche Eraclito, dichiarando che la molteplicità (il divenire) è, essa stessa, l'assoluto, irriducibile alla unità di un principio esplicativo, cioè non suscettibile di spiegazione. I tentativi della prima filosofia greca di fornire una spiegazione monistica materialistica del mondo giunsero a mettere in crisi il concetto stesso di « spiegazione ». Come dire: spiegano il mondo solo a patto che si rinunci all'esigenza stessa della spiegazione. Che è invece ineliminabile.

D) Aristotele risolse la crisi mostrando definiti-

vamente che la spiegazione del mondo non potrà trovarsi nel monismo materialistico inteso nel suo significato esclusivo. 1) Nell'universo (analogico) dell'essere vi ha una zona irriducibilmente distinta dalla zona delle sostanze corporee: quella delle sostanze spirituali (v. Spirito, Dio, Anima, Intelletto). 2) Nella sostanza corporea vi ha un componente irriducibilmente distinto dalla materia prima: la forma sostanziale, principio di qualità e attività, che, pur essendo qualità e attività di corpo, non sono corpo nè materia (v. Materia e Forma). 3) Non vi ha una sola forma sostanziale per tutti gli esseri, ma tante sono le forme quante sono le sostanze o le nature specifiche; in particolare, sono irriducibilmente distinte tra loro le forme di un minerale, di una sostanza vivente (v. Anima, Psicologia, Vita), di un Uomo (v.) 4) La materia prima, se pure, astrattamente considerata, è unica in tutti gli enti corporei, non esiste come realtà unica per tutti gli individui, ma esiste soltanto nell'individuo come realtà rigorosamente specifica, individuale, immoltiplicabile, specificata dalla forma cui si abbraccia (al contrario dell'ἄπειρον di Anassimandro e della materia primordiale fantasticata da altri pensatori, che si fanno esistere come realtà unica, come un serbatoio comune cui tutti gli esseri attingono una propria porzione). 5) L'unificazione e la spiegazione completa del mondo non si raggiungerà, dunque, lungo la via delle cause materiale e formale costitutive dell'essere (chè in questo campo trionfa il *pluralismo cosmologico*), ma si dovrà raggiungere lungo la via delle cause efficiente e finale estrinseche all'essere finito, cioè in Dio, primo principio ed ultimo fine di tutte le cose (v. Dio, Immanenza e Trascendenza, Teodicea).

E) Il pensiero cristiano si pose e si sviluppò in questa prospettiva già aperta da Aristotile. È a dire che i secoli posteriori non trassero gran vantaggio dalla lezione fornita dalla filosofia greca e ripercorsero le stesse peripezie senza grandi variazioni di interesse metafisico: non facciamo che rinnovare, in metro nuovo, le vecchie querele e camminare, con scarpe nuove, su strade vecchie.

II. La storia del M. si copre o interferisce con la storia dell'Empirismo (v.), del Sensismo (v.), del Positivismo (v.), delle dottrine neganti la Metafisica (v.), la Spiritualità (v.), l'Immortalità (v.), la Vita futura (v.) dell'Anima (v.), Dio (v.), con la storia del Monismo cosmologico e teologico (v.), delle spiegazioni del Mondo (v.) e dell'Uomo (v.) ..., e, in un modo caratteristico, con la storia della Scienza (v.) moderna (v. più sotto). In questi luoghi troverai anche le osservazioni critiche da farsi valere contro le varie tesi del M.

Si moltiplicarono le tentazioni di M. col moltiplicarsi delle esperienze e dei risultati che potevano allargare il campo di applicabilità della spiegazione materialistica e restringere quello della spiegazione pluralistica spiritualistica. *Per ciò che positivamente afferma* il M. rimase sempre povera e malferma cosa: non seppe meglio definire quella « materia » incaricata di partorire il mondo, e non potè trovare una coerenza e completezza sistematica superiore a quella già raggiunta dagli antichi « fisici ». Invece, *per ciò che esclude*, si consolidò in polemica col suo diretto antagonista: il pluralismo e lo spiritualismo cristiano, che, oltre la regione dei corpi, riconosce la regione degli spiriti, i cui più tipici abitanti sono l'anima umana e Dio.

Negli ultimi secoli il M. si pose in polemica contro l'Idealismo (v.) sia « materiale » di Berkeley (v.), sia « trascendentale » di Kant (v.) ed Hegel (v.). In verità, il M., come monismo assoluto di tipo immanentistico, non si oppone all'idealismo hegeliano, che è la più rigorosa immanentizzazione e unificazione di tutta la realtà e di tutti i valori nell'unico « pensiero » o « io trascendentale » o « idea »: da questo punto di vista si vede che l'io idealistico s'incontra con la materia del M., poichè esso, pur essendo spirito o idea, dovrà essere in qualche modo anche materia per poter spiegare il mondo materiale, come la materia del M. dovrà essere in qualche modo anche spirito per poter spiegare i fenomeni spirituali. Ma il M. si oppone all'idealismo per un altro verso: in quanto diversamente designa quella realtà chiamata a generare l'universo. Tale diversità par bene derivare dal processo dialettico col quale si formò l'idealismo (esigenza di risolvere il problema gnoseologico cartesiano, instabilità del fenomenismo e sua risoluzione in favore della « forma », della realtà del pensiero, galleggiante fatalmente su tutte le negazioni: v. Scetticismo): processo diverso da quello col quale si formò il M., che dà rilievo alla « materia » e alla realtà corposa dell'esperienza (v. III).

III. La vita umana è ricca di suggestioni in favore dell'interpretazione materialistica (senza le quali, ovviamente, il M. sarebbe assolutamente impensabile e non avrebbe presa sulle anime).

a) La presenza del Corpo (v.) è la condizione indispensabile affinchè sorga la stessa operazione spirituale dell'Intelletto (v.); ond'è che lo spiritualismo si trovò sempre a combattere questa obiezione (falsa ma precisa): non si dà pensiero senza cervello? dunque, il pensare non sarà una funzione fisiologica del cervello? Il corpo condiziona il processo psicologico del pensare, che « da sensato [e quindi da una operazione corporea] apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno ». È perciò condiziona altresì il contenuto del pensiero che, anche nelle sue più fini ed alte elaborazioni, risente sempre l'influenza originaria del corpo (v. Intelletto, Metafisica, Analogia, Eminenza). La mente umana sarà sempre assetata della chiarezza immediata, propria, diretta dell'esperienza sensibile; è capace di uscirne fuori, ma allora non è a casa sua, soffre la mancanza di chiarezza sperimentale ed è sempre sollecitata a « immaginare » le non immaginabili realtà metempiriche sui modelli materialistici dell'esperienza sensibile. Per questa fascinazione che l'esperienza esercita sull'uomo, la mente è sempre tentata di totalizzare e assolutizzare l'esperienza, di installarsi definitivamente in essa, dimenticando per difetto di sensibilità metafisica, misconoscendo per errore, o mettendo tra parentesi per pigrizia la problematicità dell'esperienza corporea e quindi la esigenza di sorpassarla. L'Empirismo (v.), il Sensismo (v.), il Positivismo (v.), il Meccanicismo (v.), che tendono ad assolutizzare l'esperienza corporea, sono sempre in agguato sul cammino della mente e furono quasi sempre alleati del M., quando essi stessi non si presentarono come esplicito e compiuto M.

b) Per verità, il M. non è nemico della Metafisica (v.): quando si offre come spiegazione dell'esperienza e del mondo, esso stesso supera l'espe—

rienza e si presenta come una metafisica. Ma si vuol dire che esso sostegga la metafisica pluralistica spiritualistica. È la osteggia per le effettive difficoltà che questa incontra, attesa la particolare natura del pensiero umano; nessuno avrà la tracotanza di affermare, ad es., che è agevole dimostrare e concepire Dio (v.), la Creazione (v.), i rapporti tra Dio e il Mondo (v.), tra finito e Infinito (v.), tra tempo ed Eternità (v.), tra Immanenza (v.) e Trascendenza (v.), lo Spirito (v.), i rapporti tra spirito e materia nel caso tipico dell'Uomo (v.), il mistero del Male (v.), la Provvidenza (v.).... Cosiffatte difficoltà diventano istanze materialistiche; e la storia della civiltà sembra rivelare una prevalenza statistica della mentalità materialistica (sotto vari aspetti), della materia sulla forma, della quantità sulla qualità.

c) L'età moderna ha fortificato queste istanze con la potente suggestione della Scienza (v.) nuova. Il progresso del metodo sperimentale, convalidato da sì brillanti successi, per un facile slittamento psicologico, potè indurre gli scopritori a esaltarlo come l'*unico* metodo di ricerca, da applicarsi a tutti i campi del sapere. E poichè il mondo incorporeo è inaccessibile al metodo della nuova scienza, quel mondo fu dapprima pretermesso, poi dichiarato irraggiungibile, infine positivamente negato; e la realtà corporea si dilatò fino a diventare l'unica realtà, tutta la realtà. L'uso continuo ed esclusivo del microscopio rende l'occhio miope; e i cultori del metodo scientifico tendono ad avversare le realtà spirituali come chimere antiscientifiche dell'oscurantismo passato, ostacoli al Progresso (v.): « inclinano al M. e non sanno credere se non ciò che vedono con gli occhi e palpano con le mani, come un pezzo di carbone o di quarzo », osservava il grande Eulero.

d) L'attecchimento del M. è favorito anche da fattori pratici (anzi, solo da fattori pratici per quanto il M. ha di errore, poichè l'errore evidentemente non ha ragioni teoretiche), fra i quali: 1) *l'influsso della pratica morale* materialistica sul sistema di pensiero. Chi pertinacemente attua la morale (comoda!) del M. finirà per giustificarla teoreticamente con la dottrina speculativa del M., poichè, per una delicatissima dialettica psicologica, avviene che « o si vive come si pensa, o si finirà di pensare come si vive » (P. Bourget); 2) *l'organizzazione politica* del M. Poichè si credette o si volle credere che lo spiritualismo religioso, in particolare, quello cristiano, avesse generato l'« ancien régime » e fosse solidale con esso, gli oppositori di quel « régime », per sconfiggerlo, non trovarono di meglio che battere lo spiritualismo cristiano tradizionale e quindi tener vive le istanze della concezione materialistica. Perciò avvenne che il M., il quale già per se stesso è anticlericalismo (v. Clericalismo, Laicismo v.), e, nella sua forma più completa, anche Ateismo (v.) e Irreligiosità (v.), si trovò spesso a collaborare con coloro che per altri motivi (ad es., politici) perseguivano la secolarizzazione della vita sociale e politica, la fine della tutela religiosa e della dispotica « furberia dei monaci » (Voltaire).

IV. Il M., come l'Ateismo (v.; anche Irreligiosità), non si riscontra facilmente nella storia sotto la sua forma *teoretica assoluta* e pura (il M. degli antichi « fisici » e atomisti, di Hobbes [v.], il M. dialettico, v. sotto); peraltro ogni Panteismo (v.) e ogni Monismo (v.) immanentistico (distinto dal monismo acosmistico degli eleati, di Spinoza [v.], benchè anche il monismo acosmistico di Spinoza sia stato interpretato come M. da H. de Boulainvilliers, H. Heidenreich nel sec. XVIII) sarà sempre in equivalenza col M. (è istruttivo, a questo proposito, il passaggio dall'idealismo al M. presso Feuerbach, v.). Ben più frequente è il *M. parziale*, che limita la tesi materialistica a un settore particolare dell'essere, salvando negli altri settori la realtà spirituale.

A) Il *M. teologico* identifica Dio con la materia, concependolo come realtà corporea o antropomorfica (mitologia pagana), facendone il principio originario materiale del mondo (acqua, fuoco, ecc.), identificandolo con gli ingredienti dei corpi (v. Amalrico di Bena, David de Dinant) o col complesso del mondo (panteismo), innalzando la materia al grado di divinità ipostatica, opposta alla divinità spirituale (v. Manicheismo), attribuendo qualifica divina (Spirito Santo) al principio immanente di perfezione delle cose (che non è materia, ma è pur sempre « forma » finita di materia).

B) Il *M. naturalistico*, cosmico o fisico, professando la materialità dell'universo corporeo non necessariamente esclude Dio e lo spirito. Ed è errore solo in quanto fornisca una spiegazione erronea delle differenze degli esseri e della loro formazione. Infatti furono addotte spiegazioni varie: *ilozoistica* o *panpsichistica* (v. Panpsichismo), *evoluzionistica* (v. Evoluzione, Trasformismo), *meccanicistica* (v. Meccanicismo) solitamente associata alla spiegazione *atomistica*.... La spiegazione più fortunata nell'età moderna fu appunto l'atomismo meccanicistico evoluzionistico, che s'impose come risultato scientifico dei metodi di Galilei, Bacone, Cartesio, Newton. Già nel sec. XVII esso raggiunge sistemazioni complete nella filosofia naturale di Gassendi (v.), Hobbes (v.), Rob. Boyle e anche in Descartes (v.), che si può considerare il padre di questo monismo cosmico meccanicistico. Infatti egli ridusse tutte le sostanze corporee a materia e moto sopprimendo tutti i principii formali qualitativi e finalistici che fanno dei diversi corpi « sostanze » diverse nell'essere e nell'operare (in particolare, soppresse le differenze qualitative sostanziali tra i viventi e i non viventi); consacrò l'applicazione della matematica alla fisica e quindi la visione quantitativa della realtà corporea; ammise bensì lo spirito e Dio, ma le sue dimostrazioni erano difettose, sicchè proprio da Cartesio presero motivo, da una parte, le negazioni di Hume (v.) e Kant (v.), dall'altra il M. esplicitamente ateo apparso qua e là nella seconda metà del sec. XVIII (v. d'Holbach; P. Marechal, *Encyclopédie des sans-Dieu*, 1800) e quello avverso all'originalità spirituale dell'anima (v. J. Toland, J.G. Westphal, La Mettrie, Maupertuis....). Pur dopo la negazione della materia fatta da Berkeley (v.), il M. fisico continuò. Non era per se stesso avverso alla religione, ma semmai alla religione positiva, come il Deismo (v.) e l'Illuminismo (v.); lo spirito dell'Enciclopedia (v.) non è quello di d'Holbach, ma piuttosto l'aurea moderazione razionalistica di d'Alembert. M. esplicito o almeno tentazione di M. è il Positivismo (v.) per la sua negazione della metafisica; e malamente si sforza di evadere dal M. postulando una realtà inconoscibile (Littré, Stuart Mill, Spencer) o professando l'Agnosticismo (v.), il relativismo, il Pragmatismo (v.). Più esplicito è il M. monistico del

sec. XIX (E. Haeckel [v.], Morselli . . .), che si pose come energistico evoluzionistico, e da una materia-energia primitiva tentò di spiegare la formazione di atomi, molecole e di tutto l'universo.

C) Il *M. biologico* nega la distinzione sostanziale dei viventi dai non viventi (v. Vita), cioè l'originalità della «forma» vitale (anima) rispetto alle forme minerali, e spiega i fenomeni vitali con le semplici leggi fisico-chimiche. Più che M. e spiritualismo, qui sono di fronte le interpretazioni «meccanicistica» e «vitalistica» della vita.

D) Il *M. antropologico* nega la Spiritualità (v.) dell'Anima umana (v.), facendone un corpo o una qualità materiale (v. Montano, Tertulliano, Pomponazzi; tra i moderni, K. Vogt, R. Virchow, Moleschott, L. Büchner . . .), o dotandola di una «materia psichica» (Taine). Forse non si debbono far cadere sotto questa categoria quei medievali che anche alle sostanze spirituali estendevano la composizione ilomorfica, poichè con questa essi intendevano non già uguagliare lo spirito ai corpi, bensì salvare la finitezza degli spiriti creati e la loro distinzione da Dio (v. Materia e Forma).

E) *M. logico* si può chiamare l'Empirismo (v.), il Nominalismo (v.), il Sensismo (v.), che nega valore gnoseologico alla conoscenza spirituale, cioè al concetto Universale (v.), accettando come valida soltanto la conoscenza sensibile e quella che ad essa si riduce. La riduzione dei fenomeni psichici alla materia è diversamente proposta: per alcuni essi sono reazioni organiche ai fenomeni fisici (v. Ideologia, Condillac, Helvétius, Cabanis), per altri sono moti *dell'anima* associati e paralleli alle vibrazioni del sistema nervoso, regolati dalle stesse leggi meccaniche di queste (*M. associazionistico* inglese di Priestley, Dav. Hartley, James Mill, continuato nel sec. XIX dal *M. psico-fisico* di A. Weber, T. Fechner, H. Helmholtz, M. Hertz). — v. R. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance chez Helvétius*, tesi di laurea, Paris 1953.

F) *M. etico* è l'Edonismo (v.), che pone il fine ultimo nel Piacere (v.) come reazione psichica a una commozione corporea, e l'Utilitarismo (v.), che pone il fine ultimo nell'utilità, la quale è materia, non già forma, dell'azione morale. Questo M. è molto spesso soltanto un episodio di vita pratica, più che teorica.

G) La forma oggi più clamorosa di M. è il M. dialettico e storico di Marx (v.) e del Comunismo (v.; anche Internazionale).

Bibl. — v. le voci cui nel testo si rinvia. — O. Habert in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 282-334, esposizione e critica di M. e monismo nei vari aspetti. — A. Lange, *Gesch. des M. und seine Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig 1908[3]; vers. it., Milano 1932, 2 voll. — F. Mesiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Firenze 1951. — M. Colombu, *Sul M. da Bruno a Leibniz*, Cagliari 1951 (pp. 11). — E. von Hippel, *Bacon und das Staatsdenken des M.*, Wiesbaden 1948[2]. — E. von Hippel, *Rousseau's Staatslehre als Mystik des M.*, in *Neues Abendland* 6 (1951) 337-45. — M. D. Zebenko, *Die französischen Materialisten des 18 Jahrh. u. ihr Kampf gegen den Idealismus*, vers. dal russo, Berlin 1951. — M. M. Rossi, *Alle fonti del M. moderno*, I (Firenze 1942). — C. J. H. Hayes, *A generation of M. (1871-900)*, London 1941; vers. spagn., Madrid 1946. — . Fischl, *Gesch. der Philos.* IV, *M. u. Positivismus der Gegenwart*, Graz 1953. — O. Martin, *An examination of contemporary naturalism n. M.*, in *The return to reason* a cura di J. Wild, Chicago 1953, p. 68-91. — J. Loncke, esposiz. e critica del M. odierno, in *Coll. Brug* 43 (1947) 193-99, 253-58, 274-80. — G. F. Whicher, *The transcendentalist revolt against M.*, Boston 1949.

L. Baseaum, *Los fundamentos del M.*, Buenos Aires 1946. — G. Matisse, *Qu'est-ce que le M.?*, Herblay 1949 (pp. 16). — G. Galvano della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista*, Bologna 1949. — J. Benda, *La synthèse matérialiste*, con discussione, in *Rev. de synthèse* 67 (1950) 189-204, 205-16. — G. Ferretti, *Il M. come senso immanente della vita e dell'educazione*, in *Annali della fac. di lett. e filos.* dell'univ. di Palermo 1 (1950). — O. Rohlino, *Das Menschenbild des M.*, in *Neue Ordnung* 4 (Köln 1950) 237-47. — G. Ferretti, *M.*, Palermo 1951 — L. d'Alessandro, *Il M. scientifico e l'idea di Dio*, Napoli 1952. — G. Bachelard, *Le M. rationnel*, Paris 1953.

MATERIALISMO dialettico. Vuol distinguersi dal *M meccanicistico* (v. sopra) in quanto ammette differenze qualitative essenziali irriducibili tra i vari settori della realtà (in particolare, tra geosfera, biosfera, noosfera), regolate da leggi diverse di sviluppo. Ma rimane sempre M. e, sia pure mediatamente, monismo assoluto: non dice, ad es., che il pensiero è materia o una secrezione fisico-chimica del cervello, ma dice pur sempre che *deriva* da elementi materiali, per evoluzione interna autonoma della materia stessa, e quindi è *spiegato* interamente senza residui dalla materia e dai processi interni di essa. E questi processi, per quanto presentati come «dialettici», non sono tali da riscattare il M. d. dalla qualifica di M. Quali processi?

Sono descritti con poca chiarezza e sensibilità critica ma, in compenso, con molta uniformità, poichè il M. d., presentato da Marx ed Engels, ebbe la ventura di essere adottato come «filosofia ufficiale» dallo Stato sovietico russo, che ne divenne il legislatore e il maestro inappellabile.

I Già Feuerbach (v.), accettata la concezione *dialettica* di Hegel (v.), ne aveva «rovesciato» il contenuto, surrogando l'«idea» di Hegel con la *natura materiale*, la quale era incaricata (come già l'idea presso Hegel) di essere padre e madre di tutta la realtà. Marx (v.) ereditò da Feuerbach questa fusione di M. e dialettica, e se ne valse per interpretare la storia umana (*M. economico* o *storico*, v. sotto). Ed Engels l'applicò all'interpretazione del mondo in generale, abbozzando un sistema completo di M. dialettico.

Questo, accolto da Lenin (v.), passò allo Stato sovietico, energicamente difeso contro i «revisionismi» che tentavano di annacquarlo con elementi spiritualistici o con ispirazioni neokantiane, soprattutto difeso contro il M. meccanicistico sempre risorgente sotto l'abito specioso di «scienza moderna». A. M. Deborin si distinse in questa difesa del M. d. Ma il deborinismo ebbe la sfortuna di essere adottato dal trotzkismo e quindi di apparire favorevole al «deviazionismo di sinistra»; perciò fu riprovato quale «idealismo menscevizzante» dal Comitato centrale del Partito comunista dell'U.R.S.S. (25-I-1931), il quale in pari tempo condannava il M. meccanicistico quale dottrina favorevole al «deviazionismo di destra» (che si opponeva alla collettivizzazione forzata delle campagne). L'intervento del Partito nel dirimere siffatta questione filosofica già significava — come del resto è previsto dalla dottrina stessa —

che filosofia e filosofi erano al servizio del Partito e che la vera filosofia doveva essere quella ufficialmente ammannita dal Partito.

Di fatto Stalin (v.) in *M. d. e M. storico* del sett. 1938 (*Questioni del leninismo*, Mosca 1946, p. 580-608) e ancor meglio in *Storia del Part. comunista dell'Unione Sovietica* (con un capitolo sulla filosofia del M. d.), ritenuta in Russia una opera capitale nella storia culturale della Russia e del mondo, diede agli scrittori russi, che non faranno altro se non commentarlo, il testo ufficiale del M. d., in realtà notevolmente modificato, precisato e spesso migliorato rispetto a Marx ed Engels.

II. La realtà originaria è materia.

a) Ma che è materia? È «la realtà oggettiva dataci dalla sensazione», «ciò che agendo sui nostri sensi produce la sensazione» (Lenin). Si vorrebbe sapere più di quanto offra questa definizione, che rivela soltanto la relazione gnoseologica della materia con la sensazione. È una componente dei corpi? e come si compone con gli altri componenti? è sostanza? come si moltiplica negli individui?... Questo concetto fondamentale è lasciato in ombra da Marx-Engels e anche dal M. d. russo, che peraltro si apre con vivo interesse alla scienza moderna della costituzione della materia.

b) La materia è detta eterna, senza principio e senza fine; ma invano si cercherebbero presso i teorici del M. d. le discussioni di Aristotile e dei medievali sull'eternità del mondo, che, del resto, non è facilmente conciliabile con l'asserita evoluzione dialettica della materia. È intrinsecamente ed autonomamente (senza alcun contributo del Motore immobile) dotata di movimento eterno, che si esplica non soltanto nelle variazioni locali (le sole ammesse dal M. meccanicistico), ma anche nelle variazioni quantitative, qualitative e sostanziali dei corpi. Questo M. si dice appunto *dialettico* perchè pone nel reale una dinamicità inarrestabile (mentre la «metafisica», secondo Engels, considera la staticità immutabile delle essenze).

c) Le tre leggi del M. d. elaborate da Engels sono riprese, un poco chiarite e sviluppate, nei *4 tratti* di Stalin:

1) *Organicità del reale:* tutti gli esseri, tutti i fenomeni della natura (compreso l'uomo) sono concatenati l'uno all'altro sì da formare un tutto unico coerente. Vorremmo precisazioni sul genere di questa «concatenazione» e quindi sul tipo di «unità» od «organicità» risultante, e vorremmo conoscere come si concilia con la dottrina della «casualità» dei fenomeni elementari (v. sotto). Ma, almeno, è chiaramente posta questa conclusione metodologica: una cosa non si può comprendere se si isola dalle altre.

2) *Dialetticità dell'essere:* la natura va considerata non già come stato di riposo, bensì come movimento, sviluppo, rinnovamento perpetuo. Anche qui dobbiamo rinunciare a sapere le condizioni intrinseche ed estrinseche del diveniente, le origini, la direzione, le caratteristiche e tutta la metafisica del movimento. Oltre l'esperienza quotidiana del divenire, non ci è detto nulla, tranne ciò che insegnano i due tratti seguenti, i più importanti nel sistema del M. d. ed i più discutibili.

3) *Passaggio dalla quantità alla qualità:* una cosa passa per piccole, lente variazioni quantitative, entro un certo limite proprio alla natura della cosa: procedendo oltre quel limite, interviene una variazione brusca profonda, non più quantitativa ma qualitativa, che cambia la natura o la sostanza della cosa. Ad es., fino a 100° l'acqua muta, con lenta gradualità, nella quantità di temperatura, ma, procedendo oltre 100°, l'acqua muta improvvisamente di qualità trasformandosi in vapore; un corpo, con successive suddivisioni, si riduce gradualmente di quantità fino alle dimensioni della molecola, ma volendo procedere nella suddivisione oltre la scala molecolare, il composto muta bruscamente di qualità diventando atomo; la variazione quantitativa del numero di atomi componenti una molecola implica la variazione qualitativa della natura del composto.... Gli «esempi» scelti sembrano aver avuto importanza decisiva nella formulazione di questa legge principe del M. d., la quale, nonostante alcune apparenze, è la meno filosofica e la meno fondata di tutto il sistema, e pure è la più carica di responsabilità essendo introdotta a far da chiave di tutta la «dialettica» del M. Infatti essa è chiamata a «spiegare» come dalla materia possano nascere le differenze qualitative sostanziali fra i regni minerale, vegetale, animale, umano, e fra le diverse sostanze di ciascun regno: differenze che il M. meccanicistico negava, ma che il M. d. vuol ammettere senza rinunciare al M. monistico. In verità, non molta consolazione. Intanto, il detto salto qualitativo non è provato, come legge generale, dagli esempi addotti; e forzare gli esempi a spiegare anche il sorgere della Vita (v.), dell'Intelletto (v.), della Coscienza (v.) da una certa organizzazione della materia, è evidente, grottesca estrapolazione. Questi salti, poi, sono non meno che assurdi, poichè, se veramente la vita è diversa sostanzialmente dalla non-vita e la coscienza da ogni realtà infraumana (come il M. d. vuole ammettere contro il deprecato M. meccanicistico), si dovrà conchiudere che la vita e la coscienza non possono essere generati nè per formazione lenta continua, nè per salti dai loro inferiori, se si tien fede al principio di Causalità (v.), la cui universale validità è riconosciuta anche dal M. d. Del resto, quand'anche la legge fosse universalmente vera, sarebbe vera soltanto per il suo significato affermativo, ma sarebbe falsa se le si attribuisse un significato esclusivo: se anche fosse vero che le differenze sostanziali degli esseri nascono per salti qualitativi, non sarebbe per questo vero che esse nascono *soltanto* per salti; e a spiegare i passaggi bruschi (o continui) si dovrebbero sempre postulare cause estrinseche, efficiente e finale (gli stessi esempi le suggeriscono) e, in ultima analisi, Dio. Ora, la legge pretende proprio presentarsi con tale falso significato esclusivo, essendo stata introdotta proprio per escludere dal sorgere delle differenze sostanziali ogni fattore che non fosse la stessa dialetticità della materia. Che, dunque, per variazioni lente quantitative intercalate da variazioni repentine qualitative lungo milioni e milioni di anni, la materia abbia raggiunta una organizzazione tale da originare la vita e poi, in una fase ulteriore, la coscienza, volevasi dimostrare; ma non si dimostra. Si vuol negare l'abiogenesi per la strana ragione che la nascita del vivente dal non vivente non avviene tutti i giorni; ma in definitiva si ammette, perchè si ammette che avvenisse almeno un giorno, una volta. Si ammette l'eterogeneità della vita e della coscienza rispetto al resto del mondo, ma poi

si nega quando la vita e la coscienza si pongono figlie della materia.

4) *L'unità dei contrari*. Esclusa la causa efficiente–finale, l'origine dell'evoluzione della materia non poteva essere che immanente al corpo stesso diveniente. Infatti il reale è agitato da contraddizioni interne, da «conflitti» (essere–non essere), positivo–negativo, vecchio–nuovo, azione–reazione, vita–morte, nord–sud, analisi–sintesi, onda–corpuscolo, capitalismo–proletariato . . .): è un'unità di contrari, come la storia è la risultante delle lotte di classe. Tale contrarietà interna delle cose è la ragione della loro perenne irrequietezza e del loro divenire. Trascuriamo di notare che gli esempi scelti, tranne forse la coppia essere–non essere, sono più letterari ed equivoci che filosofici e pertinenti. La composizione interna dell'essere diveniente di due elementi realmente distinti («contradditorii», dicono talora i testi del M. d.; ma deve trattarsi di una svista, poichè elementi veramente contraddittorii renderebbero l'essere contradditorio, cioè impossibile), come sono le coppie essere–essenza, atto–potenza (v. Ontologia), Materia-Forma (v.), Sostanza–Accidente (v.) della filosofia scolastica, è la condizione necessaria affinchè il movimento *sia possibile* (tale è il significato accettabile del quarto «tratto»), ma non è condizione sufficiente affinchè il movimento *avvenga:* questo infatti ha luogo quando sull'essere, così composto, agiscono le cause estrinseche efficiente e finale (e quindi Dio). Che, invece, il M. d. vuol escludere.

d) Il M. d. professa la validità universale del principio di causa efficiente. Ma, da quanto fu esposto, si vede subito che tale «causa» non è la vera causa (metafisica), bensì, semmai, la causa empirica, che non è la vera causa. In un caso tipico si comprende la empiricità (meccanicistica, infine) della causa prevista dal M. d.: esso infatti non può concepire, con quel concetto di causa, come l'atto libero possa essere insieme «libero» e «causato», ma deve professarne la «necessità» (v. Determinismo, Libertà): semmai, la libertà umana viene distinta dalle altre necessità cosmiche soltanto perchè è cosciente, ossia capacità di decidere con la consapevolezza che la decisione è «determinata» dalle sue necessarie connessioni con le cose.

e) Peraltro il determinismo cosmico, che questi presupposti del M. d. fanno prevedere, non è così rigido come quello previsto dal meccanicismo. Infatti, secondo il M. d. che in ciò adotta alcune moderne vedute della scienza, i fenomeni naturali sono *casuali* e imprevedibili sia perchè le loro più intime cause, che pure esistono, non ci sono note, sia perchè le cose non hanno un comportamento determinato e costante secondo la loro «natura» o «essenza» immutabile eterna: il M. d. intende la dialetticità (il divenire) delle cose come se essa escludesse le «essenze» immutabili e quindi le «cause finali», di cui faceva sì gran caso la filosofia medievale (per eccezione, il M. d. ammette la finalità nell'evoluzione sociale). Tuttavia dall'incontro degli infiniti fenomeni casuali e imprevedibili nasce una regolarità (statistica) prevedibile, cioè una necessità, che è oggetto delle leggi scientifiche. Tale è il *determinismo dialettico* che il M. d. pone a mezzo fra il determinismo assoluto del meccanicismo e la pura casualità.

f) L'applicazione più importante di queste dottrine è quella fatta all'uomo e a tutte le sue manifestazioni: filosofia, etica, estetica, diritto, politica, religione, ecc. Tutto ciò peraltro è fatto rientrare nella dottrina del *M. storico* (v. sotto). Qui basti accennare alla teoria generale della coscienza.

La coscienza non è materia ma deriva dalla materia, è proprietà della materia: non di ogni materia, beninteso, bensì soltanto di quella che, attraverso millennii e millennii di evoluzioni quantitative e di salti qualitativi, potè raggiungere una *certa* organizzazione. (*Quale* organizzazione? il M. d. non risponde, o risponde così: quella, appunto, *sufficiente* a far nascere la coscienza. Il che, ben si vede, è soltanto *affermare*, non già *dimostrare*, che la coscienza deriva dalla materia).

La coscienza è la capacità di «percepire e di rispecchiare entro di sè» i processi della materia, trasformando lo stimolo esterno (ad es., vibrazioni elettromagnetiche) in percezioni, *sensazioni* (ad es., luce), che sono «immagini specchiate, copie, riproduzioni del mondo esterno». Astraendo, poi, dalle percezioni sensitive gli elementi comuni (o prescindendo dagli elementi particolari), la coscienza forma i *concetti*, che sono essenzialmente distinti dalle percezioni; v'è dunque una differenza qualitativa essenziale tra la fase *sensitiva* (sensazioni) e la fase *logica* (concetti) della coscienza.

Questa definizione della coscienza (limitata alla funzione conoscitiva) ha il merito di riaffermare il realismo gnoseologico, tanto contrastato dalla filosofia moderna. Ma quando si riflette che quel realismo è fondato sul presupposto indimostrato, indimostrabile, immaginoso di uno «specchiamento» dell'essere nella coscienza e quindi sulla concezione dell'idea come «immagine» o «copia» dell'essere, allora quel realismo appare davvero dogmatico, ingenuo, acritico, che non potrà mai giustificarsi criticamente (infatti non si potrà mai dimostrare che la rappresentazione è «immagine» o «copia» del reale, tanto meno che è copia «fedele»), anzi, essendo anch'esso vittima del dualismo gnoseologico cartesiano, ricade nel fenomenismo e quindi nello Scetticismo (v.). Allo scetticismo, del resto, sotto forma di relativismo, tende tutto il M. d. in quanto alla dialetticità oggettiva del reale, che esclude essenze eterne, fa corrispondere la *dialetticità soggettiva* della conoscenza, che non ammette «verità eterne» (gli elementi comuni che, come s'è detto sopra, la logica astrae dalle percezioni sensibili, non equivalgono all'universale, alla verità immutabile della vecchia filosofia). Il M. d. insiste sul valore gnoseologico della *prassi*, ma non riesce ancora a superare il relativismo: la «prassi», la riuscita dell'esperimento e dell'industria potrà (forse) essere controllo e conferma della verità, ma non è «criterio» di verità; potrà (forse) dimostrare *che* l'uomo è in grado di conoscere rettamente, ma non dimostra *come* e *perchè* è in grado di conoscere la verità.

g) Con la dottrina della prassi il M. d. si ricongiunge a certe antiche concezioni integrali teorico-pratiche della filosofia, che identificavano *philosophari* con *recte vivere*, e fissa alcune caratteristiche metodologiche generali della filosofia sovietica: *1*) continuità e complementarità fra teoria e prassi: infatti la teoria sorge per risolvere il problema dell'agire pratico e, se non si traduce in pratica, è sterile, senza oggetto, gira a vuoto; d'altra parte, la pratica senza la teoria è cieca; *2*) aderenza del

pensare allo spirito del Partito: infatti, filosofare è mettersi dal punto di vista della realtà in evoluzione; la vera evoluzione della realtà è il movimento del proletariato e quindi l'azione rivoluzionaria del Partito; dunque, filosofare è mettersi dal punto di vista del Partito; *3)* soggettività passionale della filosofia: questa, come fusione di teoria e prassi, vuole adesione appassionata, esclude la « obiettività » (cioè il trattamento cortese degli avversari) e il cosmopolitismo.

III. Ben fece il M. d. a ripudiare il M. meccanicistico (con che intese salvare anche l'autonomia della « filosofia », che studia *tutta* la realtà per elaborarne le leggi generali, rispetto alla « scienza », che studia un settore particolare del reale e le sue leggi speciali, poichè il meccanicismo annullava la filosofia nella scienza). Ma s'illuse gravemente quando pretese di sanarne le deficienze col semplice presentarsi come *dialettico* e conservandosi come M.

Infatti, *come M.*, ha tutti i difetti del M., che è la più radicale opposizione alla filosofia classica cristiana. *Come dialettico*, ci sembra, dal punto di vista dell'unità sistematica e delle prove, più povero e più fragile del meccanicismo stesso, al quale poi aggiunge una nuova contraddizione proprio mentre tenta di superarlo: a ben riflettere « materia » e « dialettica » sono termini contraddittorii, che si escludono « come acqua ed olio » (N. Losskij), poichè « materia » è passività, recettività, limitazione, fissità, mentre « dialettica » è attività, tensione, slancio, crescenza, avvenire e postula una realtà irriducibile a materia. Solo per grottesca retorica e grossolana disattenzione si può immanentizzare la dialettica nella materia e credere di aver surrogato la quadriga delle cause aristoteliche (materiale formale, efficiente finale) nella spiegazione del divenire e delle differenze del cosmos. — Per la Bibl., v. l'articolo seg.

MATERIALISMO storico (*economico*). È il M. dialettico (v. sopra) applicato alla interpretazione della storia umana. L'applicazione fu già fatta da Marx (v.) ed Engels prima che il M. dial. fosse compiutamente ordinato in sistema; il M. dial., dal punto di vista genetico, appare come un'estensione del M. st. a tutta la realtà in generale. Non è agevole darne una descrizione univoca chiara, stante la incredibile diversità delle interpretazioni che ne diedero gli stessi seguaci di Marx-Engels.

I. La tesi centrale: « tutte le produzioni, anche le più alte e più spirituali, dell'attività umana, filosofia, etica, estetica, diritto, politica, religione..., sono « ideologie » determinate dalle condizioni materiali della vita umana e quindi « soprastrutture della situazione economica », perde la sua apparente chiarezza appena che si chiedono ulteriori precisazioni: come si deve pensare il rapporto tra situazione economica e ideologie? vera causalità o semplice condizione, occasione, parallelismo statistico? le condizioni materiali sono l'unico fattore o soltanto uno dei fattori responsabili delle ideologie? le ideologie (comunque si pensino determinate) hanno qualche valore positivo, o sono puri riflessi illusorii della realtà economica e riprovevoli aberrazioni? Marx non scioglie questi interrogativi; ma nelle fasi più avanzate del suo pensiero non sembra alieno dall'ammettere qualche valore positivo alle ideologie e una certa loro efficacia nel determinare la storia. Anche Engels, che non è più chiaro, alla fine (ad es., in una significativa lettera del 21-IX-1890) riconosce che la produzione dei mezzi economici e la riproduzione sono *in ultima istanza* i fattori essenziali della storia; ciò lascia intendere che « altri » fattori e le stesse « soprastrutture » intervengano nella storia con efficacia determinante, talora preponderante: « si tratta di *interazione* di tutti questi momenti ».

II. Già Feuerbach (v.) all'« idea » di Hegel (v.) aveva sostituito la « natura » come principio e soggetto del divenire, riducendo l'idea, lo spirito, Dio, la religione a creazioni, esteriorizzazioni della natura umana (« rovesciamento » di Hegel).

A) Marx (v.), già nel *Manifesto* (1848) e più ancora nella introduzione alla *Critica dell'economia politica* (1859), si mette su questa via nell'interpretare la storia, ponendo la realtà primaria del mondo non già nell'« idea » bensì nella natura (e nell'uomo come natura). Ravvisò poi l'attività primaria dell'uomo non già nel pensiero, bensì nella « prassi », nell'azione concreta, dalla quale è determinato anche il pensiero. E credette di aver trovato che il fine ultimo della prassi è la produzione dei mezzi di esistenza materiale mediante lo sfruttamento della natura: con che l'uomo realizza e perfeziona se stesso.

In questa produzione l'uomo esteriorizza sè stesso e incorpora il suo io nei beni prodotti grazie al suo lavoro. Accortosi che il prodotto è parte del suo essere, egli dovrebbe ricuperare e reintegrare se stesso appropriandosi il prodotto, che è suo. Senonchè, in regime capitalistico di proprietà, il prodotto è sottratto al lavoratore ed appartiene al capitalista. Questa alienazione del lavoro dal lavoratore costituisce la situazione patologica della società capitalistica: vera negazione della essenza umana ai danni del lavoratore, che porta alla formazione del proletariato e alla divisione delle « classi ».

È dunque una necessità storica la Lotta di classe (v.) e la rivoluzione sociale, intesa a distruggere il regime capitalistico di Proprietà (v.) e di lavoro « estrinsecato », responsabile di tanti misfatti.

Abolita la proprietà, ricuperata l'essenza umana del lavoratore, rovesciata la società classista e instaurato un nuovo sistema economico di produzione, cadranno tutte le soprastrutture ideologiche che il vecchio sistema aveva generato: filosofia, arte, diritto, politica, religione. In particolare, la restaurazione dell'essenza umana implica anche la conciliazione spontanea degli interessi individuali con gli interessi della collettività; perciò lo Stato (v.), sorto come esteriorizzazione del vecchio uomo col compito di assicurare gli interessi comunitari, diventa superfluo ed è destinato a scomparire.

Di simili rivoluzioni economico-ideologiche è piena la storia, che registra le vicende dei regimi di produzione asiatico, antico, feudale, borghese moderno. . . .

B) In questa visione di Marx-Engels c'era tanto di verità, di coraggio, di passione messianica da stimolare attenzione ed entusiasmo, ma c'era anche tanto di errore, di violenza, di vaghezza concettuale da suscitare formidabili reazioni e tentativi di correzione.

Mentre gli « attivisti » e gli « esecutivi » del comunismo si applicavano a preparare la rivoluzione sociale, i « filosofi » del marxismo adattavano il sistema alle esigenze dei tempi e degli ambienti, addolcendone le più brutali asprezze, soprattutto la concezione materialistica e la tesi sulla dipen-

denza causale delle ideologie dalla loro base economica. È il ***revisionismo*** (Ed. Bernstein, Vorländer, Max Adler....) che s'infiltrò anche in Russia (N. Berdiaev, P. Struve, S. Bulgakov . . .).

Per Bernstein, il facitore di storia è l'uomo, che si regola secondo una mente: non è la prassi che comanda la coscienza, ma è la coscienza che detta la prassi; sull'esercizio della mente influiscono, oltre le condizioni economiche, fattori non economici (politica, specialmente idee religiose, etiche). Bernstein crede «nè possibile, nè necessario dare al socialismo una giustificazione puramente materialista» e rifiuta l'idea che l'avvento del socialismo sia una necessità storica oggettiva per cause economiche: di questo suo antimaterialismo e antideterminismo egli trova tracce già in Marx ed Engels. Nullameno anch'egli riconosce che «l'economia è sempre il fattore determinante supremo e il punto di partenza di tutti i grandi movimenti storici» (*Zur Theorie u. Gesch. des Sozialismus*, Berlin 1901, le polemiche col Kautsky; *Die Voraussetzungen des Sozialismus u. die Aufgabe der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899).

Ancor più decisamente antimaterialista e antideterminista è l'interpretazione data da G. Sorel (v.), il quale, escludendo che le «formule marxiste si possano prendere alla lettera» (Marx dava forma di legge assoluta al M. e al determinismo storico solo per riuscire didatticamente più efficace; e il suo linguaggio vago e contestabile, inadatto alla formulazione di una legge scientifica, era conveniente ad un consiglio), trova la «parte più venerabile della dottrina» nel fatto che «le tesi di Marx forniscono utili indicazioni per lo storico delle istituzioni».

Lo stesso Carlo Kautsky (v.) ammette l'intervento dello spirito nel determinare la storia (protagonista della storia è per lui la «tecnica», cioè scienze, invenzioni, scoperte, speculazioni matematiche, filosofiche, morali . . .), pur tenendo fede al principio marxistico che lo spirito è «servitore» non già dominatore dell'economia.

In Italia, Ant. Labriola (v.), pur ammettendo che «in ultima istanza ogni fatto storico si spiega per via della sottostante struttura economica», fatalmente orientata verso il trionfo inevitabile del comunismo, trova che il M. st. non è nè vuole essere la ribellione dell'uomo materiale contro l'uomo ideale, ma è teoria realistica, naturalistica, obiettiva, scientifica, la quale ai vaneggiati fattori di storia proposti in passato (invidia degli dei, direzione provvidenziale, fato, caso, «ambiente» di Taine . . .) sostituisce i fattori reali cioè «gli uomini nelle varie e circostanziate situazioni sociali», in tutte le loro dimensioni effettive. Il M. st. è «in ultima istanza» spiegazione della storia e insieme «filo conduttore», «metodo di ricerca e di concezione», che invita a tener conto del fattore economico, presente «in ultima istanza», alla radice di ogni fatto storico, ma non esclude che a determinare la storia intervengano anche i fattori non economici operanti nell'uomo concreto (cf. *La concezione materialistica della storia*, nuova ediz. con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900, Bari 1942).

Per R. Mondolfo (*Il M. st. in F. Engels*, Genova 1912, Firenze 1952; *Sulle orme di Marx*, Bologna 1923, 2 voll.), il M. st. è «una concezione *critico-pratica*», distinta dal sindacalismo sorelliano, che è teoria semplicemente pratica: non è determinismo e neanche volontarismo, ma è sintesi di queste due tesi antitetiche, che si trovano superate nella «prassi»: «il concetto pieno ed integro della realtà storica implica l'unità e la dipendenza ed azione reciproca dell'oggetto e del soggetto, della produzione e dell'azione. Marx, fin da quando, contro i filosofi che volevano soltanto *interpretare* il mondo, affermava che si trattava di *cangiarlo*, pone, come condizione dell'intendimento e dell'azione storica, il concetto della *praxis* che si rovescia. Tutta la storia e la vita umana è per lui un *rovesciamento della praxis*: un moto dialettico per il quale le condizioni, esistenti suscitano e stimolano le forze che debbono rivolgersi contro di esse per superarle; ma d'altra parte l'attività superatrice non può operare se non sulla base delle condizioni esistenti; per tal modo le condizioni reali hanno una duplice funzione, di impulso e di limite alle aspirazioni, alla volontà e all'azione degli uomini».

C) Un guardingo atteggiamento revisionistico, che trovò consensi anche fuori del marxismo, presenta il M. st. non già come spiegazione dei momenti della realtà storica, bensì come *canone metodologico* per la interpretazione della storia. Così Cumow, R. Stammler, anche Bernstein, Sorel, Labriola, come sopra si vide.

La tesi, fuori del marxismo, ebbe un efficace espositore in B. Croce: «Se il M. st. deve esprimere alcunchè di criticamente accettabile, esso non deve essere nè una nuova costruzione a priori di filosofia della storia, nè un nuovo metodo del pensiero storico, ma deve essere semplicemente un canone di interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al così detto sostrato economico della società per intender meglio le configurazioni e le vicende di questa». (*M. st. ed economia marxista*, Bari 1903, 1945). Come canone euristico ed ermeneutico, il M. st. non è nè M., nè spiritualismo, nè monismo, nè dualismo; meglio si direbbe: «concezione realistica della storia». Peraltro, in seguito, Croce accettò le critiche di G. Gentile (*La filosofia di Marx*, Pisa 1909), secondo cui quella tesi era «teoreticamente accettabile», ma «storicamente poco genuina»; e il Croce confessò di averla adottata perchè, piacendo a lui stesso, s'illuse che dovesse trovarsi anche in Marx e in Labriola (cf. De Feo, *M. st. e critica idealistica*, Napoli 1945).

D) Al contrario il ***marxismo rigido*** «ortodosso» riprendeva la formulazione più cruda del M. st.: il fattore *determinante*, l'*unico* fattore di tutta la storia, anche delle manifestazioni meno economiche (come la Kabbala, la filosofia di Socrate, l'astronomia, la poesia...) è lo stato economico sociale. Così, ad es., Aug. Bebel (*La donna e il socialismo*, Palermo 1905), P. Lafargue genero di Marx (*Il M. economico di C. Marx*, Milano 1894), particolarmente violenti, K. Kautsky (v.), in Italia il Turati (v. *Critica sociale*), Enr. Ferri (*Socialismo e scienza positiva. Darwin, Spencer, Marx*, Roma 1894), i primi marxisti russi, in lotta contro i «narodniki» e contro i revisionismi: G. Plekanov (*Le questioni fondament. del marxismo*, Mil. 1946; vers. franc., Paris 1928; *Essays in historical M.*, New-York 1941; *Zur Gesch. des M.* [Holbach, Helvétius, Marx], Mosca 1946; *De la conception matérialiste de l'histoire*, Paris 1948), L. Akselrod, soprattutto Lenin (v.).

Questi radicò nel pensiero russo il principio: il M. st. e il M. dialettico sono inscindibili, formano un monolite. L'opera di Lenin fu decisiva nello sviluppo del M. st. non solo per: 1) la riaffermazione del M. puro, ma anche per 2) la scoperta della *evoluzione disuguale* del capitalismo nei vari paesi (che giustificava la impossibilità di vincere simultaneamente il capitalismo e di instaurare il socialismo in *tutti i paesi*, e legittimava la instaurazione del socialismo *in un solo paese*, la Russia), per 3) la scoperta del sistema dei soviet come il più adatto a promuovere la dittatura del proletariato, e infine per 4) la importanza capitale riconosciuta all'iniziativa cosciente delle masse nella lotta sociale e politica contro il capitalismo. Il determinismo economico assoluto doveva suggerire un quietismo fatalistico: se l'economia è l'unico fattore determinante della storia, l'affaticarsi dei socialisti è superfluo, e la rivoluzione sociale avverrà senza il concorso libero dell'uomo, come risultato fatale dell'evoluzione economica. Contro questo « economismo », che passivamente aspettava l'edificazione del socialismo dall'inarrestabile maturare delle condizioni economiche, Lenin, in una lotta memoranda, richiama la necessità e l'efficacia insostituibile dell'iniziativa rivoluzionaria delle masse e dei singoli. Riconosceva, dunque, tra i fattori determinanti della storia *anche* le attività spirituali non economiche, rinunciando implicitamente al determinismo economico assoluto, che, in verità, per quanto professato drasticamente in dottrina, non potè mai e non potrà mai trovare totale adesione e intera fedeltà.

E) Stalin (v.), su questa strada procede tanto oltre che il suo M. st. — dottrina ufficiale della Russia e dei paesi satelliti, più o meno « contaminata » dai gruppi comunistici degli altri paesi — sembra addirittura capovolgere, in punti sostanziali, il M. st. di Marx ed Engels inteso nella sua formulazione volgare. Stalin accetta Lenin e, come Lenin, professa fedeltà al M. st.: questo è la estensione del M. dial. alla vita sociale e pertanto inscindibile dal M. dial., vera *teoria esplicativa* dell'evoluzione sociale; beninteso, è anche *metodologia* delle scienze sociali, ma solo in quanto è appunto « spiegazione » della storia umana. Stalin ratifica le dottrine e le scoperte di Lenin (in particolare, accentua la tesi del « socialismo in un solo paese ») e procede oltre Lenin con chiarificazioni importanti nella storia del M. st., intese a far sempre più larga parte alle attività spirituali come fattori della storia.

1) Precisando i rapporti tra « base economica » e « soprastruttura », definisce come *base* la « struttura economica della società [cioè le condizioni di produzione] in una determinata fase della sua evoluzione ». La « base » è dunque distinta dalle *forze produttive* della società, comprendenti non solo gli strumenti di produzione, ma anche le capacità degli uomini di servirsene e quindi la loro esperienza, abitudine, scienza, concezioni religiose, morali, politiche, dedizione al lavoro . . . Ora, i cambiamenti delle forze produttive modificano la base, e la base, così modificata, modifica le soprastrutture. Queste (cioè: « concezioni politiche, giuridiche, religiose, artistiche e filosofiche della società, e le corrispondenti istituzioni politiche, giuridiche . . . ») sono, dunque, determinate direttamente dalla « base », e soltanto indirettamente, attraverso le modifiche della « base », dalla produzione. Così Stalin in *Marxismo e le questioni della linguistica* (1950), dove tenta di interpretare anche il fenomeno linguistico dal punto di vista del M. economico. Altrove (*Del M. dial. e del M. st.* del 1938, v. art. preced.) dà altre definizioni della « base » (in cui comprende anche le forze produttive e i rapporti di produzione fra gli uomini) e della relazione fra base e soprastruttura; ma sempre riconosce l'efficacia stimolatrice, organizzatrice, trasformatrice dell'attività spirituale (dottrine, sentimenti politici, etici, religiosi . . .): le soprastrutture ideologiche non economiche create dalla base economica esercitano una essenziale « reazione » sulla base stessa. È quella che Stalin chiama *rivoluzione dall'alto*, per cui la stessa soprastruttura riesce a crearsi la sua base economica. Bisogna riconoscere che il vecchio M. st. a questo punto è andato sotto l'orizzonte; un grande condottiero come Stalin non poteva permettere che il suo popolo si invigliacchisse nell'aspettazione passiva di risultati automatici di un processo sociale fatalistico.

2) Grazie alla fusione di prassi e teoria nel M. dial. e grazie alla teoria del « socialismo in un solo paese », Stalin potè inculcare l'importanza di un altro fattore spirituale: il *patriottismo* inteso non solo come adesione al Partito e alla organizzazione « sovietica », ma anche come amore della immortale « nazione » russa: è nota la lotta russa contro il « cosmopolitismo » e contro l'« obiettività » verso gli avversari, la tendenza a vantare come meriti russi le più grandi manifestazioni dello spirito umano, lo sviluppo dello sport come gloria della nazione....

3) In un punto caratteristico della teoria, Stalin riesce perfino a sentenziare la morte del M. st. Nella futura organizzazione socialistica, quando saranno abolite le classi, non è pensabile che l'evoluzione sociale s'arresti; da che cosa sarà dunque mossa allora, quando cesserà la lotta di classi antagoniste che la muoveva nel periodo capitalistico? Stalin risponde assegnando, come forze evolutive della società futura, fattori *esclusivamente* morali, spirituali: l'unità morale e politica del popolo sovietico, il patriottismo sovietico, l'amicizia delle nazioni componenti l'unione sovietica, la critica e l'anticritica. È come dire: la tesi marxistica, secondo cui l'evoluzione dell'uomo e della società è determinata dalla base economica, non è universalmente vera e pertanto non è dottrina. Al più, potrà essere « spiegazione » di alcuni *particolari* momenti dell'uomo e della storia, e, in generale, un canone di ricerca e di interpretazione storica (più o meno fecondo di risultati nello studio dei vari fenomeni storici). Questa autocondanna del M. st., che si sorprende nel corso della sua stessa maturazione, ci dispensi dal rivendicare contro di esso la presenza e il primato di fattori non economici, originari, indipendenti dall'economia, nel divenire umano e sociale.

III. Il M. st. potè imporsi perchè si tenne ammantato nella vaghezza e imprecisione delle formule, nell'appassionata retorica di un rivoluzionarismo apocalittico messianico. Se si fosse concettualmente elaborato con più attenzione critica, si sarebbe accorto dell'equivoco su cui si impianta.

A) Intanto la stessa produzione economica — che non è soltanto il rotolar d'una valanga o l'ingranar di due ruote, ma è attività *umana* di una persona cosciente e libera — implica già la presenza di elementi spirituali: se si considera come

produzione *individuale*, non sorge se non per opera di un uomo che crea i suoi strumenti e li utilizza con intelligenza, pazienza, dedizione..., doti tipicamente « umane » (proprio per Marx l'uomo divenne da scimmia uomo quando cominciò a creare e usare strumenti), non economiche, tanto poco derivate dall'economia che sono anteriori ad essa; se si considera la produzione *sociale*, essa è possibile solo quando la collettività sia unita da vincoli giuridici e morali (di giustizia, di benevolenza, di fiducia....), che sono dunque anteriori alla produzione collettiva e indipendenti da essa.

B) Che *tutte* le attività umane, anche le più spirituali e disinteressate, abbiano *qualche relazione* col corpo e con le condizioni economiche, facilmente si concede; ma con ciò non si è detto niente finchè non sia spiegato di *quale relazione* si tratti. La situazione economica individuale o sociale può essere un'*esperienza* sentita che, elaborata dai superiori poteri spirituali, diventa oggetto di poemi, di dottrine che la giustificano o la condannano, di leggi, di istituzioni, di atti caritativi...; può essere semplice *occasione* o *stimolo* grazie al quale i poteri superiori si mettono in attività, pur senza trarne l'oggetto e senza subirne altra influenza; può essere addirittura la *condizione sine qua non* dell'attività spirituale, in quanto un certo stato economico determina un certo stato del corpo, che poi in un certo modo (v. Corpo) influisce sul sorgere delle manifestazioni spirituali (un buon pranzo, un boccale di vino generoso o una compressa di simpamina può essere all'origine di una bella poesia). .. Ma in nessun modo una situazione economica potrà essere vera *causa totale* di tali manifestazioni, attesa la radicale irriducibile diversità di queste da quella: quella si valuta in termini di utilità economica particolare contingente, queste in termini di verità, bontà, bellezza, giustizia .. universali ed eterne. Ed è cosa sciocca e sorda dire col M. st. che l'ideale è l'« immagine specchiata », il « riflesso » dei rapporti economici. L'ideale ha un *valore* che non si trova nella sua eventuale *origine* economica (la bella poesia è incommensurabile col boccale di vino che la originò; la geometria del triangolo o del cerchio ha un valore universale ed eterno incommensurabile con i bisogni economici dell'agrimensura che poterono originarla...), perchè vi è immesso da un potere spirituale autonomo che interviene come causa nel processo di formazione dell'ideale, qualunque sia l'origine del processo.

C) Ciò detto, si comprende come si potrà accettare tutto quanto il M. st. ha di *affermativo*, cioè lo sforzo di individuare i fattori economici che in un modo o nell'altro poterono essere all'origine dei fenomeni storici anche i più alti (come la lingua, una concezione filosofica, l'astronomia, un movimento mistico o ereticale...), ma si dovrà rifiutare quanto ha di *esclusivo*, cioè la pretesa di escludere dalle spiegazioni della storia ogni altro fattore che non sia quello economico, pretesa che si rivela violenta fino al ridicolo quando s'accinge a spiegare economicamente fatti chiaramente sottesi da altri fattori, come il sorgere del cristianesimo (l'impero romano, proprio quello persecutore!, aveva bisogno economico di una religione mondiale!), l'abolizione della schiavitù, la redenzione della donna e della famiglia, i movimenti religiosi, ascetici, monastici, ereticali, il s. romano impero, il feudalesimo, le crociate, le nazionalità, la scolastica, l'umanesimo e il rinascimento, l'illuminismo, la rivoluzione francese, l'impresa napoleonica, il risorgimento .. Per fortuna sua, il M. st. non ha ancora creato una storiografia completa « ufficiale », e le spiegazioni dei singoli fatti storici si trovano allo stato disperso in accenni così frammentari, dilettantistici e così intensamente vaporanti di anticlericalismo, che non è ancora lecito prenderli sul serio.

D) L'osservazione riportata sotto C) torna a dire che il M. st., inaccettabile come teoria esplicativa della storia, può essere utile lezione come *metodo* di ricerca e di interpretazione storica. Beninteso, anche come puro metodo euristico ed ermeneutico (che è sempre lecito, perchè è sempre lecito scegliersi un punto di vista), dovrà essere fedele al punto di vista scelto, senza slittare dal suo senso affermativo al senso esclusivo: e dovrà purgarsi dai difetti, già denunciati da R. Stammler, che gli impediscono di funzionare a dovere, cioè dovrà finalmente precisare i concetti impegnati in quel punto di vista (ad es., i rapporti tra situazione economica e produzione, suo nesso con le sovrastrutture) e integrarsi in un sistema di pensiero grazie al quale sia possibile, a proposito di un fatto storico, pronunciare un giudizio non solo di origine ma anche di valore (per dare un giudizio storico, ad es., sull'astronomia egiziana, non basterà dire che essa fu originata dalla necessità economica di computare i periodi del Nilo o le stagioni agricole, ma bisognerà finalmente anche giudicare se essa fu vera o falsa); e questo sistema, s'è detto, non potrà essere il M. st.

Bibl. — v Marx, Materialismo e le voci cui nel testo si rinvia — G. Molteni, *Il M. st. e la nuova storiografia*, Firenze 1912, con la bibl. precedente. — E. di Carlo, *La dialettica engelsiana*, Palermo 1916: la dialettica del M. st. sarebbe una semplice legge empirica, di tendenza, senza necessità, riguardante il contenuto e non la forma della storia. — Mac Pherson Somerville, *Methodology in social science. A critique of Marx and Engels*, New-York 1938 — C. Angrand-R. Garaudy, *Les origines françaises du M.*, Paris 1946 — Id., *Le M. historique. Les principes du M. hist. Les lois de l'histoire*, Paris 1946. — G. Teissier-H. Wallon, *M. dialectique et biologie, ... et psychologie*, Paris 1946 (conferenze, pp. 24). — P. Naville, *Psychologie, marxisme, M. Essais critiques*, Paris 1946. — R. Lombardi, *Il M. dial., filosofia dei comunisti*, Roma 1948, estratto da *Civ. Catt.* 1945-46. — C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946: « il marxismo è una delle più singolari contaminazioni che la storia delle idee ci offra ». — C. Angrand, *Le M. dialectique*, Paris 1946 (pp. 16). — R. Gambra Ciudad, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-historica a la luz de la filosofia actual*, Madrid 1946. — Id., *El M. historico como teoria sociologica*, in *Rev. internac. de sociologia* 3 (1945) n. 11-12, p. 129-76. — B. Schultze, *La concezione del mondo e il cristianesimo nell'insegnamento storico delle scuole sovietiche*, in *Civ. Catt.* 1947-I, p. 290-302. — F. Sherwood Taylor, *Two ways of life, christian and materialist*, London 1947. — H. Lefèbvre, *Le M. dialectique*, Paris 1947. — A. Perucatti, *Saggio di critica scientifica sul M. dialettico*, Napoli 1947. — *Il M. storico*. Atti del Congr. internaz. di filos (Roma 15-20 nov. 1946), a cura di E. Castelli, Milano 1947, vari articoli di varie tendenze. — V. Stern, *Grundzüge des dialektischen und historischen M.*, Berlin 1947. — G. A. Wetter, *Il M. dial. di Hegel*, Torino 1948. — N. Lubnicki *Epistemological problems of dia-*

lectical M., in *Synthesis* 7 (1948-49) 274-96. — L. Goldmann, *M. dialectique et histoire de la philos.*, in *Rev. philos. de la France et de l'étranger* 73 (1948) 160-79. — G. A. Wetter, *Il M. dialettico sovietico*, Torino 1948. — Id., *Der dialekt. M. Seine Gesch. u. sein System in der Sowjetunion*, Wien-Freiburg 1952. — M. M. Bober, *K. Marx's interpretation of history*, Cambridge (Mass.) 1948². — E. Bose, *Materialistische Geschichtsauffassung. Eine kritische Einführung*, Hamburg 1948². — K. Zweiling, *Dialektischer M. und theoretische Physik*, Berlin 1949. — F. Giannatasio, *Il M. dialettico come umanesimo ateo*, in *Civ. Catt.* 1950-II, p. 440-47. — I. M. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische M.*, I (Bern 1950); cf. *Zeitschr. f. philos. Forschung* 6 (1951) 109-14, anche a proposito di G. A. Wetter. — Il concetto di M. dialettico e di M. st. spiegato da Stalin, in *Aggiorn. soc.* ottobre 1951, p. 288 s, 317 s, 337-38. — Emerich Coreth, *Hegel u. der dialekt. M.*, in *Scholastik* 27 (1952) 55-67. — Fr. Meurinq, *Ueber den hist. M.*, Berlin 1952². — A. Fernandez de Soto, *Exposición y crítica del M. histórico*, in *Id. as y valores* 1952, p. 221-32. — I. Fetscher, *Die Entstehung des dialekt. M. als metaphysischer Weltanschauung*, in *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 50 (1953) 184-207.

MATERIALIZZAZIONI o *ectoplasmi ectoplasmie*: fenomeni del Medianismo (v.), spesso fraudolenti, ma qualche rara volta constatati da scienziati di sicuro giudizio (Crookes, Richet, Schering-Notzing ...). Sono formazioni di ignota sostanza (biologica?) esteriorizzata dal medium in grande trance, la quale, sotto l'azione del medium, può muoversi (come un arto umano, ad es.) e assumere la configurazione fluidica di volto o di intera persona. v. Metapsichica.

MATERIE prime. v. Internazionale (*problema*) II Be.

MATERNITÀ. — 1) Con la vita, Dio dà a noi di partecipare ai suoi più alti attributi. Nell'ordine della natura ha costituito l'uomo suo necessario collaboratore nel dare la vita ad esseri immortali, mediante le facoltà sessuali (v. Sessualità), per cui il padre e la madre sono vere « cause », benchè « seconde » rispetto a Dio, della generazione: Dio, l'uomo e il sole generano l'uomo, diceva un proverbio medievale. Questa collaborazione umana con Dio, vera partecipazione dell'uomo al potere creativo di Dio, principio di vita in cielo e in terra (*Ef* III 15), compete all'uomo e alla donna presi insieme (cf. *Gen* II 22 s; III 20; *Es* XX 12; *Mt* XV 4-6...): ogni dottrina preformistica, spermatistica, ovulistica, partenogenetica che riserva a un solo dei due sessi la generazione del figlio, è ormai largamente battuta dalla approfondita conoscenza del processo procreativo. Ma nella Donna (v.) appare di intensità superiore, celebrata da poeti, filosofi, scienziati: nella creazione naturale non v'è nulla di più grande e di più toccante di una madre. Il contributo del padre, pur necessario alla procreazione e costitutivo del nuovo individuo (v. Paternità), resta affidato alla madre nel concepimento, nella gestazione e nella prima educazione; all'*inizio* di ogni vita, buona o triste, v'è la madre. La natura mise nella Donna (v.) i più nobili istinti di M. La M. dà alla donna entusiasmo, forza di sopportazione e di sacrificio fino all'eroismo, tanto nella cura quanto nella difesa dei figli. La M. esprime il grado più perfetto dell'amore umano che si dona senza misura e senza attesa di ricambio.

Questo dato naturale è ratificato e sopraelevato dalla Rivelazione (cf. *Gen* III 20; *Ger* XIII 21; XLIX 22; *II Macc* VII 1-41; *Lc* I 28 ss; *Giov* XVI 21). La vita soprannaturale si inizia in una luce che si riflà alla M. (*Giov* I 13, III 3; *I Cor* IV 15; *Gal* IV 19; *Giac* I 18; *I Piet* I 3, 23; *I Giov* III 9...) e per esprimersi non trova di meglio che utilizzare il dizionario della M.–paternità. Dio, che si manifesta, soprattutto nel Vangelo, quale padre, non esita a presentarsi ai suoi figli con le tenerezze della madre: « Quomodo si cui mater blandiatur, ita et ego consolabor vos... Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego autem non obliviscar tui » (*Is* LXVI 12 e XLIX 15; cf. *Eccli* IV 11). La M. viene sublimata alla dignità dell'ordine ipostatico nel mistero della divina M. di Maria (v.).

2) La natura predispone la donna alla M. dandole un temperamento affettivo pronunziato, un carattere inclinato ai mestieri delicati, alla cura della casa, e dotandola di un intimo impulso a donarsi nella sua stessa debolezza per ritrovarsi nel proprio frutto. Queste inclinazioni femminili si manifestano fin dai primi anni, ad es. nei giochi preferiti; è riprovevole quel Femminismo (v.) che vuole mascolinizzare la donna. Anche quando rinunzia alla M. naturale per amore della Verginità (v.), nella dottrina e pratica della Chiesa la donna non ha da mortificare o deviare la sua vocazione alla M., bensì la potenzia e la sublima assumendo una M. spirituale superiore alla naturale in opere confacenti a questa inclinazione (educazione dei bambini, cura dei malati, assistenza sociale...).

3) La M. umana non è puro fenomeno fisiologico istintivo animale ma, essendo operazione della Persona umana (v.), è fenomeno « umano », fonte di diritti e di doveri, suscettibile di giudizio morale. L'amore verso il figlio, oltrechè istinto naturale, è virtù.

Gli *uffici materni* sono così espressi da S. Francesco d'Assisi (II Regola, cap. 6): *amare e nutrire*. Vi si inchiudono tutte le premure e attenzioni che la madre deve avere verso i Figli (v.) nel periodo della gestazione, della prima Infanzia (v.) e del conseguente sviluppo (educazione morale, religiosa, fisica, civile), compito essenziale alla M., compito non solo biologico ma specificamente umano, proprio, per diritto naturale, dei genitori, e soprattutto, nei primi anni del figlio, della madre. Il che sia detto contro le aberrazioni materialistiche (comunismo, nazismo...) che tendono a ridurre la funzione materna alla procreazione del corpo e a rivendicare ogni diritto di Educazione (v.) allo Stato. La società deve consentire alla madre di compiere la sua funzione creando al Lavoro (v.) delle donne e specialmente delle gestanti condizioni opportune, assicurando un equo Salario familiare (v.).

4) La M. integrale non si può realizzare efficacemente se non nel Matrimonio (v.) e nella Famiglia cristiana legittima (v.).

Perciò attenta alla vera M. chi frustra per malvagità il fine primario del matrimonio, chi misconosce i diritti naturali della famiglia, chi per motivi speciosi di Eugenetica (v.), di bene sociale, ecc., insidia alla vita dei figli (v. Aborto, Chirurgia e Morale; anche Malthus, Onanismo), e chi realizza fuori della famiglia legittima la M. (v. Legittimazione). In quest'ultima ipotesi ha luogo il

dovere di riparazione con il riconoscimento della M. o paternità (v. sotto).

BIBL. — v. le voci cui nel testo si rinvia. — *Il matrimonio e la famiglia cristiana*, Milano 1945[3] (Atti della sess. XIII delle « Settimane sociali di Italia », con aggiunte e aggiornamenti). — M. BELTRAME QUATTROCCHI, *Mamma vera*, Roma 1942. — P. BABINA, *L'amore e il sesso*, Milano 1939. — S. BIGATELLO, *L'uomo, la donna e il matrimonio*, Milano 1952. — S. DE BEAUVOIR, vari articoli, in *Temps mod.* 4 (1949). — M. DE MADAY-HENTZELT, *L'enfant, la mère et la société*, Ginevra 1945. — S. DI FRANCESCO, *Igiene della M.*, Roma 1940[2]. — *Il matrimonio, unità psico-biologica*, ivi 1949. — *M. indolore*, ivi 1951. — P. DUFOYER, varie monografie nella collez. « Pro familia » (Bruxelles, Action familiale e Parigi-Tournai, Casterman). — I. FELICI, *Mamme*, Firenze 1939 e *La famiglia*, Milano 1949. — P. GAETANI, *La famiglia*, Padova 1948. — U. GASPARDO, *M. cristiana*, Roma 1942. — C. GNOCCHI, *Educazione del cuore*, Brescia 1949 e *Restaurazione della persona umana*, ivi 1949. — CH. GRIMAUD, *Epouse attrait du foyer*, Parigi 1945[34]. — C. GROEBER, *Die Mutter*, Costanza 1922; vers. it. di A. Masini, Torino 1927. — L. GUARNERO, *Conoscersi. Problemi psicologici nei rapporti fra i due sessi*, Milano 1949. — J. JACOBI, *Die Mutter*, in *Schweiz. Rundschau* 51 (1951-52) 645-59. — G. JOANNÈS, *Le sacerdoce de la mère*, Paris, Edit. familiales. — A. L. KUBN, *The mother's role in childhood education. New England concepts 1830-60*, New-Haven 1947. — Card. MINDSZENTY, *La madre*, vers. it., Alba, Ediz. paoline. — N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947; *Scienza e coscienza del matrimonio*, ivi 1947. — ROZIER, *L'arte d'esser mamma*, Milano 1936. — O. RUDELLI-GEREVINI, *Sposa e madre*, Bergamo 1929. — F. ZOEPFL, *Frauenwürde*, Friburgo i. B. 1921.

5) La M. pone necessariamente relazioni, con doveri e diritti, fra madre e figlio.

Si distingue in *naturale* (se avvenuta fuori di matrimonio legittimo o putativo) e in *legittima*. Questa si prova con l'atto di nascita del figlio; in difetto, con lo stato di possesso continuo, con testimoni, con presunzioni e indizi. La M. naturale si prova con gli stessi mezzi. Secondo il diritto civile ital. vigente, la M. può essere dichiarata giudizialmente non solo quando è possibile la dichiarazione di paternità (Cod. civ. art. 269 s), ma anche in altri casi in cui si possa provare l'identità di colui che pretende essere il figlio e colui che fu partorito dalla donna che si assume di esserne madre (art. 272). L'azione riguardo ai figli è imprescrittibile, e limitatamente passa ai discendenti legittimi. Nell'interesse dei minori o interdetti, concorrendo indizi tali da farla apparire giustificata, l'azione con parere favorevole del tribunale può essere promossa da chi esercita la patria potestà o dal tutore.

6) La *ricerca* della M. naturale è proibita, se avvenuta fra persone con cui esiste un vincolo anche solo naturale di consanguineità (in linea retta all'infinito, in linea collaterale fino al 2° grado civile) o di affinità, come pure in caso di figli adulterini (Cod. civ. it. art. 251 s, 278). Tuttavia, anche se è esclusa la ricerca della M., il figlio può ottenere in alcuni casi il diritto agli alimenti. Nessuno può prestarsi a far passare per legittima una M. illegittima; tanto meno è lecita un'azione delittuosa destinata a salvare le apparenze di onore: misconoscere la distinzione morale e giuridica fra le proli legittima e illegittima distruggerebbe il concetto essenziale di famiglia e di MATRIMONIO (v.), favorirebbe la licenza dei costumi, danneggerebbe gravemente i figli legittimi. La pietà verso i figli innocenti di genitori colpevoli non può recare alla società sì gravi perturbamenti. Peraltro non si nega, anzi si auspica che si possa invocare qualche mezzo affinchè la nota di M. illegittima non venga conosciuta pubblicamente.

7) Particolari e delicati problemi morali e giuridici presenta la M. nel periodo della gestazione (ad es., v. ABORTO) e dopo il parto (ad es., l'allattamento). — v. i trattati di morale a proposito del 4° comandamento. — I. SCREMIN, *Appunti di morale professionale per i medici*, ed. 4ª (Roma) alle voci Aborto, Gravidanza, Nascite (controllo). M., ecc. — A. CICOTERO, *Gli illegittimi. Aspetti sociali, giuridici, assistenziali*, Torino 1951. — G. B. MIGLIORI, *Il problema degli illegittimi*, in *Vita e Pensiero* 36 (1953) 27-29. — SEB. DI FRANCESCO, *Il diritto alla nascita*, Roma 1952.

MATERNITÀ della Chiesa: venerando tema cristiano che esprime l'aspetto oggettivo istituzionale gerarchico del mistero della CHIESA (v.), cioè la Chiesa come istituzione dei mezzi di grazia e di salvezza in lei oggettivamente costituiti dalla REDENZIONE (v.) di Cristo affinchè essa li amministri ai fedeli. In questo senso essa è veramente madre dei fedeli in quanto li « genera » alla grazia, alla comunità dei fedeli e al paradiso. Questi POTERI (v.) della Chiesa ben meritano la qualifica di M., poichè nel concetto evangelico, del resto accolto anche nel diritto romanistico (cf. l'aforisma: *auctoritas servitium*) l'AUTORITÀ (v.), senza perdere nulla del suo contenuto giuridico, è l'amoroso impegno di « servire » i « fratelli » della « famiglia » cristiana, una diaconia dell'amore, che deve avere, ed ebbe nella storia della Chiesa, tutta la forza, tutto il prestigio, tutta la dedizione e tutte le tenerezze dell'amore « materno ». (Qui si ricorda che v'è un altro aspetto, pur esso essenziale, della Chiesa, cui non s'addice il concetto di M.: la Chiesa come « congregatio fidelium », « plebs sancta », « popolo di Dio », non è « madre » dei fedeli, che anzi è generata dai fedeli).

Il prototipo del concetto di M. della Chiesa potè essere l'*omnium mater* di Gal IV 26. Sembra che nei primi tempi la caratteristica di questa M. fosse la fede, e l'espressione *madre-fede* è più antica dell' espressione *madre-Chiesa*. Presso Erma numerose sono le personificazioni della Chiesa; uno dei primi appellativi, anteriore alla stessa M., è la verginità della Chiesa. L'espressione *mater Ecclesia* non nacque a Roma ma in Oriente, in Frigia o in Siria, donde passò in Africa, quivi accolta con grande favore. Sul sorgere di questo tema cristiano forse influirono (il Plumpe non è di questo parere), non foss'altro per reazione, i paralleli delle deemadri forniti dalla gnosi pagana orientale e dalle religioni sincretistiche. L'espressione *m. E.* si trova per la prima volta nell'*Ad martyres* di Tertulliano (PL I, 619); ma l'idea della M. della Chiesa appare già nella lettera dei martiri di Lione (177). L'ecclesiologia romana tardò ad accogliere questo tema, forse perchè tendeva a mettere in rilievo, nella Chiesa, l'aspetto di « auctoritas » (cf. J. C. PLUMPE, « *Mater Ecclesia* ». *An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*, Washington 1943, fino a Metodio d'Olimpia). —

J. Madoz, « *Mater Ecclesia* ». *Devoción a la Iglesia en los primeros siglos*, in *Est. eccles.* 16 (1942) 433-52: testî degli antichi scrittori, specialmente africani (Tertulliano, Cipriano, Agostino), che testimoniano l'amore dei primi cristiani verso la Chiesa considerata come « madre »; aggiungi il bel testo (tratto da Cipriano, *Ad mart.* IX, inserito sotto il nome di Beda, con lievi variazioni, nella V lezione del mattutino romano della festa di Ognissanti. — Analoga collezione di testi si deve a Hugo Rahner, *Mater Ecclesia Lobpreis derriche aus dem I Jahrtausend christl. Literatur*, Einsiedeln 1944. — Il tema della M. della C. è sviluppato dai Padri anche a proposito della M. di Maria SS. v. Maria III, con ampia bibl. su Maria e la Chiesa.

MATERNITÀ divina di Maria. v. Maria, Nestorio, Efeso (conc. di).

I. « Erat familiaris Nestorii Anastasius presbyter qui una cum illo profectus fuerat Antiochia.... Is igitur Anastasius quodam die cum in ecclesia doceret, dixit haec verba: Nemo Mariam vocet Deiparam [Θεοτόκος]. Maria enim homo fuit. Ex homine autem Deus nasci non potest ». Nestorio fu pronto a difendere il suo amico « vocem Deiparae perpetuo reiciens » (Socrate, *Hist. eccles.* VII, 32, in PG 67, 808 s.; C. Kirch, *Enchir. hist.* 863 s). Distinguendo l'eresiarca il Verbo dall'Emmanuele, sosteneva che Maria era madre dell'Emmanuele, di Cristo, di un uomo, dunque, non già madre di Dio, perchè l'Emmanuele, secondo Nestorio, non era il Verbo ma era soltanto unito al Verbo con una unione non già fisica ipostatica bensì semplicemente morale. In tal senso si esprime Nestorio nel suo primo anatematismo contro S. Cirillo d'Aless. (430): « Si quis, eum qui est Emmanuel, Deum Verbum esse dixerit et non potius « nobiscum Deum », hoc est inhabitasse eam, quae secundum nos est, naturam per id quod unitus est massae nostrae, quam de Maria Virgine suscepit; matrem etiam Dei Verbi et non potius ei, qui Emmanuel est, sanctam Virginem nuncupaverit; ipsumque Deum Verbum in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem Deitatis suae « ut habitu inveniretur ut homo » [Filipp II 7], anathema sit » (Kirch, *o. c.*, 797). *Anthropotocos* o, al più, *Christotocos* può essere nominata Maria, non mai *Theotocos*. Questo pensiero Nestorio esprime anche nella prima azione del conc. di Efeso e in una comunicazione a papa Martino I che, prima di indire il concilio, lo aveva ammonito (Kirch, *o.c.*, 790). L'appellativo *Theotocos*, semmai, si potrà conservare a Maria in senso traslato in quanto fu madre di Cristo che era tempio del Verbo divino, ma non le spetta in senso proprio e pieno poichè ella fu madre di Cristo e non del Verbo: del resto quel titolo è pericoloso potendosi prendere in cattivo senso dagli eretici per ingannare i semplici.

Questo titolo di Maria non era nuovo nell'uso della Chiesa. Lo stesso Giovanni Antiocheno, amico di Nestorio, ammonisce l'eresiarca (al conc. di Efeso) « ut deposita contentione, illud nomen impugnare desinat, quod a permultis patribus compositum, scriptum et pronuntiatum est.... Hoc enim nomen nemo doctorum ecclesiasticorum repudiavit »: così anche un altro amico di Nestorio, Teodoreto (*De haer. nestoriana* IV, 12). Ma Nestorio univa alla cocciutaggine l'ignoranza: « cum enim naturali facundia esset praeditus, eruditus quidem videbatur, revera tamen erat indoctus. Libros etiam veterum interpretum haudquaquam legere dignabatur »; « apparet igitur Nestorium scripta veterum penitus ignorasse », Socrate, *Hist. eccl.* VII, 32, *Ench. hist.* 865, 867. In molti testi precedenti questo titolo ricorre (Origene, Alessandro Aless., Eusebio, S. Atanasio, S. Cirillo Gerosol., Didimo, S. Gregorio Naz., S. Dionigi Aless.,...). Era tanto usato per indicare Maria che lo stesso Giuliano l'Apostata ne traeva motivo per accusare i cristiani (« atque vos, inquit, Mariam non cessatis vocare « Theotocon » id est Dei genitricem », Cirillo Al., *Contra Julianum*, VIII, PG 76, 924 D).

Celestino papa e Cirillo d'Aless. furono i campioni dell'ortodossia. Il concilio, che l'eresiarca aveva invocato, si tenne ad Efeso « in ecclesia quae appellatur Deipara Maria » (S. Cirillo, in *Enchir. histor.* 793). Il 22 giugno 431 i Padri, fra il plauso della folla, definirono, facendo proprio il primo anatematismo di S. Cirillo: « Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem [Theotocon] sanctam Virginem (peperit enim, secundum carnem, carnem factum Dei Verbum), anathema sit » (Denz. B. 113). Il termine *Theotocos* rimase canonizzato dalla Chiesa per esprimere la verità negata da Nestorio, come fu canonizzato il termine *omousios* contro Ario e *transustanziazione* contro i protestanti.

II. Beninteso, non si vuol dire che Maria abbia comunicato al Verbo, per mezzo della generazione, la natura divina. Si deve invece affermare che ella, soprannaturalmente, per opera dello Spirito Santo, ha comunicato all'ipostasi divina l'umana natura. Il Verbo di Dio, sussistente nell'umana natura, è stato generato da Maria non secondo la sua divina natura, ma secondo la sua natura umana. Maria ha quindi *veramente* generato il Verbo secondo la sua natura umana, perchè da lei viene tutto ciò che appartiene alla materna generazione; *propriamente* ha generato il Verbo di Dio, perchè il termine della sua generazione è la persona del Verbo sussistente nella umana natura.

A) Contro questa tesi cattolica urtano:

a) i doceti che, negando la realtà della natura umana di Cristo, negano il concorso di Maria nell'apparizione del Verbo nel mondo e per conseguenza la divina M.; *b*) gli ariani e i subordinaziani, i quali, distruggendo la divinità di Cristo, non possono ammettere che Maria sia madre di Dio; *c*) Nestorio e i nestoriani, di cui si è già discorso; *d*) Felice ed Elipando, epigoni del nestorianesimo, i quali, ammettendo in Cristo una duplice filiazione, naturale ed adottiva, negano a Maria il titolo di *Deipara* (Denz. B. 299, 314); *e*) si possono collocare fra i negatori della divina M. i sociniani condannati da Paolo IV e da Clemente VIII.

B) La tesi, che è di fede, è insegnata:

1) *Dalla Scrittura*. Nestorio, al dir di S. Cirillo, affermava: « Deum ex Christipara Virgine processisse ex sacris litteris sum edoctus; at vero Deum ex ipsa genitum esse, numquam edoctus sum » (S. Cirilllo, *Epist. ad Acac.*). Ma osserva S. Tommaso: « . . . licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod B. Virgo sit Mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus... et quod B. Virgo est Mater Jesu Christi...; unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturae quod sit Mater Dei » (*Summa Theol.*, III, q. 35, a. 4, ad 1).

Che Cristo sia Dio è detto in un numero gran-

dissimo di testi scritturali (Mt III 17, XVI 16, XVII 5; Mc I 11, IX 6; Lc I 31 s, III 22, IX 35; Gio I 1, 14, 34, V 17, 19, VIII 58, X 30, XIV 6, XVII 5, XX 28; Rom VIII 3; Gal IV 4; Filipp II 6; Coloss II 9; Tit II 13; Ebr I 3, I Gio V 20...). Che Maria sia Madre di Cristo è pure esplicitamente affermato nella S. Scrittura (Lc I 31; Cristo, discendente di Davide, Mt I 1-16, Lc III 23-38, è venuto al mondo per mezzo di Maria, che ne è vera madre, cf. Rom I 3, Gal IV 4). Resta quindi implicitamente affermato nella S. Scrittura che Maria è Madre di Dio.

Non mancano seri autori i quali da Lc I 43: *Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini* [τοῦ Κυρίου] *mei ad me?*, credono esplicitamente e direttamente provata la divina M. Peraltro una risposta definitiva circa il valore di questo testo è impossibile senza un giudizio della Chiesa.

2) *Dai concilii e dai documenti pontificii*: conc. di Efeso, già cit. (Denz.-B. 113); — papa Giovanni II, lettera *Olim quidem* (marzo 534) ai senatori di Costantinopoli (ivi 201 s); — *conc. Costantinopolitano II* (553), anatematismi contro i Tre Capitoli, can. 6, cf. can. 2 (ivi 218, 214); — *conc. del Laterano* contro i monoteliti (649), can 3 (ivi 256); — *Conc. Costantinopolitano III* (680-81) contro i monoteliti (ivi 290); — *Innocenzo III*, professione di fede prescritta a Durando di Osca e suoi compagni valdesi (lettera *Eius exemplo* del 18-12-1208 al vescovo di Tarragona, ivi 422); — *Paolo IV*, costituz. *Cum quorundum* (7-8-1555) contro i sociniani, confermata da *Clemente VIII*, breve *Dominici gregis* del 3-2-1603 (ivi 993); — *Benedetto XIV*, professione di fede prescritta agli orientali maroniti colla costituzione *Nuper ad nos* del 16-3-1743 (ivi 1462)....

3) *Dai Padri e Dottori*. Molti Padri, pur non usando il termine *Theotocos*, asseriscono la verità che in questo termine è compendiata, come S. Ignazio di Antiochia, *Ad Eph.* XVIII, 2 (*Enchir. patrist.* 42); S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 21, 10 (ivi 223); S. Gerolamo, *In Isaiam* III, 7, 15 (ivi 1400); S. Vincenzo Lirinense, *Commonitorium* 15 (ivi 2171); S. Fulgenzo, *Ep. 17*, 6, 11 (ivi 2242). Altri Padri usano il termine *Theotocos*, che diventò la tessera della ortodossia: S. Alessandro Al., *Epist. ad Alexan. Constant.* 12 (ivi 680); S. Efrem, *Hymni de B. M. V.* 18, 12 (ivi 711), *Oratio ad SS. Dei Matrem* (ivi 745); S. Atanasio, *De Incarn. Dei Verbi, et contra arianos* 8 (ivi 788); S. Gregorio Naz., *Epist 101* (ivi 1017); S. Epifanio, *Ancoratus*, 75 (ivi 1086); S. Cirillo Aless., *Epist 1* (ivi 2058), *Ep. 39* (ivi 2060), *Scholia de Incarnat. Unigen.* 26 (ivi 2125); S. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12 (ivi 2364), *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt, Orat.* III, 41 (ivi 2378), *De recta sententia* 2 (ivi 2379), *De S. Trinitate* 1 (ivi 2383), *Adversus nestorianorum haeresim* 43 (ivi 2387 s)....

4) *La ragione* stessa può in parte chiarire i presupposti e il contenuto del dogma della divina M. di Maria.

Nella generazione, bisogna distinguere il termine *completo* ed integro della generazione, che è il supposto o la persona generata (« generari est suppositorum »), e il termine *formale* che è la natura comunicata dal generante al generato. Il termine completo ed integro della generazione di Maria è senz'altro la persona del Verbo: Maria non comunicò al Verbo la natura divina (Maria non è Madre del Verbo secondo la sua natura divina), bensì comunicò al Verbo, già sussistente nella sua natura divina, la natura umana, termine formale della generazione umana: Madre del Verbo sussistente nella sua umana natura, è vera Madre del Verbo, vera Madre di Dio, perchè termine completo ed integro della generazione non è la natura bensì la persona, che nel caso di Gesù è la stessa persona divina del Verbo. Maria è *veramente* e *propriamente* Madre di Dio perchè in Cristo è unica la persona. Non sarebbe in senso vero e proprio Madre di Dio se avesse generato una pura persona umana (anche se in questa fosse venuto ad inabitare il Verbo): ciò sosteneva Nestorio, poichè, dividendo Cristo, affermava che vi erano in lui due persone fisicamente distinte e solo moralmente unite.

C) In conclusione: « consequens est quod B. Virgo vere dicatur Mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse Matrem Dei, si vel humanitas prius fuissel subiecta conceptioni et nativitati, quam homo ille misset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non esset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare B. Virginem esse Matrem Dei » (*Sum. Theol.* III, q. 35, a. 4). « Merito igitur et vere sanctam Mariam Deiparam appellamus. Hoc enim nomen totum Incarnationis mysterium adstruit. Nam, si Dei Mater est quae genuit, profecto Deus est qui ex ipsa genitus est, profecto etiam homo. Nam, qui fieri potuisset ut Deus qui ante saecula extabat, ex muliere nasceretur, nisi homo factus esset?... Quod si ille ipse qui ex muliere natus est, Deus est, unus procul dubio atque idem est qui ex Deo Patre genitus est, quod ad divinam substantiam attinet, quique extremis temporibus secundum substantiam quae initium habuit, h. e. humanam, ex Virgine natus est. Hoc vero unam Domini nostri Jesu personam, duasque naturas et duas generationes significat » (S. Giov. Damasc., *De fide orthod.* III, 12, *Ench. patr.* 2364).

III. Per il valore della M. divina di Maria nella scienza mariologica, v. Maria, I, III.

IV. Per la festa liturgica della M. di Maria, v. Maria V P.

V. Per la M. spirituale di Maria, v. Maria I, III b. — Bibl. v. Maria ai relativi paragrafi.

MATERNO, Santo, primo vescovo di Colonia di cui si possa storicamente parlare, sebbene comunità cristiane già dalla fine del sec. II fossero stabilite nelle province romane della Germania superiore e inferiore sulla sinistra del Reno (cf. S. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 10, 2). È ricordato anche come primo vescovo di Treviri e di Tongres; è probabile che egli avesse esteso anche a queste regioni il suo apostolato acquistandosi venerazione e celebrità che gli valse l'inserzione nei cataloghi episcopali. Nel 313 M. fu da Costantino chiamato a Roma (Eusebio, *Hist. eccl.*, X, 5, 18) con due altri vescovi della Gallia per giudicare l'affare dei donatisti. L'anno dopo partecipò al sinodo di Arles (Mansi, II, 476). M. era già morto nel 344, quando la sua sede appare tenuta da Eufrata. Secondo una tardiva leggenda (sec. XI), M. sarebbe stato discepolo di S. Pietro, che lo avrebbe poi inviato missionario in Germania. Del pari favolose sono le storie dei SS. M., Eucherio e Valerio (*Bibl. Hag. Lat.* 2355, 5678-81). Festa 14 sett. (a Colonia dopo il sec. XII, 13 sett.). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 396. — Acta SS. *Sept.* IV (Ven. 1761) *die* 14, p. 354-400. — E. Winheller, *Die*

Lebenschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier, Bonn 1935, p. 28-55. — TILLEMONT, VI, 26, 701 s. — W. NEUSS, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande*, 1933², p. 11-18.

MATERNO, Santo, vescovo di Milano (settimo della serie) per circa dodici anni (tra il 313-314 e il 342-343). Erroneamente la *Passio* di S. Vittore lo trasferisce all'epoca di Massimiano e Diocleziano. A lui si attribuisce la traslazione dei SS. martiri Nabore e Felice da Lodi a Milano e la costruzione della Chiesa dove essi furono sepolti, la quale fu poi intitolata al loro nome. Ciò sembra suggerire anche il mosaico della cappella, oggi detta di S. Satiro e unita alla basilica ambrosiana, nel quale, come S. Ambrogio è rappresentato tra i SS. martiri Protasio e Gervasio da lui onorevolmente sepolti, così M. è raffigurato tra i SS. Nabore e Felice. Anche la *Passio* di S. Vittore sembra confermare questa notizia.

Dai cataloghi appare che M. morì il 18 luglio, giorno nel quale è festeggiato. Fu sepolto nella chiesa dei SS. Nabore e Felice. Secondo Goffredo da Bussero, che forse ne scrisse la leggenda, il capo venne a trovarsi poi nella chiesa di S. Maria (oggi duomo). Lo medesimo scrittore riferisce anche la notizia che M. consacrasse vescovo Malliodoro di Tortona; ma ciò rimane assai dubbio.

L'identificazione del nostro con lo scrittore Giulio FIRMICO MATERNO (v.) è insostenibile, poichè, tra l'altro, Firmico sopravvisse al vescovo più che una decina d'anni. — *Martyrol. Rom.*, BRUX. 1940, p. 294 s. — ACTA SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 18, p. 361-370. — UGHELLI, IV, 39 s. — CAPPELLETTI, XI, 55 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I (Milano-Firenze 1913) 98-102. — LANZONI, II, 1012 s. — *Dict d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI-1, col. 994.

MATERNO Firmico. v. FIRMICO M.

MATHESIO (*Matz*) Giovanni (1504-1565), teologo luterano, n. a Rochliz, studiò a Wittenberg. Quivi fu rettore delle scuole (1532-1540), commensale di Lutero (1540-1541). Dal 1545 fu parroco di Joachimstal (Boemia). Pubblicò i discorsi conviviali di Lutero, molte prediche (17 delle quali sono una presentazione di Lutero), un'esposizione della dottrina e delle vicende di Lutero dal punto di vista protestante: mescola storia e fantasia, con intenzioni panegiristiche, come i protestanti stessi riconoscono, per cui i suoi scritti hanno scarso valore documentario. — H. GRISAR, *Lutero*, trad. it., Torino 1944, p. 338 s e passim.

MATHEW Arnold Harris, conte *von Llandoff* (1852-1920). Studiata teologia a Glasgow e Bonn, e ordinato sacerdote (1878), s'allontanò (1889) dalla Chiesa cattolica, per abbandonarsi alla critica biblica razionalista in opposizione alla *Providentissimus* di Leone XIII (del 1893). Si sposò nel 1892. Divenne vescovo dei VECCHI CATTOLICI (v.) inglesi, ma fu poi rinnegato dai suoi per aver ottenuto la consacrazione con falsi documenti. L'11 febb. 1911 fu personalmente scomunicato dal Papa, per aver consacrato due altri vescovi, dandone poi comunicazione alla S. Sede (AAS 3 [1911] 53 s). Era amico del modernista TYRREL (v.). Nel 1915 ritornò alla fede antica, con qualche suo seguace. — BIBL. presso J. TROXLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 1020.

MATHEW Teobaldo, O.F.M. Cap. (1790-1856), apostolo della carità e della temperanza, n. a Thomastown in Irlanda, m. a Queenstown, francescano dal 1808, tre volte provinciale e nel 1839 commissario dei Cappuccini irlandesi. Il movimento da lui suscitato per la temperanza, quando l'alcoolismo, verso il 1830, aveva raggiunto un grado minaccioso per l'avvenire della razza, fu un avvenimento storico dell'Irlanda del sec. XIX. Il M. passava dal confessionale alle piazze, entrava nelle case, nelle officine, negli ospedali predicando la sua crociata antialcoolica. Le società di temperanza già esistevano, ma senza influenza notabile. Coll'aiuto del protestante Guglielmo Martin, M. prese in mano il movimento e fondò le *Leghe della temperanza* (la prima a Cork nel 1838), che si diffusero ben presto nell'Irlanda e nell'Inghilterra, soffrì persecuzioni e perfino l'ostilità dei parenti che gestivano una distilleria. Ma in compenso fu l'idolo delle folle che in massa correvano a lui e si convertivano. Al suo apparire le musiche non avevano che un inno da suonare: « Eroe conquistatore ». In pochi anni i suoi aderenti sorpassarono il milione. La carestia del 1845-47 vuotò le file dell'associazione; fu una nuova occasione per il M. di manifestare il fuoco della sua carità, ma la società non ebbe più gli stessi successi. A dir vero, l'astinenza totale dall'alcool non è imposta nè dalla morale, nè dalla religione; era un rimedio estremo suggerito da mali estremi, che ha prodotto frutti durevoli.

Apostolo della carità, sollevò i contadini oppressi dai padroni inumani, si sacrificò per il suo popolo servendo i colpiti dalla peste del 1832. Aprì ospedali e cimiteri esenti da tributo, creò scuole industriali per i poveri, penetrò nelle carceri per redimere i traviati. Predicò la sua crociata anche in America e negli Stati Uniti venne eletto senatore.

Facendo il bene per il bene, come voleva il suo motto, il M. s'è meritato un posto privilegiato fra i benefattori dell'umanità. — Biografie di J. F. MAGUIRE (London 1864), F. MATHEW (London 1890), F. THOMAS (Cork 1902), MAC CARTHY (London 1904), W. LOGAN (Glasgow 1873), J. S OLIVIER (Bar-le-Duc 1873), K. TYNAN (London 1908), S. MASCHEK (Solothurn 1927). — *Analecta O. F. M. Cap.* 5 (1889) e 6 (1890) passim. — *Annali Francesc.* 1929 s, passim. — P. ROGERS, *Father Th. M., apostle of temperance*, Dublin 1945. — Father AUGUSTINE, *Footprints of Fat. T. M.*, Dublin 1947.

MATHIEU Adriano *Giacomo Maria Cesario*, Card. (1796-1875), n. a Parigi, m. a Besançon. Fu consigliere della nunziatura apost. di Parigi durante la monarchia di luglio, vescovo di Langres dal 1833, arcivescovo di Besançon dal 1834, cardinale dal 1850 col titolo di S. Silvestro. In questo anno fondò nella sua città il collegio di S. Francesco Saverio. Nel secondo impero fu senatore per diritto. Benchè di tendenza gallicana, per la quale era nemico dichiarato di ogni congregazione religiosa esente, lesse pubblicamente la *Quanta cura* e il *Sillabo* e fu perciò processato dai poteri civili. Scrisse, tra l'altro, *Le pouvoir temporel des Papes justifié par l'histoire* (1863). — J. P. MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaire eccléss. de France sous le règne de Louis Philippe*, Paris 1949, p. 154-157. — L. BESSON, *Vie du card. M.*, Paris 1882.

MATHIEU Francesco Desiderato, Card. (1839-1908), n. a Einville (Nancy), m. a Londra dove si era recato per il congresso eucaristico internazionale. Successo al Freppel sulla cattedra di Angers (1893), tre anni dopo divenne arcivescovo di Tolosa e nel 1899 cardinale del titolo di S. Sabina. Nel dic. 1899 rinunciò alla diocesi per stabilirsi a

Roma. Retto e instancabile promotore dell'avvicinamento della Francia alla S. Sede, ebbe l'amara delusione di vedere la rottura aperta del 1905. Difese strenuamente la libertà politica dei cattolici. Ricordiamo tra le sue opere: *Le concordat de 1801* (Paris 1903), *L'ancien régime en Lorraine et Barrois* (ivi 1904[4] opera premiata dal governo francese col secondo premio Gobert), *Oeuvres oratoires, lettres pastorales et discours académiques* (ivi 1910). Nel 1907 prese il posto all'Accademia francese del defunto card. Perraud. — É. Renard, *Le card. M.*, Paris 1925.

MATILDE (ital. anche *Metilde*, *Metelda*, *Mafalda*; lat. *Mathildis* o *Mechtildis*; ted. *Mechtild*; franc. *Mathilde* o *Mechtilde*). v. Mafalda.

MATILDE di Canossa, è intimamente legata alla storia di Gregorio VII (v.).

1) Nacque c. il 1045 da Beatrice dei duchi di Lorena e dal marchese Bonifacio della famiglia degli *Attoni*, che aveva messa assieme la sua fortuna servendo Chiesa e impero.

Il celebre castello di C. fu probabilmente costruito verso il 950 da Azzo, figlio di Sigifredo, principe lucchese. Qui venne a cercar pace Adelaide, vedova di Lotario (fuggita alla prigionia di Berengario II, successo a Lotario sul trono d'Italia, che pretendeva sposarla al figlio Adalberto). Adelaide passò da C. in Germania, dove sposò Ottone I. Berengario incollerito tentò invano, prima con un assalto e poi con un assedio di tre anni, di impadronirsi di C. Finalmente scese dalle Alpi Ottone I che liberò Azzo, facendo prigioniero lo stesso Berengario, a cui successe nella corona d'Italia. Ad Azzo, che, premiato dall'imperatore per la sua fedeltà, costruì nel castello una chiesa dedicata a S. Apollonio, successe Teudaldo e a Teudaldo Bonifacio, padre di M.

Ritratto della contessa Matilde. (Palazzo dei Canossa a Verona).

La madre Beatrice era nipote di Leone IX e sarà col secondo matrimonio cognata di Stefano X. Amici di famiglia furono Anselmo da Baggio (il futuro Alessandro II) e il nipote dello stesso nome, entrambi vescovi di Lucca. Quando Bonifacio cadde ucciso per vendetta privata (1052), possedeva la Toscana, Reggio, Modena, Parma, Ferrara, una parte della Lombardia e i ducati di Spoleto e Camerino. Lasciò tre figli, in tenera età: Federico, Beatrice e M.; i primi due morirono presto, e l'eredità passò intera a M., ancora fanciulla.

2) Tutrice le fu la madre, che si rimaritò a Goffredo di Lorena, detto il Barbuto (fratello di Stefano X). Questi fidanzò M. a Goffredo il Gobbo, suo figlio, senza dubbio per ragioni politiche. L'alleanza matrimoniale delle due case provocò l'intervento armato di Enrico III, che vide minacciata la sicurezza dell'impero. Goffredo fu sconfitto, Beatrice e M. condotte in Germania prigioniere. Poterono tornare in Italia solo dopo la morte (1056) dell'imperatore.

M. intervenne affinchè l'antipapa Onorio non si impadronisse completamente di Roma e vi si stabilisse (1064), e contribuì pure a respingere Raimondo di Capua che aveva invaso gli Stati della Chiesa (1066).

Nel 1069 fu celebrato il matrimonio di M. con Goffredo il Gobbo: occorreva un uomo nella casa di M., dopo la morte del Barbuto e del fratello maggiore di M., Federico. Dal matrimonio M. ebbe un figlio, che morì ben presto. Incompatibilità di carattere e ragioni politiche (Goffredo era passato dalla parte imperiale, mentre M. restava fedele alla tradizione di famiglia) indussero M. ad abbandonare la Lorena. Sono anni difficili per M. Gregorio VII la consola con una splendida lettera, nella quale le suggeriva, a rimedio dei turbamenti interiori, la Comunione frequente e la devozione alla Madonna (PL 148, 326). M. rimase ferma nella sua decisione, nonostante gli appelli del marito e una sua visita in Italia (1073).

Si ha notizia d'un secondo matrimonio di M. con un certo Attone o Azzo, da cui l'obbligò a separarsi il Papa, per impedimento di parentela (PL 148, 389).

Nel 1074 M. intervenne per mitigare la sentenza contro Cencio di Stefano a Roma, che dovette consegnare al Papa ostaggi e la torre costruita sulle sponde del Tevere di fronte al ponte che conduceva a S. Pietro. Nel 1076 morì assassinato Goffredo il Gobbo. Più tardi, a quarant'anni, M. sposerà Guelfo V di Baviera, senza averne figlioli. Nel 1076 le era morta anche la madre. M. si trovò sola su un territorio vasto, strategicamente importante: si estendeva da una costa all'altra d'Italia e confinava a sud con lo Stato pontificio, a nord si spingeva fino alle Alpi, comprendendo in Lombardia i comitati di Bergamo, Brescia e Mantova (senza contare i beni allodiali d'Italia e di Lorena). I suoi possessi costituivano verso la Germania una vasta copertura degli interessi temporali della S. Sede, di cui la sua famiglia era sempre stata sostenitrice.

3) Da C. M. aveva seguito con occhio vigile e cuore aperto quel che l'ardimentoso Gregorio VII (v.) operava. E della sua opera di riforma fu coadiutrice fedele (v. anche Investiture). Quando scoppiò la lotta con Enrico IV, fu a fianco del Papa senza esitazione. Partecipò alla dieta di Treviri, che biasimò Enrico IV, invitandolo a presentarsi alla successiva dieta di Augusta. Per portarvi le sue ragioni, si mosse da Roma il papa, che già aveva

scomunicato e deposto Enrico IV. Ma quando seppe che questi era in Italia, preferì, non fidandosi della situazione, accettare l'ospitalità offertagli da M. a C. Nel gennaio 1077 là, per mediazione e con garanzia di M. e di Adelaide di Torino (cugina di M. e suocera del reo), si svolse la celebre scena dell'assoluzione di Enrico (28 gennaio).

Da quel perdono, di cui fu ispiratrice, M. sperava una vera pace duratura. Si sa come la sua speranza fu tradita. Più tardi M. strinse e per 20 anni diresse una lega con Milano, Lodi, Piacenza, Cremona: anticipazione delle future leghe lombarde.

4) Nel precipitare degli avvenimenti, a conferma della sua linea di condotta, donò al Papa tutti i suoi beni in Italia e fuori, presenti e futuri (1081), senza curarsi delle rappresaglie dell'imperatore. La donazione avvenne nel palazzo Laterano alla presenza di Cencio Frangipane, Cencio di Francolini, i tre fratelli Alberico, Leone e Benincasa della famiglia dei Leoni. (Nelle grotte vaticane l'atto fu inciso sul marmo.) Questa donazione sollevò infinite controversie dopo la morte di M. Comprendeva soltanto i suoi beni allodiali (personali) o anche i feudali? poteva M. disporre dei beni feudali? degli allodiali, non essendovi eredi, non diveniva forse erede per legge l'imperatore? Un compromesso assegnerà ai papi la Toscana, Mantova, Parma, Reggio, Piacenza, Ferrara, l'Umbria e Spoleto.

L'imperatore reagì rabbiosamente, egregiamente sostenuto dagli scomunicati d'Italia (tra i quali l'antipapa Guiberto, il deposto arcivescovo di Ravenna). A difesa del papa rimase soltanto M., che, col consenso del confessore, il vescovo di Lucca, vende anche gli ornamenti delle chiese, tra cui il tesoro della sua chiesa (700 libbre d'argento e 9 di oro). Sconfitta a Mantova, vede invaso quasi tutto il suo territorio; è messa al bando dell'impero e spogliata di tutti i suoi feudi. Gregorio VII e M. hanno ormai esaurite tutte le loro possibilità finanziarie, mentre Enrico IV ha un aiuto insperato di 144.000 scudi da parte dell'imperatore greco (che li voleva destinati alla guerra contro i Normanni), che Enrico impiega, con ottimi risultati, a cattivarsi i Romani. L'occupazione di Roma (21 marzo 1082) e l'incoronazione dell'antipapa sembrano segnare la piena sconfitta di Gregorio VII e di M. Ma Roberto il Guiscardo riuscì a liberare e a mettere in salvo il papa. Poco prima gli uomini di M. avevano sconfitto l'imperatore a Sorbara (7 luglio 1084). Per l'intervento di M. poterono avvenire le elezioni di Vittore III (che nel giugno 1087, con i sopraggiunti aiuti, potè occupare tutta la città e farsi insediare al Laterano) e di Urbano II.

5) Il matrimonio politico di M. con Guelfo di Baviera (1089) provocò l'occupazione di Mantova da parte imperiale (1091). M. tuttavia, per prevenire l'assedio di C., gli mosse contro e riuscì a sbaragliarlo nei pressi di Bianello, impadronendosi perfino dello stendardo imperiale che venne esposto nella chiesa di S. Apollonio nel castello di C. Inoltre liberò la ripudiata imperatrice Prassede Adelaide, esiliata a Verona, e sostenne la ribellione del figlio di Enrico IV, Corrado. Il tradimento di Ugo d'Este salvò l'imperatore. Nel 1097 M. poteva partecipare al sinodo lateranense, per sostenerne l'azione. Quando anche Guelfo passò alla parte imperiale (1097), adottò il conte Guido Guerra (adozione, a quanto pare, disdetta una decina d'anni dopo). Nel 1101 confermò la donazione dei suoi beni a S. Pietro: l'atto, conservato, parla dei beni allodiali italiani e francesi, che M. riprende in feudo dalla Chiesa.

Soltanto col nuovo imperatore Enrico V, che, dopo aver imprigionato Pasquale II, l'aveva costretto a un accordo, una pace relativa scese nella vita della contessa: o per aver promesso, secondo alcuni, i suoi beni all'imperatore (il che sembra incredibile), o per aver ottenuto da lui il riconoscimento della sua autorità come condizione di buoni rapporti (l'imperatore non avrebbe mandato nei feudi da lei posseduti alcun suo rappresentante), M. non ebbe più a lottare. Gli ultimi suoi anni poterono essere dedicati ad opere di beneficenza in favore di chiese e monasteri.

6) Morì a 69 anni e fu sepolta nella chiesa del monastero di S. Benedetto di Polirone presso Man-

Enrico IV imperatore dinanzi alla marchesa Matilde di Toscana. (Miniatura del codice di Canossa).

tova. Urbano VIII, fece trasportare la salma a Roma, che, collocata in Castel S. Angelo, fu, dopo la ricognizione, portata in S. Pietro (10 marzo 1634). Il suo monumento, su disegno del Bernini (che però modellò solo la testa della contessa, lasciando il resto al fratello Luigi e agli scolari), si trova nella navata laterale destra.

M. diventò un'eroina da leggenda. Anche alla storia le sue imprese appaiono non comuni, illuminate da una dedizione incrollabile alla S. Sede. La sua grandezza, più che politica e militare, è religiosa. Le zone oscure della sua vita potrebbero ottenere chiarificazione da una migliore conoscenza delle sue relazioni con i grandi del suo tempo; la venerazione ha superato facilmente anche le ombre della sua vita matrimoniale.

Del suo castello ben poco è rimasto, quasi niente. Recenti scavi hanno rivelato quattro costruzioni sovrapposte nei secoli: l'antico castello (distrutto completamente dai Reggiani nella guerra del 1255), la prima ricostruzione (operata dai Reggiani stessi nel 1287), la mole imponente degli Estensi del '400 (devastata nel 1557 da Ottavio Farnese di Parma)

e la riparazione di essa. Passato ai duchi di Modena nel 1642, cadde progressivamente in rovina.

Bibl. — La prima biografia (*Vita Mathildis*) è dovuta a Donizone: dopo l'elogio degli antenati di M., il poema si svolge senza unità di composizione e senza coscienza storica in episodi vari, come per giustapposizioni successive (ediz. critica a cura di L. Simeoni, in *Iter. Ital. Scr.*, V-2, Bologna 1930). — L. Tosti, *Vita della contessa M.*, Roma 1886. — A. Overmann, *Gräfin M. von Tuscien*, Innsbruck 1895. — M. Huddy, *M. countess of Tuscany*, London 1905. — N. Duff, *M. of Tuscany*, ivi 1910. — *Miscellanea* nell'ottavo centenario di M. di C., a cura di A. Mercati, Reggio Em. 1915. — N. Zucchelli, *La contessa M. nei documenti pisani*, Pisa 1916. — L. Tondelli, *M. di C.*, Reggio Em. 1925². — N. Grimaldi, *La contessa M. e la sua stirpe feudale*, Firenze 1928. — A. Falce, *Documenti inediti dei duchi e marchesi di Tuscia*, in *Arch. stor. it.*, 1928. — G. A. Bosio, *M. di C.*, Venezia 1929. — A. Ferrua, *La donazione della contessa M.*, in *Civ. Catt.* 1943-I, p. 212-23. — A. Mercati, *Saggi di storia e letteratura*, (Roma 1951). — C. Manaresi, *Un placito inedito della contessa M.*, in *Rendic. dell'Ist. Lomb. Sc. e Lett.*, s. III, 14 (1950) 310-314 (il placito del 23-XI-1079 a proposito della lite tra Graziano vesc. di Ferrara e Girolamo abbate di Pomposa per il fondo di Francolino). — P. Brezzi, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947. — R. Wahl, *Der Gang nach C.*, München 1951². — *Una donazione della contessa M.*, in *l'Osserv. Rom.*, 16 marzo 1951. — L. Simeoni, *Contributo della contessa M. al papato nella lotta per le investiture*, in *Studi Gregoriani*, I (Roma 1947) 353-372.

Per il castello di C.-A. Ferretti, *C.*, Torino 1884. — N. Campanini, *Guida storica di C.*, studio archeolog. e topografico, a cura di L. Tondelli, Reggio Em. 1950³. — P. Guerrini, *Ricordi bresciani di C.*, Brescia 1915 — A. Tondelli, *Il millenario di C.*, Reggio 1951. — Ph. Schmitz in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, XI, col. 762 con bibl. — L. Tondelli, *Scavi archeologici a C. Le tre mura di cinta*, in *Studi Gregoriani*, IV (Roma 1951). — *L'Osserv. Rom.*, 14-IX-1952. — C. Santoro, *La sottoscrizione dei signori di C.*, in *Studi di paleografia, diplomatica, storia e araldica* in onore di C. Manaresi, Milano 1953, p. 259-90: le segnature dei signori di C., da Adalberto Azzo [958] a M., e la forma delle loro lettere sono indici della loro crescente autonomia.

MATILDE o *Metilde*, **Beata**, figlia di Bertoldo II conte di Andechs e Diessen nella Baviera superiore, sorella di S. Eufemia (v.) abbadessa di Altomünster. Entrata ben presto nel monatero (non benedettino, ma delle Canonichesse regolari di S. Agostino) fondato a Diessen della sua famiglia, vi diventò maestra. Più tardi fu invitata dal vescovo di Augusta, Corrado di Lutzelnstein, ad assumere la direzione del monastero di **Edelstetten** a mezza strada tra Augusta a Ulma; ma rifiutando ella, per umiltà, di accogliere quest'invito, papa Anastasio IV con un breve 22 nov. 1153-54 la esortò, non senza amabili minacce, ad obbedire al vescovo. M. allora accettò. Quando si sentì presso a morte, volle tornare a Diessen, dove morì il 31 maggio 1160. Fu donna di gran devozione e penitenza; e taumaturga. Nel 1468 se ne fece la ricognizione delle reliquie. Festa al 6 luglio nell'Ordine. — Acta SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 31, p. 791-805, con la *Vita* scritta dal cistercense Engelhard di Langheim.

MATILDE di Hackeborn, Beata, cistercense o, forse con più verità, benedettina (cf. Gertrude, la Grande, 4), n. ad Hackeborn nel 1241 da nobile famiglia imparentata con l'imperatore di Germania Federico II, sorella minore di Gertrude di Hackeborn (v.), appena settenne raggiunse la sorella nel monastero cistercense di Rodersdorf (Halberstadt) e 10 anni dopo seguì la sorella nel monastero cistercense autonomo di Helfta (v.) di spirito benedettino, dove Gertrude era stata eletta badessa. Qui vi M., cumulata di grazie e di straordinari favori mistici, salì rapidamente la vetta della santità. Anima di acuto intelletto, avvivata da sfolgorante fantasia, incendiata da tenerissima affettività, nutrita da continuo studio appassionato, coronata dal corteo delle virtù e sublimata dai doni soprannaturali, M. è degna d'esser maestra dell'umanità, così come fu incomparabile maestra spirituale del suo monastero; in quella fanciulla cinquenne, della cui educazione ella, ventenne, era stata incaricata, seppe far fiorire e maturare il miracolo che fu S. Gertrude la Grande. Tra le altre doti naturali, aveva bellissima voce; fu fatta, dunque, « domna cantrix », cioè maestra del canto in coro, il qual ufficio ella adempì con tanta grazia che il suo Sposo fu toccato dalle celestiali melodie con cui ella gli offriva le espressioni liturgiche e si compiacque chiamarla con tenera dimestichezza il suo « usignuolo », la sua *Filomela*. Folle di pellegrini d'ogni ceto e d'ogni condizione accorrevano da tutte le parti a vedere il « tesoro di Helfta »: a tutti M. dava luce, conforto e comunicava gli ardori dell'amor divino. Così, di Angelus in Angelus, la vita di M. fu una festa eterna, che la morte (19 nov. 1298) continuò in cielo. Narra Gertrude che la S. Trinità ne accolse l'anima salutandola « lampas Ecclesiae », « medicina gratiae », « nutrimentum fidei ».

Che Dante stesso fosse preso d'entusiasmo per quest'anima regale e la rappresentasse nella figura sublime e gentile di *Matelda* (Purgatorio, XXVIII ss), è il parere degli editori benedettini e di altri eccellenti eruditi.

La voce dell'usignolo di Dio riecheggia ancora nel mondo, attraverso il *Liber gratiae specialis*, dove Gertrude e un'altra consorella raccolsero le parche confidenze di M. e ne stesero la straordinaria vita spirituale. Dinnanzi alle realtà mistiche, il dizionario quotidiano appare impotente, impacciato, stupito, come un povero ai piedi del trono, e s'affida al simbolismo, che del resto Gesù stesso e il senso spirituale agevolmente disvela. Con una lussureggiante primavera d'immagini, M. getta fasci di luce, lampeggianti d'amore e di pietà, sui più intimi misteri della vita cristiana: la bontà e la misericordia di Dio, la mediazione redentrice di Cristo, l'irresistibile potere di Maria, la vita di Gesù nel corpo mistico, la comunione dei Santi tra loro e con noi, la virtù dell'Eucaristia, il purgatorio, la purgazione, l'illuminazione e l'unione mistica dell'anima con Dio. Quattro secoli prima di S. Margherita Alacoque, M. è un'ardente apostola del S. Cuore di Gesù, il quale, sotto i simboli del braciere e del turibolo, donde s'innalza al Padre l'omaggio perfetto, le appare come figura e pegno dell'amorosa unione dell'anima con Dio, senza dare al motivo della « riparazione » il rilievo che esso avrà nelle visioni di Margherita. È rimarchevole, infine, come la vita e le rivelazioni di M. si sviluppino sulla trama della liturgia: è solitamente una circostanza liturgica, un rito, un responsorio,

un'antifona, il punto donde si dipartono le visioni estatiche di M., le quali, pertanto, ci introducono nel regno meraviglioso delle realtà soprannaturali, che si stende al di là del simbolismo liturgico.

Coloro che accostano cosiffatta letteratura mistica senza sapore soprannaturale, vi troveranno facilmente impertinenze e motivi di scandalo: vi si narra, ad es., che Gesù bacia sua madre Maria e la prega per M.; che si mette a disposizione di M. come suo schiavo; che S. Agnese, per ordine di Gesù, dona a M. i propri meriti; vi si descrivono affettuose intimità sensibili di baci e d'abbracci intercorsi tra Gesù e la sua prediletta; vi si dice che Gesù è il nostro « supplemento », che il merito e la gloria dei beati possono subire incrementi.... Non occorrono difficili chiose per dare un senso corretto, ricco di buona sostanza spirituale, a questi passi, che possono turbare solo coloro i quali dinnanzi a una magnifica fiamma vedono il fumo trascurando il calore e la luce.

Le rivelazioni di M., diffuse subito dopo la morte della Beata sotto il titolo di *Lode di dama M.*, incontrarono immenso favore; « la città di Firenze era stata una delle prime a riceverle e sino alla rivoluzione si vide il popolo fiorentino ripetere ogni sera davanti alle sacre immagini le lodi e le preghiere che gli erano state trasmesse dalla monaca di Helfta » (ed. benedettina). Pur senza l'approvazione esplicita della Chiesa, esercitarono grande influenza sulla pietà dei secoli, specialmente sulla scuola francese di de Bérulle e su S. Giovanni Eudes. Anche oggi sono tra i testi più gustati e venerandi della vita spirituale.

Bibl. — Del *Liber specialis gratiae* la prima ediz. latina (1536) si deve a Giov. Lanspergio (v.); a lui si deve pure, probabilmente, l'ordinamento in 5 libri. L'opera ebbe incredibile fortuna di edizioni, di versioni, di compendi, di rimaneggiamenti, di addizioni. A. Ballardini ne diede la prima vers. italiana, incompleta e compendiata, dal titolo: *Libro della spirituale gratia* (Venezia 1588, presso Nic. Misserini). La migliore ediz. latina è quella curata dai Benedettini Solesmensi, *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, II (Parigi 1877) 1-421, tradotta in quasi tutte le lingue (in italiano, a cura di M. Andreoletti, Varese 1939, con un 6° libro, dove Gertrude narra il transito di M., e con indice analitico; in castigliano, a cura di Tim. Ortega, Buenos Ayres 1942). v. gli studi di storia della Mistica (v.) e in particolare della mistica tedesca, che fanno gran posto a M. — C. Richstaetter, *Herz-Jesu-Verehrung des deutsch. Mittel.*, Paderborn 1924², p. 80-94, 301-10. - O. Karrer, *Die grosse Glut*, Freib. i. Br. 1926, p. 203-16. — A. Hamon, *Hist de la dévotion au S. Coeur*, II (Paris 1935) 125-51. — H. Neumann, *Problemata Mechtildiana*, in *Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* 82 (1948) 148-72. — Circa la questione se la Matelda di Dante sia M. di H. o M. di Magdeburgo, o altra, v. A. Lubin, *La Matelda di Dante*, Graz 1860; J. W. Preger, *Dantes Matelda*, München 1873; N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, II (Milano 1944) 838 ss, 1146, 846 s (bibliogr.).

MATILDE di Magdeburgo, mistica cistercense (1212-1283), n. in Sassonia da nobile famiglia, fin dai 12 anni fu favorita di singolari grazie mistiche. Lasciata la famiglia, si fece beghina a Magdeburgo (c. 1230) ove, sotto la direzione dei Domenicani, condusse vita straordinariamente intensa di unione amorosa con Dio e di penitenza, sopportando con magnanimità incomprensioni e contraddizioni innumerevoli. Quivi affidò allo scritto le sue meravigliose visioni e rivelazioni, sotto il titolo, suggerito dal Signore stesso, di *Das fliessende Licht der Gottheit* (l'originale in basso tedesco non ci è pervenuto; possediamo la versione fedele fatta verso il 1344 dal domenicano Enrico di Nördlingen [v.]), le quali, consegnate al domenicano Enrico di Halle, furono da questi ordinate in 6 libri.

Ritiratasi (1270) ad Helfta (v.), intensificò la sua vita spirituale e fu di esempio alle più giovani Matilde di Hackeborn (v.) e a Gertrude la Grande (v.), sulle quali influì specialmente nel radicare la devozione al S. Cuore (v.), della quale giustamente si considera insigne precorritrice. Quivi morì in concetto di santità, che peraltro non venne mai ratificata.

La sua opera, aumentata a Helfta con un settimo libro, fu pubblicata da P. Gall Morel (*Offenbarungen der Schwester M. v. M. oder Des fliess. Licht d. Gottheit*, Regensburg 1869) e, sulla base di un nuovo ms., da W. Schleussner (Mainz 1929). Un'antica (c. 1290) versione latina fu edita dai Benedettini Solesmensi in *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, II (Parigi 1877) 435-707). Vi si descrivono con potente originalità l'inferno, il purgatorio (che sta tra l'inferno e il paradiso), l'Éden (ove dimorano Enoc ed Elia), il paradiso. L'inferno è una città edificata nell'abisso con le pietre portate da Lucifero e dai peccatori; il suo nome è odio. L'ordinamento dei dannati tende a far centro nella persona di Lucifero, che schiaccia sotto la coda i superbi, tiene ai suoi piedi i filosofi, ingoia e rivomita i sodomiti, rode gli usurai, divora gli avari, tiene sospesi alle sue narici gli invidiosi, accoglie in seno e bacia gli ipocriti, spoglia i predoni e li dà a torturare agli altri diavoli; i fornicatori s'accoppiano coi diavoli, i ladri stanno loro appesi come lucerne... M. denuncia la decadenza della Chiesa, spogliata del suo tesoro più prezioso, la carità, contaminata dai vizi più orribili, la lussuria, la superbia, l'avarizia. Loda gli Ordini francescano e domenicano, ed auspica un nuovo Ordine, la cui divisa sarà di rosso e bianco. Descrive la fine del mondo e l'Anticristo, contro cui combatterà un figlio dell'imperatore...

La prosa di M., intercalata da squisite poesie, potentissima nelle espressioni delle gentilezze primaverili e degli orrori infernali, rivela un eccezionale talento di scrittrice e meritò a M. un posto privilegiato nella storia della letteratura tedesca. È straordinariamente ricca di motivi interessanti la psicologia religiosa (studiati da J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris 1926, con ricca bibliografia) e la storia della teologia e della mistica (in verità non ancora studiati sistematicamente, tranne quelli concernenti la devozione al S. Cuore).

Bibl. — v. gli studi di storia della Mistica (v.) e in particolare della mistica tedesca. — L. Menzies, *The revelations*, vers. da un ms del monastero di Einsiedeln, London 1953, con introduz. (pp. XXXVIII). — M. David-Windstosser, *Deutsche Frauenmystik im Mittelalter*, Collez. Kösel 1919. — H. Stierling, *Studien zu M. v. M.*, Göttingen 1909. — C. Richstaetter, *Herz-Jesu-Verehrung des deutsch. Mittel.*, Paderborn 1924², p. 77-82. — O. Karrer, *Die grosse Glut*, Freib. i. Br. 1926, p. 185-203. — G. Lüers, *Die Sprache der deutsch. Mystik des Mittelalters im Werk der Mechtild von Magdeburg*, München 1926. —

F. W. Wentzlass-Eggebert, *Deutsche Mystik zw. Mittel. u. Neuzeit*, Tübingen 1947, p. 47 ss. — v. Matilde di Hack.

MATILDE (*Metilde*) del SS. Sacramento, al secolo *Caterina de Bar* (1614–1698), n. a St-Dié (Lorena) da antica e pia famiglia, a 3 anni si votò a Dio per la vita e per la morte. Crebbe malferma di salute ma ardente di pietà eucaristica e di amore per la mortificazione, versatile di ingegno, vivacemente aperta a lettere, scienze, arti. Entrata (nov. 1631) nelle Annunciate di Bruyères col nome di *Caterina di S. Giovanni*, brillò per generosa e ferma fedeltà all'ideale religioso, pur essendo duramente trattata dalla superiora, svigorita nel corpo, priva di consolazioni spirituali, consolata peraltro da visioni della Vergine. Nominata, ancor giovanissima, vicaria e poi superiora, vide la sua comunità terribilmente provata dalla peste, dalle feroci incursioni degli Svedesi. Dopo incredibili sofferenze, fughe e peripezie continue, con le poche suore Annunciate rimaste, fu accolta dalle Benedettine di Rambervillers, dove, col permesso del Papa, il 2-VII-1639 si fece novizia e l'11-VII-1640 professò col nome di *M.* (cui più tardi, alla vigilia di una nuova dispersione, aggiunse: *del SS. Sacramento*). Passata a Montmartre, è richiesta come badessa da molti monasteri. Ritorna a Parigi, onorata e ricercata da uomini illustri.

Durante la Fronda, nuove durissime prove per lei e le sue suore Ma insieme matura in lei il programma della nuova Congregazione delle *Benedettine del SS Sacramento*, realizzato a Parigi con l'aiuto di pie dame, di don Roussel (dapprima ostile), della regina Anna d'Austria. . Il 25-III-1653 nella cappella di S. Germano a Parigi inizia l'adorazione perpetua, diurna e notturna, a scopo di riparazione: caratteristica del nuovo istituto, che, all'osservanza integrale della Regola benedettina, aggiunge più dirette pratiche eucaristiche di adorazione e riparazione (oltre l'adorazione perpetua, ogni giovedì Messa e Ufficio del SS. Sacramento con esposizione solenne, ogni primo giovedì del mese Messa e Ufficio della riparazione) e di devozione a Maria (la domenica dopo l'Assunta, la Vergine è solennemente eletta unica abbadessa perpetua). M. fissa lo spirito e la forma dell'istituto nei *Regolamenti*, nel *Cerimoniale*, nella *Giornata religiosa*, nei *Regolamenti per gli Uffici* e in quel « capolavoro » (Bremond) che è *Il vero spirito della figlia del SS. Sacramento*. Per opera di M. sorgono case di adorazione perpetua a Parigi (2), Toul, Rouen, Varsavia, Chatillon, Dreux; tre monasteri si aggregano all'istituto (Nancy, Rambervillers, Caen).

La spiritualità adoratrice, riparatrice e « vittimale » dell'istituto influì sulla spiritualità di Paray-le-Monial (v.) e dei Sacramentini (v.). Cf. J. A. Robilliard, *Aux sources de Paray-le-Monial. Sacrifice intérieur et sacrifice extérieur*, in *Vie spirituelle* 86 (1952) 610–29. — Suor Mary-Joan, *Le tricentenaire de l'institut de l'adoration perpétuelle*, ivi 35 (1953) 301 s. *L'Osserv. Rom.* 10-VII-1953.

MATILDE, regina, S., figlia del conte di Ringelheim, signore sassone, uno dei discendenti del famoso Vitikindo, sposa di Enrico I dal 909 e madre dell'imperatore Ottone I. di Gerberga (che fu sposa di Gisilberto duca di Lorena), di Edvige, Enrico e Bruno.

Ebbe il dispiacere di veder discordi tra loro il primogenito Ottone e il prediletto secondogenito Enrico, che ella avrebbe voluto erede e successore del padre nell'impero; ma costui in solenne assemblea dei grandi del regno designò a tal sorte Ottone, il quale, sceso in lotta contro il fratello, lo costrinse ad arrendersi.

Fu a quest'epoca che M. intensificò quella vita di devozione, di penitenza e di carità, che apprese nel monastero di Erfurt fin dall'adolescenza e mai non aveva interrotto, neanche giunta al colmo delle umane grandezze. Morì il 14 marzo 968 a Quedlimburg, uno dei monasteri da lei fondati. Delle due più antiche *Vite*, edite in *Mon. Germ. Hist.*, una è del X sec., l'altra dell'inizio del XI. — In un quadro di proprietà Napolitani a Livorno, Giulio Cesare Procaccini dipinse S. M. tutta assorta nella preghiera e nell'estasi — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 96 s. — Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 14, p. 356-379, con una *Vita* scritta per ordine del pronipote imperatore Enrico II: è la seconda delle sopraccennate; vedila anche in PL 135, 889 ss. — *Analecta Bolland.* 44 (1926) 155. — A. Stonner, *Heilige der deutschen Frühzeit*, I (Freib. in Br. 1934)

MATRIARCATO, in senso giuridico-sociale indica la posizione predominante della donna nella società (primitiva) Comporta l'uso giuridico della discendenza materna o matrilineare (per cui i figli ereditano il nome, la parentela e talvolta l'eredità dalla madre o dalla parentela materna, anzichè dal padre), il predominio della donna nella vita domestica e, più raramente, nella vita pubblica (ginecocrazia).

A) Popoli matriarcali erano già noti agli antichi (per es., ad Esiodo che, parlando dei Licii, accenna alla loro consuetudine di computare la discendenza secondo la linea materna). Nel sec. XVIII, il missionario gesuita Lafitau (v.), studiando gruppi indiani matriarcali del nord America, cercò di stabilire una specie di derivazione tra il M. dei Licii e quello degli Irokesi nordamericani. Fu solo nel sec. XIX che, per opera del basileese J. Bachofen, il M. assunse grande importanza nello studio delle civiltà.

1) Secondo Bachofen, il M., inteso in senso esclusivamente sociale, coincide coll'inizio della civiltà: l'uomo uscì dalla vita animalesca dell'orda indistinta quando iniziò a determinare la madre: non potendosi fare altrettanto per il padre, la donna ebbe tutta l'importanza sociale, e, per riflesso, quella economica e religiosa, tutta l'umanità passò o sta passando per questa fase di M. prima di giungere allo stadio più evoluto ove domina il padre. Successivi studi han rivelato l'infondatezza della interpretazione di Bachofen.

2) Altri vedono nel M. un'affermazione del substrato psicologico-magico, che lega la donna alla terra, cioè l'esaltazione più o meno consapevole della potenza generatrice della natura e quindi della potenza femminile. Di qui sarebbero poi derivate le manifestazioni sociologiche ed economiche, molto chiare nei primi momenti dell'evoluzione, mantenutesi in seguito in miti, riti, gesti e canti, quando l'agricoltura passò dallo stadio elementare a quello sviluppato comportante l'uso dell'aratro. Tale teoria, considerando l'uomo avulso dalla sua realtà quotidiana piena di bisogni esterni, è molto unilaterale.

3) Una terza teoria, più accettabile, vede nel M. l'affermazione e lo sviluppo di un principio giuridico valido in tutte le forme più elementari della civiltà e di un rapporto economico. Il M. nelle sue diverse forme viene studiato con metodo storico. Nelle civiltà protomorfe vige il principio giuridico che ognuno è responsabile e padrone di ciò che produce, inoltre qui è la donna che è in rapporto con l'agricoltura e quindi, in quelle forme di civiltà dove l'economia s'orientò verso l'agricoltura, la donna prese il sopravvento anche nella vita sociale e perciò nella stessa vita religiosa. Accettando questa spiegazione, non si debbono escludere alcuni fattori, per es. di ordine magico, messi in rilievo nelle precedenti teorie.

B) Nelle sue linee essenziali il M. può essere così descritto: esiste uno stretto rapporto dei figli con la madre (più che col padre), per cui i figli appartengono alla stirpe materna e da essa ereditano; infatti la madre è l'elemento principale della famiglia e della tribù, altresì che la donna è la padrona dei beni di famiglia (e precisamente del terreno e della coltivazione dei campi), di cui può usare senza domandare al padre.

La prima condizione del M. è quella del diritto materno, sviluppatosi in senso economico col possesso dei beni da parte della madre di famiglia ed il passaggio di essi alle figlie, anzichè ai figli. Tale stato giuridico-sociale è accompagnato dal matrimonio per visita (il marito va a visitare di tempo in tempo la moglie) e più frequentemente (forse per derivazione dal primo) dal matrimonio con le regole di residenza uxorilocale o matrilocale (il marito va ad abitare nella casa e nella tribù della moglie e rimane alquanto estraneo alla vita di famiglia, dove il fratello della donna tende a occupare il posto del padre di famiglia). Con ciò la donna è avvantaggiata rispetto all'uomo e le bambine hanno un posto di preferenza nella tribù. È il vero M., che in certi casi diventa addirittura ginecocrazia.

Attualmente così ordinati trovansi pochissimi popoli. Come paradigma vengono citati i Khasi dell'Assam, dove anche la successione politica avviene in linea materna e il culto religioso è spesso esercitato da sacerdotesse. Condizioni quasi simili si trovano anche presso gli Irokesi ed i Pueblos del nord America. Popoli tipicamente matriarcali ma senza ginecocrazia si incontrano anche a Borneo. Tracce di M. si rilevano in tutte le regioni, specialmente in Oceania, nell'India orientale, nell'Africa occ., nell'America merid.

C) Il M. si presenta in un'altra forma assai tipica, nella quale l'importanza della donna è limitata al principio giuridico della matrilinearità nella discendenza e all'affermazione della parentela materna nel campo sociale, mentre l'importanza economica si sposta dalla donna (madre e figlia) al fratello della donna stessa, con conseguenze assai tristi per lei. Ciò avviene quando la mentalità del M. puro viene a contatto con la mentalità patriarcale dei popoli totemistici o con quella pure patriarcale della civiltà protomorfa. È il sistema del *M. mascolinizzato*, che si incontra soprattutto in Nuova Guinea, Melanesia e Australia. Con alcune particolarità proprie delle singole aree culturali si incontra anche in Africa occ. e in America. Il possesso dei beni è nelle mani dell'uomo (marito), ma in modo diverso che nei comuni sistemi patriarcali: l'uomo non trasmette i terreni, che la moglie o le mogli lavorano, nè alle figlie nè ai figli, poichè le prime sono escluse dall'eredità ed i secondi ereditano dal loro zio materno, cioè il padre passa la sua eredità ai figli di sua sorella. Lo zio materno acquista grandissima importanza anche nell'educazione dei nipoti; procura loro le mogli e si lega più ad essi che ai propri figli. In tale sistema di M. la donna, che prima era signora anche della famiglia, diventa schiava, mantenendo solo il valore di genitrice e di strumento economico di produzione. Nel regime matrimoniale la regola di residenza uxorilocale lascia il posto a quella di residenza virilocale (patrilocale). Inoltre all'esogamia locale succede l'endogamia locale, secondo il cosiddetto sistema delle due classi di matrimonio: qualche volta le due classi esistono anche là dove rimane l'esogamia locale e la regola della residenza uxorilocale: il che avviene raramente dove non vi è stato un incontro con influenze fra patriarcato e M., ma semplicemente un accostamento fra indigeni ed invasori senza mescolanza sociale. Di tale sistema matriarcale si hanno alcuni casi in Melanesia, ma sono numerose le sopravvivenze nei miti (Nuove Ebridi, Banks, pen. delle Gazzelle).

D) Il M., nelle evoluzioni della civiltà, si è mantenuto vivo in alcuni aspetti secondari, soprattutto rituali e nei miti. L'espressione *civiltà matriarcale* indica una forma particolare di civiltà primitiva abbracciante, oltre gli elementi sociali sopradescritti, anche alcuni elementi religiosi tipici, quali il culto lunare e della terra, ed alcuni elementi economici ed ergologici, fra i quali il più importante è l'agricoltura, specialmente nelle sue forme più elementari. v. PRIMITIVI.

BIBL. — J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Basel² 1897. — R. BIASUTTI, *Razze e popoli della terra*, I (Torino 1953). — H. BAUMANN, *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 57 (Berlin 1926). — P. BOCCASSINO, *Corso di etnologia*, Roma 1946. — R. BRIFFAULT, *The mothers*, London 1927. — F. GRAEBNER, *Die soziale Systeme in der Südsee*, in *Zeitschr. für Sozialwissen.* 11 (Leipzig 1908). — J. HAECKEL, *Das Mutterrecht bei den Indianerstämmen im südwestlichen Nordamerica*, in *Zeit. f. Ethn.* 68 (1936). — P. KRIECHE, *Das Rotsel der Muttergesellschaft*, München 1927 — C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949. — W. SCHMIDT, *The position of women with regard to property in primitive society*, in *American Anthropologist*, 37 (Menasha 1935). — ID., *Ehe und Familie in vermännlichten Mutterrecht*, in *Kultur und Sprache*, Wien 1952. — E. WESTERMARCK, *The History of human marriage*, London 1925⁵; vers. franc. Paris, Mercure de France, 6 voll.

MATRICE, si dice la chiesa che in ordine di tempo o di dignità precede altre chiese (*filiali*). Queste si considerano quasi nate da essa e da essa ebbero l'autonomia, distinguendosi per questo aspetto dalle *vicinie*, *primissarie*, *curaziali* e simili. In origine la M. aveva anche una preminenza di giurisdizione sulle chiese minori; ciò influì nel determinare la formazione della gerarchia di diritto puramente ecclesiastico (v. METROPOLI). La basilica di S. Giovanni in LATERANO (v.) conserva tuttora il titolo di *Ecclesiarum omnium urbis et orbis mater et caput*.

Nei primi secoli (IV–VIII) dopo le persecuzioni, presso la M. il clero faceva VITA COMUNE (v.),

vivendo della massa indivisa e portandosi nei giorni festivi alle chiese sparse nei campi o sui monti per celebrarvi i divini uffici. Gli sconvolgimenti politici concomitanti le invasioni barbariche e il fissarsi dei popoli germanici nel territorio dell'impero, il nascere del diritto feudale e dello *jus ecclesiae propriae*, portando alla costituzione dei BENEFICI eccl. (v.) staccati e delle PARROCCHIE (v.), diedero una fisionomia particolare alla M. Si vennero staccando frazioni di territori, ma conservavano con la M. qualche obbligo di soggezione o di riconoscimento come chiese filiali. Alcune volte era riservato alla M. d'avere esclusivamente il fonte battesimale, o almeno di benedire l'acqua battesimale nei giorni liturgici, di dare gli Olii Santi, di ricevere in date epoche un'oblazione (per es. di cera), d'aver presenti i parroci e il clero delle filiali in qualche solennità. Attualmente le due prime esclusive sono tolte dal CJC can 774. — A. PUGLIESE, *I diritti di matricità nel diritto canonico*, Torino 1941.

MATRICOLA, nel latino basso indicava l'elenco dei componenti i quadri dell'esercito imperiale. Nell'uso eccl. indicava: *a*) il catalogo o registro dei chierici iscritti ad una chiesa; *b*) il catalogo o registro dei poveri sovvenuti con i beni di una chiesa. È noto che i chierici dovevano essere iscritti nei quadri di una determinata chiesa (al «*titolo*»), presso la quale ufficiavano, partecipando ai beni di essa. Incaricato dei beni era l'arcidiacono. Analogamente si usava coi poveri, detti perciò *matriculae* o *matriculârii*. E le MM. non erano soltanto registri statistici, ma soprattutto registri gerarchici e disciplinari per il clero, registri della carità per i poveri.

MATRIMONIO. Come istituto fondamentale della FAMIGLIA (v.) e della SOCIETÀ sia religiosa che civile (v.), e come sacramento richiama tutti i valori naturali e soprannaturali e tutti i rapporti: Dio e l'uomo, la natura e la grazia, la Chiesa e lo Stato, la religione e la morale, la scienza e il diritto, la storia e l'arte...

Sommario. I. *Prenozioni*: definiz., nome, divisioni, fini, essenza. — II. *Sviluppi e forme del M.*: A) presso i popoli inferiori; B) presso gli Ebrei; C) nel diritto romano. — III. *Nel diritto naturale*: A) il M. come dovere e come diritto; B) il consenso e i suoi vizi: *a*) errore, *b*) violenza grave, *c*) timore, *d*) condizione apposta; C) l'unità del M.: *a*) poliandria, *b*) poligamia; D) l'indissolubilità del M.: *a*) cenni di storia, *b*) l'indissolubilità in Italia, *c*) considerazioni dottrinali e polemiche, *d*) cessazione del vincolo per privilegio paolino e nel caso di M. rato e non consumato. — IV. *Nella dogmatica*: A) il pensiero della Chiesa; B) sacramentalità, del M.; C) identità tra contratto e sacramento; D) dignità del M. simbolo dell'unione con Dio; E) elaborazioni scolastiche: *a*) permanenza del sacramento, *b*) M. tra battezzato e infedele, *c*) materia e forma del M., *d*) ministro del M., *e*) tempo in cui Gesù istituì il sacramento del M.; F) poteri della Chiesa e dello Stato. — V. *Nel diritto canonico*: A) precedenti: *a*) sponsali, *b*) esame degli sposi, pubblicazioni, ecc.; B) celebrazione del M.: *a*) forma ordinaria, *b*) forme eccezionali, *c*) forma concordataria in Italia, *d-e*) tempo e luogo, *f*) registrazione, *g*) M. di coscienza, *h*) M. clandestino, *i*) M. misto, *l*) M. presunto, *m*) M. putativo e attentato, *n*) M. di disparaggio e M. morganatico; C) dopo la celebrazione: effetti del M.; D) convalidazione; E) separazione; F) cause di nullità; G) seconde nozze; H) diritto concordatario; I) diritto orientale. — VI. *Nella morale*: A) Uso lecito e illecito del M.; B) abuso del M., sodomia, onanismo; C) continenza periodica nel M.; D) amplesso riservato; E) il M. civile; F) il divorzio. — VII. *Spiritualità del M.*: principii, forme, iniziative varie; simbolismo mistico del M. — VIII. *Liturgia del M.* — IX. *Notizie di archeologia cristiana*.

I. — **Prenozioni.** A) ***Definiz.*** Classica è la nozione data da Modestino del M. «in facto esse»: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* » (I, d. 23, 2), e l'altra, riferita nelle *Institutiones* (derivata facilmente da Ulpiano): *Viri et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae continens* » (§ 1, I, 1, 9).

Il M. può considerarsi come atto (*in fieri*) e come stato (*in facto esse*); i teologi lo considerano inoltre come *sacramento*. Come *atto* (CJC can 1081) è il legittimo accordo fra l'uomo e la donna per sè abili, che conferisce a ciascuno di essi il mutuo diritto, esclusivo e perpetuo, agli atti per sè idonei alla procreazione nella comunanza di vita. L'effetto di questo accordo costituisce il M. *in facto* (vincolo giuridico e morale permanente fra i due). La legittimità dell'accordo si riferisce alle leggi naturali e positive; gli altri elementi esprimono le proprietà essenziali e i fini del M.

B) Il ***nome*** deriva da *mater*. L'aggiunta di *monium* sarebbe per alcuni semplice amplificazione; per altri equivarrebbe a *munium*, quasi *officium* o *munus* specifico della madre (che ha la parte principale nella formazione ed educazione della prole, essendo ad essa il figlio *ante partum onerosus, in partu dolorosus, post partum laboriosus*, c. 2, X, 3, 33). Dal rito romano di velare le spose in segno di modestia e di soggezione al marito, il M. fu detto nozze (*nuptiae*), donde *connubium*. Dall'effetto che esso produce, cioè una unione inseparabile, è detto *coniugium* (mentre il M. degli schiavi era detto *contubernium*; cf. sotto, il concetto romano di *concubinatus*). Le varie lingue hanno termini che si richiamano a uno o all'altro dei concetti medesimi.

C) ***Divisioni***. Nell'ordine naturale il M. è un contratto bilaterale; tuttavia tutti i popoli, per quanto primitivi e di civiltà inferiore, vi vedono un elemento sacro. È un contratto unico nel suo genere, cui non possono applicarsi tutte le norme degli altri contratti. Per i battezzati, poi, non si dà contratto di M. che non sia per se stesso *sacramento* (CJC can 1012).

1) È *valido* se il consenso ha tutti i requisiti soggettivi e oggettivi necessari a rendere esistente il contratto, ed *invalido* se manca, anche incolpevolmente, di qualcuno di essi. Il M. invalido dicesi *attentato* per i contraenti che conoscono il difetto di validità; *putativo* si dice il M. per i contraenti che ignorino in buona fede l'esistenza del difetto, fino a quando dura l'ignoranza (can 1015).

2) Considerato in relazione ai contraenti, se questi non sono battezzati il M. si dice *legittimo*; se sono battezzati, si dice *rato* o *rato e consumato*, secondo che non sia intervenuta o sia intervenuta la copula coniugale. È da notare che nello stesso CJC il termine *legitttimo* si usa anche per indicare il M. valido.

D) ***Fini.*** Nella letteratura cristiana, cominciando

da S. Agostino, si ricordano tre *bona* specifici del M.: *proles*, *fides*, *sacramentum*. Con *bonum prolis* si indica il fine essenziale e primario del M., la procreazione; il *bonum fidei* importa l'unità del M. (monogamia); il *bonum sacramenti* indica l'indissolubilità: tutte proprietà essenziali al contratto di M. Altri vogliono ridurre i tre *bona* ai fini del M. stesso, in quanto la *proles* è sempre il fine primario, mentre la *fides* indica il vicendevole aiuto morale ed esterno fra i coniugi, e al *sacramentum*, come terzo *bonum*, si dovrebbe sostituire il *remedium concupiscentiae* (cf. can 1013).

a) Fine primario ed essenziale del M. è la procreazione e la educazione della prole. Alcune teorie speciose tendono a escludere, o diminuire, o spostare questo fine nella gerarchia dei fini; ad es., certo Evoluzionismo (v.), il Materialismo (v.), facendo derivare la stirpe umana dagli animali od equiparandola agli animali, riducono le finalità del M. ad un atto fisiologico d'istinto; l'Edonismo (v.), militante sotto varie etichette filosofiche, sostiene che il M. ha per scopo principale il vicendevole piacere sensuale, proponendo la procreazione quale fine libero, rimesso al volere dei coniugi (*finis operantis*).... Fra i cattolici, poi, si manifestarono recentemente alcune tendenze false, con l'intento, dimostratosi fallace, di dare al M. un contenuto più spirituale. Per alcuni la procreazione (e conseguente educazione) della prole è sempre *finis operis* del M., cioè fine voluto necessariamente dalla natura; tuttavia non dovrebbe considerarsi fine primario, bensì eguale agli altri fini, i quali non sono ad esso subordinati; di conseguenza, qualora non si escludano tutti i fini insieme, con la sola intenzione di realizzarne uno si ha il M. nella sua perfezione essenziale. Secondo altri autori, più spinti, fine primario, anzi, « senso del M. » sarebbe la *comunità dei coniugi* (« Zweieinigkeit », H. Doms), in quanto nel M. si realizza il complemento e la perfezione dell'individuo (senza un riferimento « primario » sociale alla prole). Così H. Doms, la cui opera (v. sotto) suscitò in Germania appassionato interesse e larghi consensi. Le sue idee sono state condivise da D. von Hildebrand, *Die Ehe*, München 1928 (vers. ital., Brescia 1931); N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen 1936, opera che fu oggetto di un'inchiesta sul M. diretta dalla rivista domenicana *Orientations* (apr.-maggio 1938). Il Doms vorrebbe addirittura che in avvenire « si rinunciasse a parlare di fini primario e secondario e si parlasse, in modo puramente realistico e descrittivo, dei fini personali immanenti al M. e della procreazione, distinguendo gli uni e l'altra dal senso del M. » (p. 108 della vers. franc.). Sulla questione v.

H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, vers. dal tedesco, Paris 1938; B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Einsiedeln 1941. Cf. le osservazioni di E. de Robilant, *Il fine e l'essenza del M. in alcune recenti dottrine* (di Doms e di Krempel), in *Dir. eccl.* 62 (1951) 697-729; L. Giancola, *Considerazioni sui fini del M.*, in *Salesianum* 13 (1951) 94-105; L. Lochet, *Les fins du mariage*, in *Nouv. Rev. théol.* 83 (1951) 449-65, 561-86; A. Perego, *Fine ed essenza della società coniugale*, in *Divus Thomas* (Piac.) 56 (1953) 343 ss, con esame delle posizioni di autori recenti.

La S. Scrittura (Gen I 27-28, IX 1, XI 30, XXV 21; I Re I 2-8; Tob VIII 9; I Tim II 15, V 14), i Padri (v. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, 1094, 1640, 1642, 1867, 1869), i Papi (cf. Leone XIII, *Arcanum*, 10 feb. 1880 e Pio XI, *Casti connubii*, 31 dic. 1930, in Denz. B., 702, 2228 s), i testi giuridici rifacentisi alla dottrina della Chiesa (c. 41, C. 27, q. 1; c. 12, C. 31, q. 1; c. 11, C. 32, q. 1; c. 3, C. 32, q. 2; c. 27, C. 32, q. 7; c. 2, C. 33, q. 1; CJC can 1013), la esplicita dichiarazione del S. Officio (1 apr. 1944: AAS 36 [1944] 103), la S. Rota Romana (22 gen. 1944: AAS cit., p. 179 s), tutti i teologi e i migliori filosofi ortodossi, la storia di tutti i popoli (cf. A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, in *Apollinaris* 13 [1940] 57-83, 218-264; 14 [1941] 12-39) rigettano unanimi queste teorie, insegnando che fine primario ed essenziale *operis* è la procreazione e l'educazione della prole. E quale miglior contenuto spirituale potrebbe avere il M. se non elevare l'uomo a collaboratore di Dio nel dare la vita naturale con la procreazione ed elevarla a vita morale con l'educazione?

Ne consegue che quando fra due individui non si può ottenere il fine della procreazione per *incapacità* a porre gli atti idonei alla generazione (non si tiene conto della sterilità, cf. sotto), non v'è possibilità di contratto matrimoniale, anche se fossero raggiungibili gli altri fini.

b) Fini secondari sono: *mutuum adiutorium* e anche *remedium concupiscentiae*, tenuto conto della natura decaduta e del modo di parlare della S. Scrittura: cf. Gen II 18; I Cor VII 1-9. Anche tali fini si devono considerare *operis*, insiti nella stessa natura del M. Pertanto, qualora sia possibile il raggiungimento del fine primario e non lo si escluda positivamente, è sempre lecito moralmente e quindi in sè buono sia il contrarre M., sia l'usarne con questi fini, come è lecito altresì proporsi fini *operantis* buoni (per es., di ordine economico, di decoro, ecc.). Supposto sempre il fine primario e non escluse le proprietà essenziali del M., neppure un fine turpe invalida il consenso, poichè resta salva l'essenza del M.

E) ***L'essenza*** del M. *in fieri* (cf. can 1081) sta nel mutuo consenso *de praesenti* manifestato esternamente, da cui nasce in ciascuna parte il diritto sulla comparte agli atti idonei alla generazione. Negli altri contratti il consenso spesso è dato da terze persone o supplito dalla legge (minorenni, interdetti, ecc.); nel M. ciò non è ammissibile: nessun'autorità umana e, aggiungono vari teologi, neanche l'autorità divina può supplire la mancanza di consenso. Nel sec. XII la scuola canonista di Bologna sostenne la *teoria della copula*, esigendo per l'essenza o almeno per l'integrità del M. il rapporto coniugale. Pietro Lombardo, invece, con la scuola di Parigi insegnava che essenziale è solo il consenso, mentre il rapporto coniugale completa l'indissolubilità, anche estrinsecamente (cf. sotto) La disputa fu sciolta da Alessandro III, già maestro a Bologna, in favore della teoria parigina. Cf. O. Robleda, *Sobre el M. « in fieri »* (il solo che sia contratto), in *Estudios francisc.* 27 (1953) 5-56; T. Garcia Barberena, *Sobre la idea contractual en el M. canonico*, in *Miscell. Comillas* 16 (1951) 155-80.

L'essenza del M. *in facto esse* sta nella consuetudine di vita fra i due coniugi, o meglio nel vincolo giuridico che li unisce in seguito al consenso.

D) Dalla natura stessa del M., pur tenendo conto del solo diritto naturale, discendono come ***proprietà essenziali***: l' *indissolubilità* e l'*unità*. Sulla natura e i limiti di queste proprietà non v'è concordanza di pareri (v. oltre).

II. — Origine, sviluppi e forme del M. « Il sacro consorzio del vero connubio viene costituito e dalla divina e dall'umana volontà: da Dio provengono l'istituzione, le leggi, i fini, i beni del M.; dall'uomo, con l'aiuto e la cooperazione di Dio, dipende l'esistenza di qualsiasi M. particolare coi doveri e coi beni stabiliti da Dio, mediante la donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita » (Pio XI).

Gli accennati errori circa il fine del M. toccano anche le origini del M., che alcuni derivano dall'*istinto bestiale* o dal *libero amore*. Secondo gli evoluzionisti inizialmente regnava la promiscuità dei sessi che si incontravano secondo l'opportunità; alla promiscuità successe la poligamia, indi la monogamia. Per i materialisti il M. nasce dal libero amore a scopo di piacere, e dura finchè dura il vicendevole amore; piace poi ad alcuni che la prole derivante da questa unione libera non spetti alle parti, ma sia affidata allo Stato. Tali dottrine intese a « cancellare la memoria di tutte le genti e di tutti i secoli » (Leone XIII) non ebbero finora successi duraturi.

A) Le ricerche più accurate presso gli stessi ***popoli primitivi*** e chiamati inferiori, come lo studio di monumenti, costumi e usanze dei popoli dell' antichità i quali raggiunsero un grado superiore di civiltà, dimostrano che nelle menti di tutti era impressa l'idea che il M. fosse istituzione sacra e divina. Dio, all' inizio, secondo tutte le credenze, creò la prima coppia (o le prime coppie); la celebrazione delle nozze era ed è regolata dal diritto sacro, con riti religiosi, con l'autorità e ministero dei sacerdoti.

Presso i diversi popoli PRIMITIVI (v.) e anche nell'interno di uno stesso popolo, si trovano numerose forme di M. con leggi e costumanze diverse. Nel secolo scorso la ETNOLOGIA (v.) e la sociologia evoluzionistiche fabbricarono una storia del M. e della famiglia, ponendo in rapporto genetico le diverse forme di M. Il Lewis Morgan, usufruendo delle ricerche del giurista svizzero Bachofen, pioniere dell'etnologia giuridica, distinse sei stadi dell'evoluzione del M, ponendo alla base l'agamia (promiscuità primordiale) e all'ultimo stadio la monogamia come frutto ed espressione della civiltà. Il Mc Lennan, criticando il Morgan, distinse invece quattro stadii, sempre iniziando dall'agamia e terminando con la monogamia. Queste prime ricostruzioni non poco aprioristiche, accettate da molti sociologi e giuristi, in particolare da MARX (v.), Engels, Simons, e volgarizzate da Bebel, suscitarono discussioni e ricerche scientifiche che hanno portato a conclusioni assai differenti o addirittura opposte. L'etnologia moderna, basata su buone esplorazioni documentarie, ha capovolto la scala evolutiva di Morgan e Mc Lennan. Si constatato che la monogamia è di regola presso i popoli etnologicamente più antichi e viene da essi considerata generalmente indissolubile; la fedeltà coniugale fino alla morte è in onore; il divorzio o non esiste o è abbastanza raro; l'adulterio è spesso condannato con la pena di morte. Ciò corrisponde alla loro religione, secondo cui il M. è stato istituito da Dio, dopo che furono creati l'uomo maschio e femmina, la prima coppia umana, o anche più coppie come affermano i Pigmei del Gabun.

Presso i popoli primitivi si verificano in embrione le norme legali non solo circa la forma sacra di celebrazione, ma anche circa restrizioni alla libera scelta (*esogamia*, ricerca della sposa fuori del proprio paese o cerchia familiare con esclusione di consanguinei o affini fino a un certo grado; esclusione di gruppi etnici diversi o non in armonia con la propria tribù o *clan*). Si notano talora la piaga della poligamia e quella del divorzio, la prima più pronunziata dove vi fu un influsso di altri popoli (come degli Arabi musulmani su varie tribù africane), oppure quale arbitrio (divenuto legale col tempo) da parte di individui potenti specialmente là dove la potenza veniva esercitata in proporzione delle proprie possibilità economiche. Dove l'economia risiede nel numero di bestiame o nella vastità di terre, il signore ha bisogno di braccia lavoratrici; la donna, degradata alla condizione di schiava, è l'elemento necessario per rendere produttive le sostanze. D'altra parte si nota che pene di vario genere presso tutti i popoli tendono a restringere la facilità del divorzio.

Le risultanze degli studi etnologici confermano la narrazione biblica, richiamata e consacrata da Cristo (Gen I 26-31, II 7-25; Mt V 31, XIX 2-12; Mc X 3-12; Lc XVI 18). L'evoluzionista E. WESTERMARCK (*Mariage et union libre*, Parigi 1904, p. 128 s) riconosce che la promiscuità non ebbe una fase generale nella storia sociale dell'umanità; e la teoria della promiscuità non si può neppure considerare un'ipotesi scientificamente sostenibile, non avendo alcun fondamento reale nè alcun carattere scientifico. Quanto più ci avviciniamo alle origini, il divorzio e la poligamia appaiono come eccezioni alla legge o consuetudine comune. Cf. Id., *Histoire du mariage*, vers. dall'ingl. di A. VAN GENNEP, Parigi 1934²-1945, 6 voll., specialmente vol. I. — Vedi anche oltre.

Un fenomeno che attirò l'attenzione degli etnologi è la POLIANDRIA (v.), che si presenta sotto varie forme. Ma non ha una diffusione tale da riportarci vicini alle origini dell' umanità; che anzi non si verifica nelle tribù primitive, essendo piuttosto recente. Alcune spiegazioni derivano il fenomeno dalla compenetrazione di gruppi etnici diversi, retti gli uni a MATRIARCATO (v.), gli altri a patriarcato, oppure dalla necessità, in zone povere, di conservare unito il patrimonio familiare. Il fatto storico e biologico che la percentuale degli uomini e delle donne è pressochè in tutti i tempi e in tutti i popoli eguale, tronca illazioni superficiali che si volessero derivare, contro la natura dell'istituto matrimoniale, dal fenomeno.

Trattati di storia delle RELIGIONI, di ETNOLOGIA. v. FAMIGLIA. — W. SCHMIDT, *Das Menschenbild der Urkultur. Geist u. Ethos des Menschen der Urkultur*, in *Wissenschaft u. Weltbild*, fasc. 1-13, Wien 1949. — Id., *Sechs Bücher von der Liebe, von der Ehe, von der Familie*, Luzern 1945. — Id., *Der Ursprung der Gottesidee*, VI (Münster i. W. 1935) e VII (ivi) 1940). — W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker u. Kulturen*, I (Regensburg 1924). — L. VANNICELLI, *La famiglia cinese, studio etnologico*, Milano 1943. — Id., *La religione dei Lolo. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'estremo Oriente*, ivi 1944. — E. WESTERMARCK, *Histoire du mariage*, vers. franc della 5ª ediz. inglese (London 1925): I (Paris 1934²), II-III (ivi 1935⁴),

IV-VI (ivi 1938, 1943, 1945). — Id., *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, Paris-1895. — A. Gemelli, *L'origine della famiglia*, Milano 1921. — W. Koppers, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milano 1950. — A. Lo Monaco, *La famiglia nella storia della civiltà*, Alba 1945. — R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale*, Firenze 1940. — A. Phillips, L. P. Mair, L. Harries, *Survey of african marriage and family life*, London 1953. — S. Ditzion, *Marriage, morals and sex in America. A history of ideas*, New-York 1953.

B) ***Il M. presso gli Ebrei.*** All'inizio del Genesi il M. appare d'origine divina col fine specifico della prole e con il fine secondario del mutuo aiuto (Gen I 27 s, II 18-24). La monogamia iniziale è attestata non solo per la prima coppia, ma anche per le successive; un fatto di poligamia è ricordato con stupore (Gen IV 19). Anche l'indissolubilità appare chiara da Gen II 24. La poligamia in seguito è testimoniata come fatto non raro presso gli stessi patriarchi e i re ebrei, fino al periodo dell'esilio; alcune volte, specialmente in caso di sterilità della vera moglie, il marito pratica la schiava, i cui figli vengono talora assunti dalla vera moglie. Su questi casi di poligamia, scomparsi dopo l'esilio, i teologi discutono, specialmente su quelli che interessano persone lodate dalla Scrittura; per spiegarli si invoca la buona fede soggettiva (gli Ebrei, vivendo in contatto con popoli in cui vigeva la poligamia, non potevano assurgere al concetto del M. perfetto), oppure la tolleranza da parte di Dio; più comunemente questi casi sono spiegati come deroghe al diritto naturale autorizzate da Dio con ispirazione interna. Del resto si suol pure ritenere che in quel periodo la poligamia fosse lecita anche agli altri popoli, non vedendosi una ragione plausibile per una eccezione tanto grave in favore del solo popolo ebreo

In genere la stipulazione del contratto è fatta dai genitori; raramente il giovane ha la possibilità di esprimere una sua preferenza; ancor minore libertà ha la ragazza. La verginità della giovane è necessaria per la validità del M.; ma se un giovane seduce una ragazza, deve riparare il torto con il M. Con gli sponsali inizia il dovere di fedeltà; la pena della lapidazione è inflitta anche alla fidanzata infedele.

La legislazione determina alcune esclusioni (impedimenti) che devono osservarsi nel contrarre M. fra i consanguinei ed affini (v. la eccezione del Levirato); in particolare proibisce il M. con popoli diversi, essendo un pericolo per la fede ebraica. Se una giovane era erede (per mancanza di fratelli), doveva sposare un membro della sua stessa tribù.

Nella legge mosaica (Deut XXIV 1-4), contrariamente all'ordine primitivo e a causa della durezza di cuore degli Ebrei (cf. Gen II 24; Mt XIX 8), fu permesso all'uomo il divorzio qualora vi fosse stata nella moglie « qualche cosa di turpe »: l'espressione troppo generica col tempo diede luogo ad interpretazioni eccessivamente benigne. Peraltro la moralità del popolo ebreo si mantenne sempre ad un livello molto più alto che non quello dei gentili.

Lodi magnifiche dà la S. Scrittura alla fedeltà coniugale, specialmente nella donna (Prov V 15-20, VI 24-35, XXIII 26-28, XXXI 10-31), mentre sono stabilite pene severissime contro gli adulteri (Gen XXXIX 7-20; Es XX 14-17; Deut XXII 22...).

La dignità e sacertà del M., con evidente richiamo alla monogamia, è messa in luce anche dalla figura che assume il M. nei profeti e nel Cantico de' Cantici: esso rappresenta visibilmente le relazioni e l'intima unione esistenti fra Dio (Jahweh) e il suo popolo prediletto. La metafora del M. assume accenti sublimi, accorati, teneri, secondo il sentimento che l'agiografo intende suscitare. Già adombrata nei commenti ebrei, questa interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici (v.) riscuote il maggior favore presso Padri ed esegeti cattolici.

A. Eberharter, *Das Ehe.-u. das Familienrecht der Hebräer*, Münster i. W. 1914. — A. Gelin, *Le mariage d'après l'Ancien Test.*, in *Lumière et vie* juin 1952, p. 7-20. — E. Neufeld, *Ancient Hebrews marriage laws, with special references to general semitic laws and customs*, London 1944. — Mac Rory, *The New Testament and divorce*, Dublin 1934. — R. St. Brav, *Marriage a. the jewish tradition*, New-York 1951.

C) ***Il M. nel diritto romano.*** Per ovvie ragioni merita un accenno particolare il diritto romano. Il quale, se raggiunse un grado notevole di perfezione in materia di M., tuttavia ebbe varie lacune, alcune derivanti dal concetto del « *paterfamilias* ». Le relazioni familiari non fanno capo al magistrato, ma al paterfamilias, il quale ha tutta l'autorità per conservare la pace fra i membri della famiglia e reprimerne gli abusi. Giustamente il M. è paragonato al possesso, i cui due elementi, materiale e spirituale (detenzione e volontà), sono dati dalla convivenza e dalla « affectio maritalis », con la particolarità che nelle cose prevale l'elemento materiale e nel M. l'affectio maritalis. Il M. per i Romani è la convivenza dell'uomo con la donna con l'*intenzione* (detta affectio maritalis) di essere coniugi. Il consenso, di cui si parla nel noto principio: « nuptias non concubitus, sed consensus facit », si riferisce al consenso richiesto del paterfamilias, affinchè la donna entri sotto la sua potestà patria e similmente i figli del M.

Il concetto dell'*affectio maritalis* nelle parti va oltre il consenso iniziale: benchè inizialmente essa altro non sia che il semplice consenso di costituire la convivenza coniugale per se stessa perpetua, come risulta fra l'altro dalle nozioni di M. soprarricordate, per il diritto romano si esige il suo perdurare, unito alla convivenza. Così si dà il M. anche fra assenti, i quali si manifestino l'intenzione per scritto o in altro modo, ma a condizione che la donna entri nella casa del marito. Si escludono le formalità pubbliche (intervento dell'autorità, richiesto solo più tardi per supplire il paterfamilias incapace o ingiustamente contrario, e il documento scritto). L'*affectio maritalis* è provata con le testimonianze dei coniugi stessi, dei congiunti e amici, e specialmente dall'*honor maritalis* (trattarsi come in società si trattano i coniugi); anzi, la convivenza fra persone libere e onorate dà la presunzione di M.

Non mancavano i riti nuziali, alcuni esprimenti l'ingresso della donna sotto la patria potestà, altri specificatamente esprimenti il consenso, come la *dexterarum coniunctio* alla presenza d'una matrona.

Nel diritto romano sono previsti gli impedimenti, esigendosi la capacità civile (donde si hanno le *iustae nuptiae*; con gli stranieri non si dà *connubium*) e la capacità naturale (età, impotenza);

inoltre, il M. è impossibile per chi è già legato in M., per lo schiavo, fra consanguinei ed affini, fra adulteri, fra rapitore e rapita, e occorrendo relazioni di tutela o di pubblico ufficio.

Intimamente connesse con il concetto dell'*affectio maritalis* sono alcune cause di scioglimento del M., quali la caduta in schiavitù, la condanna *capitis deminutio maxima*, la caduta in mano dei nemici, la sopravvenienza d'un impedimento, specialmente il cessare della stessa *affectio maritalis* in entrambi o anche in un solo coniuge. Queste cause danno luogo al *divorzio* o *repudio*. Il quale, raro per vari secoli, con l'impero divenne una piaga epidemica, frutto e fonte di corruttela. Con gli imperatori cristiani (da Costantino a Giustiniano) la legislazione cominciò a restringere le possibilità del divorzio. Ma solo più tardi per l'azione della Chiesa il M. fu riportato sulle basi del diritto naturale e divino.

Malgrado le deficienze notate, il diritto romano non riconosceva che il M. monogamico. La concessione del diritto di cittadinanza romana non ratificava presso i popoli orientali l'uso antico della poligamia, che anzi fu aspramente combattuta.

Speciale figura nel diritto romano ha il *concubinato*, che era la convivenza con donna di bassa condizione. Aveva le stesse norme del M., venendo solo esclusi le forme usate nella celebrazione del M., la costituzione di dote e l'*honor matrimonii*. Del resto, il diritto non ammetteva più di una concubina, nè la coesistenza di concubina e di moglie; sicchè si può considerare questa relazione come un M morganatico (da non confondere con relazioni estraconiugali). Anche qui fu l'influsso del cristianesimo che prima fece riconoscere quale legittimo istituto il concubinato romano, concedendo alla donna e ai *liberi naturales* vari diritti, e, con Giustiniano, togliendo la base dello stesso concubinato (impedimenti derivati da diversità di classe sociale).

C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain*, Copenhagen 1943. — V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di dir. romano*, Napoli 1950[10]. — A. L. Ballini, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale dal I sec. all'età giustinianea*, Milano 1939. — G. D'Ercole, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del M. nel dir. romano e nei Padri*, Roma. — R. Orestano, *La struttura giuridica del M. romano dal diritto classico al diritto giustinianeo*, I (Milano 1951). — E. Volterra, *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padova 1940. — P. Rasi, *Il diritto matrimoniale nelle opere dei retori romani*, in *Riv. di storia del dir. ital.* 16 (1943) 5-24. — E. Herman, *M. romano e M. cristiano*, in *Orient. christ. periodica* 6 (1940) 222-29.

Cf anche W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland*, München 1934. — J. Ithurriague, *Les idées de Platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques*, Paris 1931. — W. G Beeker, *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht*, München 1932: trattato completo del diritto familiare greco, a partire dalle « Leggi » di Platone.

III. — Il M. nel diritto naturale. Circa la natura, i fini e le proprietà del M., già sopra accennate, restano da dilucidare alcuni punti.

A) Il M. si può considerare come ***dovere*** e come ***diritto***.

a) Il *dovere del M.* viene da alcuni esagerato nei riguardi dei singoli o con l'affermazione di un precetto naturale cui tutti dovrebbero sottostare, o con le teorie freudiane secondo cui il perfezionamento della propria personalità si raggiungerebbe soltanto con l'esercizio sessuale (v. Psicanalisi). In queste prospettive il Celibato (v.) e la Verginità (v.) appaiono come stati inferiori e psicopatici. A siffatte opinioni, oltrechè la dottrina, è contraria l'esperienza. Forti personalità fra uomini e donne coltivarono il celibato e la verginità, come Santi, artisti, letterati, uomini di governo. E gli squilibri mentali, le aberrazioni non sono meno frequenti tra gli sposati; avviene infatti che, secondo i casi individuali, lo stato coniugale stabilizzi o turbi l'equilibrio fisiopsichico. È pur vero che nell'ordine effettivo di natura decaduta, è difficile l'osservanza della Castità (v. anche Lussuria); ma quando la grazia s'incontra con la cooperazione dell'individuo, la castità è tutt'altro che impossibile. E la Chiesa definì contro i protestanti la prestanza del celibato e della verginità sul M. (Denz.-B. 980, 1774). Solo per motivi e per casi particolari si potrà affermare la obbligatorietà del M. (peraltro gli individui psicopatici o altrimenti tarati non troveranno neanche nel M. il rimedio a certe malsane tendenze).

Nessun'obbligazione al M. si può affermare come principio per i singoli. L'obbligazione del M. tocca tutto il genere umano e mira ad assicurare la conservazione della stirpe, la quale, data la natura degli uomini, non cesserà mai di propagarsi, anche se molti seguiranno la castità: il M. come dovere è per tutti ma non per ciascuno. La Chiesa, contro errori antichi e moderni (gnostici, manichei, montanisti, mormoni, sansimoniani, falansteriani, comunisti....), strenuamente difese la naturale onestà del M., che è opera buona derivata da Dio, non già dal peccato, o da principii cattivi, o da un decadimento dei primitivi costumi.

b) Il M. come *diritto* è proprio di tutti e di ciascuno. Nessuna legge o autorità umana può in via assoluta escludere qualcuno dal M., o rendere inabile al M. l'individuo mediante la sterilizzazione, anche se praticata a scopi di Eugenetica (v.) o con il pretesto di tutelare la sanità della nazione (v. Razzismo). Questo diritto personale, radicale al M. inerisce alla natura umana, e, nell'ambito delle leggi naturali, divine e umane, può essere fatto valere: anzi, pur quando ostano le leggi umane (Chiesa e Stato), anche giuste e oneste, per causa proporzionata l'individuo potrebbe egualmente contrarre M. non solo dietro dispensa (prevista dalla legge), ma anche di propria autorità, nella forma straordinaria della celebrazione (cf. Pio XI, enciel. *Casti connubii*).

Data la natura e le finalità del M., esso, come si esprime Pio XI, se nel suo nascere dipende dalla libera volontà dei contraenti, in seguito si regge col diritto naturale e divino, divenendo istituzione di diritto pubblico (società coniugale), su cui vigila la competente autorità.

B) Il ***consenso*** costituisce l'essenza del M. Esso ha per *oggetto diretto e proprio* il diritto mutuo *in corpus*, perpetuo e limitato a quegli atti che di loro natura sono idonei alla procreazione. Ma non è oggetto essenziale del consenso l'esercizio effettivo di tal diritto: il consenso conserva il suo oggetto proprio, anche se il contraente non avesse l'intenzione di adempiere in seguito i doveri. Cf. O. Giacchi, *Il consenso nel M. canonico*, Milano

1950; G. M. Fazzari, *Valutazione etica e consenso matrimoniale*, Napoli 1951.

Le *esclusioni intenzionali* presenti nel consenso possono riferirsi: 1) al M. come contratto; 2) al diritto agli atti coniugali; 3) all'adempimento degli stessi diritti; 4) a qualche proprietà essenziale del M. (unità, indissolubilità, sacramentalità). Se l'esclusione si riferisce allo stesso M. (intenzione di creare solo una convivenza libera), al diritto agli atti (ad es., l'intenzione di restringere il «diritto», non solo l'uso, ai giorni agenesiaci della donna), o esclude positivamente una proprietà essenziale del M., si ha un consenso invalido. L'intenzione, invece, di abusare onanisticamente, anche per sempre, del diritto in corpus, di conservare o di contrarre una relazione illecita, di separarsi in caso di adulterio, ecc., non rende invalido il consenso, sussistendone l'oggetto proprio.

Il consenso suppone nelle due parti la *cognizione* che il M. è un'unione permanente fra l'uomo e la donna allo scopo della procreazione; tale cognizione è giuridicamente supposta nelle persone puberi sane di mente, non esigendosi l'idea dei mezzi specifici che servono alla procreazione. Cf. V. M. Smith, *Ignorance affecting matrimonial consent*, Washington 1950.

In genere *è difficile provare* che una parte abbia escluso l'oggetto proprio del consenso. Solo se una o l'altra delle predette esclusioni è dedotta in patto, si ha una prova ineccepibile. Nel caso di M. fra gli stessi protestanti, ebrei, ecc., in quelle regioni dove vige il divorzio, la Chiesa non ammette per questo solo titolo il vizio di consenso. Nel caso di intenzioni contrastanti (per es., contrarre M. ed escluderne la sacramentalità nei battezzati) prevale l'intenzione che si dimostra operante.

Il consenso è nel diritto naturale, difeso dalla Chiesa, tanto essenziale che non può essere supplito da alcuna autorità umana; basta però un consenso iniziale, legittimamente manifestato. Perciò incapaci di M. sono quanti non hanno l'uso di ragione. Vale invece anche un consenso già precedentemente manifestato e perseverante al momento della conclusione del M., come avviene nel M. contratto per procura. La manifestazione per diritto positivo della Chiesa avviene regolarmente a parole; ma, per sè, basta qualsiasi manifestazione certa.

Il consenso viene *viziato sostanzialmente* dalla simulazione (intenzione di non contrarre, e altre intenzioni accennate), dall'ignoranza circa l'essenza dell'oggetto contrattuale e da altre cause. Cf. B. F. Courtemanche, *The total simulation of matrimonial consent*, Washington 1950; C. Badii, *La simulaz. del consenso nel M.*, Roma 1932; R. Baccari, *Disamina della recente giurisprudenza rotale sulla c. d. simulazione parziale*, *in Dir. eccles.* 64 (1953) 384-96.

a) L'errore (v.), quando riguarda la persona stessa (per es., a Giacobbe, anzichè Rachele fu presentata col velo Lia), o una qualità che ridonda nella stessa persona (tale da costituire o quasi da identificarsi con l'altra parte: la primogenita, l'erede al trono....), o la condizione di vera schiavitù se ignorata dalla parte libera, rende nullo il consenso e il M. Nell'ultimo caso (schiavitù) la nullità nasce solo dal diritto ecclesiastico; e quindi nel M. fra infedeli questo errore non invalida il M. Ogni altro errore, anche se fosse causa motiva del M., non annulla il consenso (ad es., quando una parte si inganna giudicando l'altra parte ricca, nobile, vergine, sana, ecc.), neppur quando vi fosse stata frode. Neppure la persuasione che il M. sia invalido esclude necessariamente la validità del consenso matrimoniale, come avviene in caso di impedimenti veri o supposti di diritto umano e nel M. civile. Cf. V. Kostener, *De simplici errore circa proprietates essentiales matrimonii*, Roma 1947.

In questo consenso *naturaliter* valido per parte dei contraenti, sta il fondamento della sanazione in radice. Per il caso in cui una qualità è posta come condizione, v. sotto *d*.

b) Nullo è il consenso matrimoniale prestato sotto l'influsso di violenza grave, non solo fisica, ma anche morale. La violenza del resto causa il timore (v. appresso). Cf. G. Dossetti, *La violenza nel M. in dir. can.*, Milano 1948.

c) Il timore. È nullo il consenso estorto sotto pressione di un timore estrinseco, grave, ingiusto nella sostanza o nel modo, dal quale la parte non possa liberarsi se non scegliendo il M. e che perduri nel momento del consenso (can 1087). La gravità (assoluta o relativa) si misura dalla gravità dei mali minacciati alla persona propria, a persone care congiunte, riguardanti beni di corpo, di spirito, di onore, di fortuna. v. Timore. Cf. S. Pugliatti, *Interferenze fra metus e simulazione nel M. canonico*, in *Diritto eccles.* 62 (1951) 440-68; J. G. Chatham, *Force and fear as invalidating marriage. The elements of injustice*, Washington 1950; E. Graziani, *Nota sulla qualifica del «metus reverentialis»*, estratto da *Studi in on. di V. del Giudice*, I, Milano 1952; C. Badii, *Il timore riverenziale come vizio nel consenso*, Roma 1929.

d) La condizione apposta (cf. can 1092). Un consenso condizionato suppone un *precedente* e *perdurante atto* di volontà, con il quale il contraente fa dipendere il valore del proprio consenso da una circostanza esterna, in modo che, stando o cadendo questa, sta o cade lo stesso consenso. Soltanto motivi gravi (riconosciuti in diritto eccl. dal vescovo) rendono lecita l'apposizione di qualche condizione al consenso; aggiungerla all'insaputa della comparte viola in materia grave la giustizia. Si danno 4 qualità di condizioni in proposito: — *1*) condizione riguardante il futuro con oggetto lecito: è lecita, ma sospende il valore del consenso e quindi i diritti coniugali fino al realizzarsi della condizione (ad es., la condizione che entro l'anno una parte contraente conseguisca la laurea). Verificata la condizione e perdurando il mutuo consenso, le due parti divengono coniugi. Un M. contratto con terza persona prima che la condizione si verifichi, è valido (perchè il consenso precedente era inoperante), ma illecito; — *2*) condizione riguardante il futuro con oggetto necessario, impossibile o turpe (illecito), ma non contrario all'essenza del M. e alle sue proprietà essenziali: si presume come non apposta seriamente; in foro interno può darsi luogo a simulazione; — *3*) condizione riguardante il futuro con oggetto contrario all'essenza o alle proprietà essenziali del M. (esclusione della indissolubilità, dell'unità, di ogni diritto all'uso del M.): il consenso non pone in essere il M. È da notare tuttavia che accordi sul numero di figli o su possibili infedeltà, indicano generalmente non una condizione che tocchi la sostanza di un patto matrimoniale, ma piuttosto *propositi* di non mantenere i propri doveri; — *4*)

condizione riguardante fatti passati o presenti: il consenso è subito valido, secondo che la condizione è o non è realizzata, tuttavia non è lecito alle parti l'uso dei diritti coniugali prima che siansi accertate della realizzazione della condizione.

Si disputa in vario senso circa la validità del consenso legato alla condizione di *astenersi per sempre dall'uso del M.*, cioè di conservare la castità nel M. Chi l'afferma, fa forza sulla distinzione fra diritto e il suo esercizio: se si rinuncia all'esercizio, non si toglie il diritto all'esercizio sufficiente all'essenza del M. Chi nega la validità, si appoggia al principio: *jus est potestas utendi*; ora, soppressa questa potestà per sempre, non si può parlare di diritto. Nella prima soluzione si ha una spiegazione facile del vero M. della Vergine con S. Giuseppe; nella seconda, questo si vuole spiegare supponendo che, pur non essendo stata posta da nessuna parte alcuna condizione, Maria fu da Dio certificata che S. Giuseppe aveva emesso il *proposito* di conservarsi vergine, e perciò la Madonna non si espose al pericolo di violare il proprio voto dando il suo consenso assoluto. Cf. C. Ford, *The validity of virginal marriage*, Worcester 1938. — v. in generale

S. Fraghi, *De condicionibus M. appositis*, Roma: 1941. — M. Ferraboschi, *Il M. sotto condizione*, Padova 1937. — D. Staffa, *De conditione contra matrimonii substantiam*, Roma 1952. — R. Szenwic, *La « conditio de praesenti » o « de praeterito » nella recente giurisprud. rotale*, in *Dir. eccles.* 63 (1952) 592-626. — I. Prieto Lopez, *Jurisprudencia rotal acerca de la condicion y el consentimiento matrimonial*, in *Rev. españ. de der. can.* 8 (1953) 517-30. v. la Bibl. segnata sotto il paragr. V.

C) L'*unità del M.* esclude la *poliandria* (convivenza simultanea « more maritali » di una donna con più uomini) e la *poliginia* o poligamia (simultanea convivenza maritale di un uomo con più donne). Alcuni eterodossi sostennero che la poligamia successiva (M.M. successivi dopo lo scioglimento del precedente) fosse contraria al M.

a) La Poliandria (v.) si verificò e si verifica molto limitatamente, per cause d'indole locale, che non risalgono alle origini di una determinata tribù o popolo. Non c'è un serio fondamento storico che giustifichi (se può giustificare un argomento storico) la poliandria. In ogni modo essa è contraria al diritto naturale primario (come fra i cattolici si sostiene comunemente): essa, se non rende fisicamente impossibile il fine primario del M., lo rende difficile e distrugge i fini secondari; dispone la donna alla sterilità, rende incerta la paternità e quindi incerte le gravi obbligazioni inerenti, quali il mantenimento e l'educazione; toglie all'unione maritale quella fusione psicologica per cui si crea il « mutuum adiutorium », è fonte di gravi disordini morali. Perciò generalmente la poliandria è giudicata una deviazione delle più antiche tradizioni e usanze, una eccezione che non si riallaccia alle origini, uno stadio di decadenza.

b) La Poliginia (*poligamia*): 1) *storicamente*, secondo i dati dell'etnologia, presso i popoli Primitivi (v.) costituisce un'eccezione, nei casi di Levirato (v.), di eredità o di sterilità della prima moglie. Nei popoli di cultura mista, frutto di incrocio di varie popolazioni, è praticata quasi solo dai capi, da persone di grande importanza e ricchezza, costituendo la donna una fonte di rendita per i lavori cui è sottomessa, ridotta a strumento di piacere e di fatica. Nei popoli di cultura derivata, detta terziaria (Medi, Persiani, Indiani, Cinesi, Giapponesi, Egiziani, Messicani, Arabi, ecc.) la polig. era praticata in quanto lo permettevano le ricchezze. In alcuni (Cinesi, Messicani) era ammessa una sola moglie, ma erano ammesse più concubine, con effetti giuridici diversi sia per la concubina che per i suoi figli. Come spiegazioni del fenomeno, confermata la monogamia iniziale del M, si indicano: il desiderio di conservare, sfruttare e aumentare la proprietà; la prevalenza e l'accentramento dell'autorità, per cui la donna viene considerata una cosa senza diritti personali, ma insieme elemento di prestigio; il diritto del vincitore sul vinto e sulle sue cose; e sempre un abbassamento del sentimento morale. v. anche oltre circa la indissolubilità.

2) Sotto l'*aspetto filosofico*, la poligamia non si può dimostrare contraria al fine primario del M., ma certamente al fine secondario e alla prima istituzione di diritto naturale. Perciò in un tempo Dio la permise, fino a quando Cristo non riportò il M. alla sua perfezione iniziale. Il fine primario (procreazione ed educazione) nella poliginia non è frustrato, potendo un uomo bastare alla fecondazione di molte donne e alla educazione (mantenimento e formazione) di figli certamente suoi. Ma d'altra parte essa comporta molti mali che possono distruggere la pace familiare e di conseguenza la buona educazione: preferenza del marito per una moglie e per i figli di lei, gelosie fra le mogli, trame e delitti per escludere dalla successione i figli di una moglie, ingiustizie da parte del padre, adulterii delle mogli, specialmente delle trascurate o delle giovani, la promiscuità di fratellastri e sorellastre che è l'occasione di immoralità e di incesti, avvilimento morale tanto dell'uomo (snervamento di carattere) quanto della donna, che si sente minorata e ridotta alla condizione di strumento per i capricci dell'uomo. La storia poi ricorda gravi mali causati alla pace dei popoli da sovrani legati alla poliginia. Anche lo studio della storia e le statistiche, che malgrado le guerre, le pratiche abortive e onanistiche, danno press'a poco egual numero di uomini e di donne, comprovano essere la monogamia la forma di relazioni coniugali più conforme a natura, venendo a confermare la dottrina cristiana (cf. conc. di Trento, Denz.-B. n. 969, 972, 408, 465, 2231).

3) Sotto l'*aspetto apologetico*, si ha da difendere la pratica della Chiesa. Alla Chiesa si rinfaccia che, pur condannando il divorzio in teoria, lo accetta in pratica con le sentenze dei suoi tribunali che « annullerebbero » i M.M. (dei ricchi!). L'equivoco è evidente. Nelle cause di « nullità » discusse nei tribunali eccl. non si tratta di « annullamento », come erroneamente si dice, poichè non si scioglie quello che Dio ha legato, non si distrugge quello che esiste, ma solo si verifica e « si dichiara » inesistente quello che non esistette mai. La Chiesa fu, è e sarà, a proposito di unità e indissolubilità del M., coerente con Cristo, anche andando incontro a persecuzioni e gravissime perdite. Basti rileggere un riassunto storico di Leone XIII (*Arcanum*): « Si deve confessare che la Chiesa cattolica è stata sommamente benemerita del bene comune di tutti i popoli, essa che fu sempre intenta a tutelare la santità e perpetuità dei connubii; nè piccola gratitudine le si deve per aver apertamente contrad-

detto alle leggi civili, tanto viziose, che già da cent'anni in questo proposito si vanno promulgando; per aver fulminato l'anatema contro la pessima eresia dei protestanti sui divorzi e sui ripudii; per aver in molti modi riprovato la separazione dei M.M., stata presso i Greci così frequente; per aver decretato essere nulle le nozze celebrate con la condizione che una volta possano disciogliersi; finalmente per aver fino dai primi tempi rigettate le leggi imperiali [romane], che ai divorzi e ai ripudii erano funestamente favorevoli. Quante volte poi i Sommi Pontefici fecero resistenza a principi potentissimi, chiedenti con minacce che i divorzi da loro fatti venissero dalla Chiesa ratificati, altrettante si deve stimare aver essi combattuto non solo per l'incolumità della religione, ma anche per la civiltà dei popoli. Tutti i posteri avranno a tale proposito in ammirazione gli esempi di animo invitto mostrati da Nicolò I contro Lotario, da Urbano II e Pasquale II contro Filippo re di Francia, da Celestino III e da Innocenzo III contro Alfonso di León e Filippo II re di Francia, da Clemente VII e Paolo III contro Enrico VIII, finalmente dal santissimo e fortissimo pontefice Pio VII contro Napoleone I, baldanzoso per la prosperità della fortuna e la grandezza dell'impero ».

L'accusa che si fa alla Chiesa di porre differenza tra ricchi e poveri, quasi che i tribunali e i giudici eccl. siano venali, è dimostrata dai fatti sempre falsa, ed è riconosciuta dalle sentenze civili stesse come diffamatrice. Si consultino i rendiconti delle cause trattate dalla S. Romana Rota (v.) contenenti in disteso le singole cause e le sentenze relative; ad es., nel 1952 furono trattate presso la S. Rota 188 cause di nullità di M. (74 cause ebbero responso favorevole alla nullità): ben 73 furono ammesse al patrocinio gratuito, delle quali 29 ebbero un esito favorevole all'attore. Che, in qualche caso, avvocati poco scrupolosi facciano pagare troppo la loro fatica o che perfino combinino cause e preparino deposizioni per lucro non può giustificare l'accusa contro il tribunale e i giudici, ma semmai contro la parte attrice e l'avvocato colpevole.

4) Sotto l'*aspetto giuridico canonico* sia la poliandria sia la poliginia è condannata da tutte le legislazioni civili moderne. Il CJC can 2356 dichiara i rei di bigamia infami e passibili di altre pene maggiori, v. sotto, circa il M. civile.

D) L'indissolubilità del M. può essere intrinseca (il consenso valido, dato dai coniugi, non può essere revocato da parte degli stessi) od estrinseca (intervento dell'autorità divina o umana che sanziona il valore del consenso).

a) La *storia* della indissolubilità del M. è ancora da fare. Dai dati raccolti si può affermare che nei primitivi il M., oltre che monogamico, era anche indissolubile, per motivi di indole morale e religiosa (armonia familiare e origine divina). Là dove esiste il *divorzio*, esso presenta soluzioni giuridiche molto diverse, in modo da doverci far ammettere che agli inizi esso non esisteva; di più, col divorzio sono sempre connesse gravi conseguenze d'ordine sociale, morale o spesso economico, provandoci che esso è considerato un « vulnus » alla concezione della famiglia, della società e quindi contro natura. Uno studio diligente della psicologia dei primitivi circa le relazioni coniugali rileva che per essi base è l'amore perpetuo, fino al sacrificio di sè. Basti qui qualche richiamo.

Presso gli Andamanesi, nessuna incompatibilità di carattere o altra causa può dissolvere l'unione e, mentre la poligamia, la poliandria, il divorzio sono sconosciuti, la fedeltà fino alla morte è la regola, e i litigi tra i coniugi, del resto rari, vengono facilmente composti con o senza intervento degli amici; l'adulterio è uno dei più grandi delitti, che eccita l'ira di Dio. Presso i Semang l'adulterio è rarissimo, colpito con la pena di morte, o con l'ammenda stessa inflitta all'omicida. Lo stesso viene riferito dei Negritos delle Filippine, dei Vedda del Ceylon, degli Australiani del sud-est, dei Karaya del Brasile (presso i quali il marito che rimandasse la moglie, non può sposarne un'altra se non nel caso in cui la prima avesse presa una malattia incurabile, o fosse divenuta troppo vecchia). Tra i Pigmei Bambuti dell'Ituri in Africa il divorzio sembra meno raro che tra gli altri popoli raccoglitori (delle parecchie ragioni di divorzio la più frequente è il mancato impegno, dopo la conclusione di un M., tra due gruppi sociali, di dare in cambio per la sposa una giovane valida in sposa all'altro gruppo: divorzio forzato, dunque, voluto dal gruppo sociale, introdotto verosimilmente per influsso negro). Eppure anche questi Pigmei richiedono fedeltà assoluta, condannano l'adulterio (delitto che può portare all'omicidio; l'Essere supremo lo proibisce e castiga gli adulteri con malattie, con il fulmine o in altri modi), per cui si deve dire che anche per loro il divorzio è un'eccezione, contraria ai loro ideali morali e religiosi. Si può dire in genere che i popoli primitivi etnologicamente più antichi, detti « raccoglitori », ritengono il M. come monogamico e quasi indissolubile, credendo esplicitamente o implicitamente che così vuole Iddio.

Anche presso i popoli pastori nomadi il M. è di regola monogamico ed è in onore la fedeltà fino alla morte. Per i Galla dell'Africa orientale, il M. è per principio indissolubile, cosicchè, se la moglie, rimandata per infedeltà, ha altri figli, essi appartengono giuridicamente al marito. Tra i Tungusi gli adulteri, colti in flagrante, possono essere uccisi dalla parte lesa; ma l'adulterio (se non è commesso con stranieri) non è per sè causa di divorzio, che è raro; se avviene, la causa ordinaria è la fuga della moglie. Ogni caso di divorzio deve essere deciso dall'assemblea del clan (o di ambedue i clan imparentati se il divorzio è stato richiesto da ambedue i coniugi).

Le tribù totemiste non ammettono il divorzio. Che uno scapolo rapisca la donna altrui, o una maritata fugga con un altro uomo, si ritengono casi di « furto ». L'uomo tradito con parenti ed amici insegue i fuggiaschi. Se li raggiunge, la donna viene restituita al marito e battuta duramente; il rapitore deve farsi bersaglio alle frecce del tradito, e per difendersi gli è permesso solo lo scudo. Se la coppia fuggitiva riesce a rendersi per qualche tempo irreperibile, si permette sovente all'uomo di tenersi la donna, specialmente se sa battersi e se è appoggiato da amici potenti.

Presso i popoli agricoli matriarcali o di civiltà mista, formata dall'incrocio del matriarcato con un'altra cultura, la situazione reciproca dell'uomo e della donna e quindi del M. è molto varia. Nell'Africa equatoriale e occidentale francese vi sono popoli che considerano il M. indissolubile, mentre altri praticano il divorzio (vi è un tribunale per giudicarlo). In alcune tribù matriarcali della Me-

lanesia e dell'Africa la moglie, se trattata male, può fare il divorzio; il marito perde il prezzo che aveva pagato per la moglie. Nel Turchestan cinese si riconoscono alla donna sei cause di divorzio (ma avviene che per la minima ragione, ella riunisce le sue cose e abbandona il tetto coniugale e si ritira presso i suoi genitori. Il marito non ha alcun mezzo per farla ritornare e finisce per lasciarle completa libertà, ripudiandola).

Presso i matriarcali Cocce nell'Assam il M. è rigorosamente monogamico; il marito adultero, se non vuole divenire uno schiavo, deve pagare l'ammenda di sessanta rupie, fornite dal patrimonio di sua madre. Presso i Lolo nell'ovest della Cina, che hanno una civiltà a fondo matriarcale, la monogamia è imposta dalle idee religiose morali tradizionali; l'adulterio, rarissimo, è punito con la morte. L'unica causa di divorzio per ambo i coniugi è l'adulterio; per la moglie, anche il maltrattamento da parte del marito (in questo caso il marito ha diritto alla restituzione del prezzo della sposa).

Per i Dusun del Borneo settentrionale (non primitivi) il divorzio è facile e frequente. Le divorziate poi trovano da rimaritarsi più facilmente che le vedove; il primo marito interviene alla festa del nuovo M. della sua ex-consorte. I divorziati possono unirsi nuovamente. Ogni caso di divorzio viene portato dinanzi al capo del villaggio che determina la divisione del prezzo della sposa « nopung », ordinariamente così: tre quarti o due terzi al marito il resto al fratello della moglie. Tra gli Ucarra nell'Africa orient. (non primitivi) è ancor più facile il divorzio, come un affare del tutto privato. I figli spettano al marito: possono restare con la madre solo fino a 2 o 3 anni di età.

Circa l'azione dello stato-tribù nelle cause di divorzio, si deve dire che è molto limitata, del resto varia. Si è già detto dei Tungusi. Presso molti popoli dell'Africa occid. e orient. francese il tribunale non si pronunzia sulla legittimità del divorzio giudicando le ragioni apportate dalle parti, ma determina soltanto il passaggio di proprietà, come in una donazione. Anche gli antichi Messicani avevano un tribunale speciale per il divorzio, che però non ne pronunziava la sentenza. Domandava primieramente, data l'esistenza del concubinato, se si era fatto un M. legittimo. Poi la parte divorziante portava le sue ragioni (per il marito, incompatibilità di carattere, infecondità e pigrizia della moglie, specialmente la trascuranza di questa nei doveri di casa; per la moglie, il maltrattamento, la mancanza di sostentamento e la trascuranza del marito nell'educazione dei figli), cui l'altra parte rispondeva. Indi il giudice mostrava le conseguenze economiche e sociali del divorzio per indurli alla pace, e poi li lasciava liberi di agire, senza pronunziare formalmente la sentenza del divorzio, che avrebbe offeso la coscienza del popolo secondo cui il divorzio è immorale. I figli erano assegnati al padre; le figlie e i figli piccoli fino al termine dell'allattamento venivano assegnati alla madre. Circa i beni esistenti al tempo del M., la parte colpevole doveva dare a quella innocente la metà dei propri beni; gli utensili della casa spettavano alla moglie. La legge messicana proibiva ai divorziati di unirsi nuovamente in M.

Da queste note appare la fortissima prevalenza del M. monogamico indissolubile. La non primitività del divorzio appare anche dalla grande diversità delle sue forme presso i vari popoli: ad es., diversità nella restituzione del prezzo della sposa, della dote e nella divisione dei beni famigliari comuni, diversità nell'assegnare le cause del divorzio (l'adulterio da molti popoli non è considerato causa di divorzio, benchè sia ritenuto un grande o il massimo delitto, molto spesso punito con la pena di morte, con gravi ammende in cui possono essere implicati il villaggio e la famiglia del colpevole); diversità nell'assegnazione dei figli del M. (tutti al clan del padre, o tutti al clan della madre; i figli al padre, le figlie alla madre...).

Queste conclusioni sono confortate anche dallo studio della psicologia dell'amore presso i vari popoli primitivi: in tutti i tempi, sotto tutti i cieli, con passione ingenua ma grandiosa e sincera, l'amore promette ed esige infinità, unicità, eternità, fino al sacrificio totale di sè.

Presso i popoli più elevati le eccezioni alla regola dell'indissolubilità pretendono di giustificarsi con concezioni filosofiche morali e con disposizioni giuridiche. Il divorzio fu ammesso in popoli di alta civiltà (Greci e Romani), i cui filosofi affermarono che il M. per diritto di natura è solubile. Ma fino a quando i popoli si conservarono moralmente sani, l'indissolubilità era un fatto comune e il divorzio una deviazione.

Fu solo il cristianesimo che risanò questa piaga morale e sociale. I protestanti ammisero in alcuni casi la liceità del divorzio. I razionalisti si spinsero oltre, difendendone l'utilità e la necessità. In seguito comunisti, socialisti, materialisti, edonisi, difensori del libero Amore (v.) se ne fecero promotori in tutti i modi, richiedendo che le pubbliche autorità sancissero il divorzio. Entra questo nella legislazione civile francese con la Rivoluzione (1792), soppresso nel 1816, riammesso nel 1884; è ammesso in Inghilterra, Germania, Svizzera, Danimarca, Svezia, Turchia, Russia, Cina, Stati Uniti, ecc. per cause generalmente gravi, che poi in pratica possono essere le più futili.

b) *L'indissolubilità in Italia.* Si tentò varie volte fino dal 1863 di introdurre il divorzio fra noi, ma sempre invano. Ninchi (1863), Morelli (1867-78), Villa (1880 s, 1892 s), Zanardelli (1884, 1902), Cocco-Ortu (1902), Berenini e Borciani (1901), Treves (1909), Comandini (1914), Girardi (1919), Marangoni-Lazzari (1920), Ferri (1923), con l'appoggio della massoneria e delle sinistre, proposero il problema in sede di parlamento o in sede costituzionale. L'opposizione dei cattolici vinse anche quando il divorzio fu promesso nel discorso della Corona il 20 febbraio 1902.

Tuttavia si possono verificare *evasioni* sia alla legge italiana (Codice civ. art. 149), sia ai patti Lateranensi (Concordato art. 34; cf. CJC can 1118), per delibazione di sentenze straniere in base a convenzione fra vari Stati, firmata pure dall'Italia, del 12 giugno 1902: un italiano, con qualche espediente, prende la cittadinanza di uno Stato divorzista firmatario della predetta convenzione e chiede ivi la sentenza di divorzio, che poi vuole sia resa esecutiva in Italia in base alla predetta convenzione. Prima Fiume, poi l'Ungheria, la Svizzera, la Romania, S. Marino si prestarono con più frequenza a questo gioco, trovando compiacenti varie corti d'appello (specialmente Bari, Genova, Torino). Non mancarono interventi dell'autorità statale, che peraltro non è riuscita ancora a eliminare quest'abuso.

Un altro gioco, abbastanza usato da avvocati e seguito da corti d'appello italiane (come Torino, Bologna) per evadere dalla stessa legislazione concordataria, si poggia sugli artt. 12 e 13 della legge 27 maggio 1929, n. 847 (la quale contiene limitazioni unilaterali al Concordato: è quindi in quei punti legge illegittima), in cui si nega la possibilità di trascrizione civile al M. religioso in caso di precedente M. civile valido e in caso di interdizione per infermità mentale. Ricorrendo agli art. 85 e 120 del Cod. civ. ital., fu facile estendere l'impugnazione per dichiarazione di interdizione (e relativa revoca all'estero) in tempo posteriore al M. « per infermità di mente esistente al tempo della celebrazione », oppure per infermità di mente ancorchè di natura contingente senza neppure la sentenza susseguente di interdizione.

c) *Considerazioni dottrinali e polemiche*. 1) La poliginia (e conseguentemente il divorzio) è contraria al diritto naturale secondario. Essa infatti, pur non distruggendo il *fine primario* del M. (procreazione ed educazione), ne impedisce il raggiungimento integrale. La procreazione fisiologica non può separarsi dalla formazione morale, civile e religiosa della prole in beneficio della famiglia e della società. Ora, il figlio ha bisogno sia fisico, sia psicologico e morale di entrambi i genitori per tutti gli anni dello sviluppo e della formazione: se nei primi anni appare più necessaria l'opera materna, ben presto essa non basta; la diversità stessa del carattere maschile e femminile viene a completare il lavoro educativo, sviluppando tutte le energie del figlio... Tutto questo esige la stabilità di convivenza fra i genitori e la loro intima unione di spirito. Consumandosi la separazione, i figli saranno privi o delle premure materne, cadendo sotto l'autorità pesante della madrigna, o del sostegno e della vigilanza forte del padre nell'età in cui ne hanno più bisogno. Nè possono i figli ascoltare efficacemente gli indirizzi di chi, dimenticando i doveri verso la propria prole, non seppe mantenere quell'ideale d'amore e di sacrificio che è insito in ogni M. Un susseguente M. crea quasi sempre una diminuzione d'affetto verso il figlio da parte dello stesso genitore che lo tiene presso di sè, per evidente influenza del coniuge sopravveniente e dei relativi figli. Se non segue il M., divengono facilissimi i deviamenti morali e gli scandali delle relazioni extraconiugali. Anche circa i futuri diritti di successione (come è provato nei MM. di vedovi) avvengono gravi sconcerti e ingiustizie.

Anche i *fini secondari* del M. vengono compromessi. Il M. che è dono completo di cuore e di corpo, esige la perpetuità: l'amore, che comporta la fusione psicologica, vuole il « sempre ». La consumazione del M. rende i coniugi « una caro ». La venuta di figli li unisce ancora di più con vincolo nuovo e strettissimo. La separazione distrugge tutti questi legami. Nel M. si ha inoltre una eguaglianza di contratto; la separazione crea una grave minorazione di dignità nella donna, la quale difficilmente può ricostruirsi un focolare sacro e sereno, mentre il marito non trova difficoltà a incontrare nuove nozze. Un regime divorzistico favorisce altri mali: MM. combinati senza riflessione da chi spera in partenza che il divorzio rimedierà alle sorprese: facilità di incontrare relazioni illecite, magari al preciso scopo di liberarsi del coniuge fastidioso; astuzie malvagie da parte di persone estranee per entrare nella compagine familiare, distruggendone l'unità, creando gelosie e vendette; preoccupazioni continue di una sistemazione in caso di separazione e perciò mancanza di completa armonia; piccoli dissapori ingigantiti fino a creare discordie, le quali passano poi anche ai congiunti delle due parti.

2) Gravi mali derivano dal divorzio alla *società*: la famiglia diviene naturalmente sterile o quasi; i costumi si fanno licenziosi per la facilità di creare unioni nuove, di trovare amanti che potranno passare alla condizione di legali consorti; per salvare certe situazioni non si teme di ricorrere all'aborto; il M. è degradato a un'unione « more pecudum ». La storia attesta che il divorzio coesiste con il decadere delle nazioni (Assiria, Egitto, Grecia, Roma); le attuali statistiche mostrano una correlazione significativa fra l'aumento dei divorzi e il numero crescente degli aborti e la diminuzione delle nascite.

3) Molte sono le presunte *ragioni giustificative* del divorzio. Ma i sostenitori del divorzio dimenticano: 1) dai casi estremi, dove il divorzio sembra auspicabile, si slitta fatalmente alle cause più futili, perchè, pur con tutte le precauzioni giuridiche, « fatta la legge, è trovato l'inganno »; una sola causa impedisce ogni abuso, la morte; 2) il bene comune tanto dei figli quanto della società deve prevalere su ogni considerazione di bene privato; il quale del resto non sempre viene salvato dal provvedimento invocato; 3) è pazzia cercare di guarire un male con un altro male, come togliere ad alcuno il difetto di mancare d'una gamba tagliandogli l'altra; 4) il bene morale e spirituale sono sempre da preferirsi a beni materiali e temporali.

d) Nell'*ordine soprannaturale* l'indissolubilità viene rafforzata dall'elevazione del M. alla dignità di sacramento e di simbolo dell'unione fra Cristo e la Chiesa. La rivelazione (Gen II 23 s; Mt V 31 s, XIX 6; I Cor VII 10 s; Rom VII 2 s, ecc.) si rifà all'ordine stabilito da Dio *all'inizio*, non dovendo l'uomo separare quello che Dio ha unito. E se l'adulterio (Mt V 32, XIX 9) può dare motivo a separazione, non ne segue che sia ammesso il divorzio (benchè alcuni Padri sembrino ammetterlo, la maggioranza dei Padri, i Papi, i concili, i teologi sono contrari). Per questi passi mattaici tormentati v. K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe u. die sog. « Ehebruchsklausel » bei Mt V 32 u. XIX 9*, Paderborn 1940 (da *Festschr. Ed. Eichmann*, p. 435-52); J. Bonsirven, *Nisi ob fornicationem, Exégèse primitive*, in *Mélanges Ferd. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 47-63.

Per altri sviluppi della complessa agitata questione v. G. Ballerini, *M. e divorzio*, Milano 1937. — G. Bonomelli, *Il divorzio*, Sesto S. Giovanni 1915. — L. Chaussegros de Lery, *Le privilège de la foi*, Montréal 1938. — G. Fenoaltea, *Il divorzio*, Roma 1946. — A. Galante, *Il divorzio e le riforme alla legge del M.*, Napoli 1903. — E. Martire, *Il divorzio*, Roma 1920. — A. Mati, *Il diritto al divorzio*, Pisa 1946. — A. Oddone. *Discutiamo sul divorzio*, Roma 1947. — — P. Pic, *Mariage et divorce en droit international et en législation comparée*, Paris 1885. — R. Picard, *Divorce et bien public*, Paris 1946. — P. Piérad, *Divorce et séparation de corps*, 3 voll., Bruxelles 1927 s. — L. Scremin, *M., divorzio e biologia umana*, Milano 1949. — Strebel, *Divorzio. Esperienze e riflessioni di un giudice*, Bellinzona 1944. — J. B. Mayaud, *L'indissolubilité du ma-*

riage. Etude historico-canon., Strasb., Paris 1952. — P. Palazzini, *Indissolubilità del M.*, Roma 1952. — S. Pauleser, *Eheglück, Lebensglück, Gedanken zur Einheit u. Unauflösichkeit der Ehe*, Würzburg 1951. — R. O' Connor, *The indissolubility of a ratified consummated marriage*, in *Ephem. theol. Lovan.* 13 (1936) 692-722. — G. Passalacqua, *Il divorzio e la Chiesa*, Napoli 1947. — *Il divorzio*, in *Aggiorn. soc.* 1954, p. 9-20, 41-56, 139-44 (G. Perico). — N. L. Gomez, *Quod Deus coniunxit. Los albores de la fidelidad en el amor humano*, Cuento (Colombia) 1949: dottrina e legislazione della Chiesa primitiva sulla indissolubilità del M. — P. Fransen, *Ehescheidung im Falle von Ehebruch. Der fundamental-theologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen (1547)*, in *Scholastik* 27 (1952) 526-56; lo stesso autore, in *Bijdragen* 14 (1953) 363-87, studia il dossier canonico che preparò il canone tridentino (1563) sulla indissolubilità del M. anche in caso di adulterio.

c) L'indissolubilità, assoluta intrinsecamente, può *cessare estrinsecamente per potere della Chiesa* (potere tuttavia *vicario*, non proprio: potere divino comunicato da Cristo alla Chiesa) nei due casi seguenti:

1) Il *privilegio paolino* (promulgato da S. Paolo, I Cor VII, 12-15) prevede che se, di due sposi infedeli, uno si converta e la comparte rifiuti di convertirsi o almeno di coabitare pacificamente senza ingiuria al Creatore e senza danno spirituale del convertito, la parte convertita può abbandonare la parte infedele e contrarre nuovo M. (cf. CJC can 1120). Si ha qui vero scioglimento del vincolo, secondo alcuni per dispensa pontificia, secondo altri per diritto divino (sentenza più comune). Del privilegio si hanno alcune applicazioni oltre i termini di S. Paolo, in casi simili riguardanti Indiani d'America convertiti, ora estese ad altri luoghi (can 1125, e appendice al CJC). Prima che il convertito possa usare del privilegio, devono constare le circostanze precisate dall'Apostolo; all'uopo si *interpella* l'altra parte se intenda convertirsi o almeno coabitare pacificamente senza ingiuria al Creatore. Le interpellanze devono risultare in modo certo in foro esterno, di solito passare attraverso l'autorità del vescovo; sono necessarie per la validità delle ulteriori nozze (salve le eccezioni previste dal can 1125). Il privilegio non può applicarsi a persona battezzata cattolicamente, la quale abbia con le debite dispense sposato un infedele.

Cf. P. Dulau, *The pauline privilege is it promulgated in the I epistle to the Corinthians?*, in *The catholic bibl. Quarterly* 13 (1951) 146-52. — C. N. de Angelis, *La natura del vincolo matrimoniale e il privilegio paolino, con note processuali*, Napoli 1941. — O. F. Rink, *Die Lehre von der Interpellation beim « Paulinischen Privileg » in der Kirchenrechtsschule von Bologna (1140 bis 1234)*, in *Traditio* 8 (1952) 305-65. — J. L. Lazcano Escolá, *Potestad del Papa en la disolución del M. de infieles*, Madrid 1945. — L. Van Dongen, *De potestate a Rom. Pontificibus in constitutionibus can. 1125 exhibita*, in *Ephem. juris can.* 9 (1953) 48 ss. — L. Lopetegui, *La constit. « Romani Pontificis », de S. Pio V. Origen, destinatario, significación en algunos autores de su tiempo*, in *Est. eccles.* 16 (1942) 487-511.

2) Nel caso di *M. rato e non consumato* di battezzati, provata l'inconsumazione in modo certo, per motivi sufficienti e giusti si può ottenere lo scioglimento del M. chiedendo la dispensa alla S. Sede. La quale può, strettamente parlando, concedere pure la grazia in caso che una parte non fosse battezzata o entrambi fossero battezzate acattolicamente. Se interviene la professione solenne dei voti religiosi, lo scioglimento avviene « ipso jure »; beninteso, si ebbe in antecedenza l'intervento della Sede apostolica in base al can 542. Nel caso della professione solenne l'insegnamento è chiaro dai tempi di Alessandro III e di Innocenzo III (c. 14, X, lib. III, 32; CJC can 1119); circa la dispensa pontificia la pratica risale al sec. XV e fu seguita sempre, confermata dal can 1119 e dalla giurisprudenza. Cf. R. Naz-J. Lerouge, *La dispense « super matrim. rato et non consumm. »*, Paris 1940.

Complementi bibliogr. al paragr. III. — G. A. Bossi, *De matrimonii contractu*, 5 voll., Venezia 1643. — B. Brissonius, *Tractatus de iure connubiorum*, Anversa 1573. — V. Castiglioni-Humani, *Essenza giuridica del M.*, Roma 1948. — V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Freiburg 1914. — S. di Francesco, *Il M. unità psicobiologica*, Milano 1951. — I. Godron, *Le mariage*, Paris 1946. — M. de Jong, *De matrimonii essentia, definitione et indissolubilitate intrinseca et iure naturali*, Roma 1949. — N. Pende, *Scienza e coscienza del M.*, Milano 1950. — J. Zeiger, *Nova matrimonii definitio?*, in *Periodica de re morali* 20 (1931) 37* ss.

IV. — Il M. nella dogmatica cattolica. *A)* La Chiesa fino dagli inizi ebbe del M. idee precise, mantenendo e difendendo il M. nella sua purezza originale, a norma dei richiami di Cristo e degli Apostoli (Mt XIX 3-10; Rom VII 2-3; I Cor VII 1-11; Ef V 22-32). Non solo contro le concezioni filosofiche, religiose, giuridiche dei pagani ebbe a lottare, ma specialmente contro gli Gnostici (v.) e i Manichei (v.), i quali condannavano il M. come peccaminoso. Padri, dottori, pontefici, concili (v. testi negli *Enchiridion Symbolorum, Patristicum, Historicum, Asceticum*, indici analitici e sistematici) ne sono testimoni autorevoli, che illustrano la dottrina e anche il rito sacro della celebrazione. Con la scolastica (da Graziano e Pietro Lombardo) si hanno le vere trattazioni dottrinali (circa la natura sacramentale del M. cf. pure Sacramenti). Lutero riprende la lotta contro il M. in quanto sacramento: tutti i protestanti in genere deprezzano la Verginità (v.) per esaltare il M., ma lo riducono a semplice contratto, appellandosi alla Scrittura e alla prima tradizione, dove prima della scolastica o, al più, prima di S. Gregorio, non trovano traccia della sacramentalità del M. Recentemente i protestanti riconoscono il M. come una istituzione religiosa e sacra da celebrarsi con l'intervento del ministro, ma negano che sia vero sacramento, come il battesimo (v. Riforma); solo i Ritualisti (v.) lo considerano come uno dei sacramenti *minori*. Già abbiamo poi notato come Lutero e tutti i protestanti ammettono la solubilità del M. e permettono il divorzio (i ritualisti peraltro non ammettono alla benedizione sacra i divorziati).

B) La sacramentalità del M. a) È di fede che il M. sia uno dei sette Sacramenti (v.) istituiti da Cristo (conc. di Trento. Denz.-B. 971; cf. Leone XIII, *Arcanum;* Pio XI, *Casti connubii*).

1) Nei Vangeli non si trova un testo definitivo esplicito, ma questa verità viene dedotta con buon fondamento da Mt XIX 3-10, dove Cristo richiama

la unità o indissolubilità del M. come era agli inizi, abrogando la permissione fatta da Dio nella legge di Mosè per la *durezza di cuore* (natura decaduta) degli Ebrei. Stante questa *durezza* della natura inferma, il richiamo alla legge naturale nella sua *integrità* fa supporre che Cristo conferisca la grazia necessaria a superare quella durezza.

È allegato con frequenza il passo di S Paolo Ef V 22–32, in cui il M. è paragonato all'unione di Cristo con la Chiesa e chiamato, nella versione latina, « *sacramentum magnum* » (traducente il greco τὸ μυστήριον, v. 32). Certamente l'Apostolo non intese usare il termine « sacramento » in senso scolastico Alcuni vi vedono soltanto un'allusione all'unione fra Cristo e la Chiesa. Altri esegeti, come F. Prat, vi trovano un solido fondamento per la sacramentalità del M. giovandosi: 1) della *analogia fidei* (nell'A. Test. il M. figurava la futura unione di Cristo con la Chiesa, figura conservata nel N. Test. e presente nel testo in parola; ora, le figure del V. Test. ricevono nel Nuovo una realizzazione per i meriti della Redenzione, come la circoncisione fu realizzata nel battesimo); 2) del *parallelismo* (Cristo e la Chiesa, i due coniugi, espressione vivente della grazia che da Cristo fluisce nei suoi membri, mistico prolungamento di Cristo); 3) della *ragione teologica* (ricordati i gravi doveri e responsabilità degli sposi, S. Paolo li conforta con la certezza della grazia; avendo Cristo pensato a largire la sua grazia elevatrice oltre che redentrice ai vari stati della Chiesa col battesimo, la cresima e l'ordine, l'armonia della Redenzione esige che anche al M. non manchi la grazia). Tutti peraltro convengono che il citato testo paolino non è decisivo, ma soltanto « insinua » la sacramentalità del M., come riconosce il conc. Trid. (Denz.-B. 969), il quale, discusso il problema con la massima ponderazione, afferma che « gratiam, quae naturalem illum amorem perficeret... ipse Christus... sua nobis passione promeruit. Quod Paulus apostolus *innuit*, dicens...».

2) Già nei primi tre secoli della *liturgia*, quale ci fu tramandata dai pochi documenti conservati, il rito nuziale viene a inserirsi nell'azione liturgica, e nei sacramentari ed eucologi le formule relative indicano il conferimento della grazia. Nei *monumenti archeologici*, tra i due sposi, che si danno la mano, appare la mano di Dio che unisce e benedice, oppure Cristo stesso. Dal sec. III i *Padri* riferendo o commentando Mt XIX, S. Paolo, l'episodio delle nozze di Cana, non solo sviluppano il motivo paolino, che presenta il M. come simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa, ma parlano espressamente della grazia conferita dal M. (cf. *Enchir. patristicum* n. 319 s, 505, 1094, 1252, 1642, 1812, 1867, 1869, 1876, 2015, 2017, 2108, 2189, 2218, 2374).

3) Fra gli scolastici pochi seguirono Abelardo (v.), secondo il quale il M. va distinto dagli altri sacramenti: esso, pur essendo vero sacramento, non è *spirituale*, in quanto il contrarlo e l'usarne non è meritorio per la vita eterna, ma fu concesso alla natura decaduta affinchè potesse salvarsi evitando il peccato; con che si veniva a negare al M. il conferimento della grazia sacramentale. La sentenza cadde ben presto. Si fanno sempre più esplicite le dichiarazioni della Chiesa: Lucio III nel conc. di Verona (1184: c. 9, X, lib. V, 7), Innocenzo III (1199: c. 7, X, lib. IV, 19; 1208: Denz-B. 406), il II conc. di Lione (1274: Denz–B. 465), Giovanni XXII (ivi, 490), Eugenio IV (ivi, 702), il conc. Trid. (ivi, 969-981; cf. pure 844), Pio IX (*Sill.* 65, 73), Leone XIII (*Inscrutabili*, 21 apr. 1878; *Quod apostolici*, 28 dic. 1878; *Arcanum*, 10 feb. 1880; *Ci siamo*, 1 giug. 1879; *Il divisamento*, 8 feb. 1893; *In litteris nostris*, 18 mar. 1895; *Quam religiosa*, 16 ag. 1898; *Afferre iucundiora*, 16 dic. 1901; *Dum multa*, 24 dic. 1902), Pio X (*Lamentabili*, 4 lug. 1907, prop. 51; *Pascendi*, 8 sett. 1907; Denz.-B. 2051, 2088), Pio XI (*Casti connubii*, 31 dic. 1931), il CJC can 1012.... riaffermarono solennemente la sacramentalità del M. contro gli errori di illuministi, razionalisti, regalisti, statolatri, fautori del neopaganesimo... « tristi rerum usu nihil edocti » (Leone XIII).

4) Dalla sacramentalità del M., l'insegnamento comune della Chiesa (cf. Leone XIII e Pio XI) deduce una maggiore forza di indissolubilità, poichè al vincolo naturale, per cui i coniugi diventano « una caro », si aggiunge, grazie a un nuovo intervento divino, il vincolo della grazia che consolida l'unione sul modello dell'unione di Cristo con la Chiesa.

C) Identità fra contratto e sacramento. Alcuni teologi (v. specialmente Gallicani Giuseppinisti, Febroniani) sostennero che nel M. la natura sacramentale sia non solo distinta, ma separabile nettamente dal contratto naturale, giustificando così le pretese avanzate dai poteri civili di regolare il M., che arrivarono fino al M. civile, sconosciuto prima del sec. XVIII.

La Chiesa dovette intervenire, dichiarando che il M. stesso quale contratto naturale fu innalzato alla dignità di sacramento (nello stesso modo, dopo il battesimo, in concreto nell'individuo non si può separare l'uomo dal cristiano): dottrina non definita, ma prossima alla fede. Cf. CJC can 1012 § 2: tra i fedeli non può esistere contratto di M. che non sia per ciò stesso sacramento.

1) Tra i cristiani « contratto » e « sacramento » del M. sono realmente fisicamente identici (benchè concettualmente distinti). Nella dottrina di Eugenio IV ciò che costituisce il « contratto » di M. è insieme ciò che costituisce il « sacramento », cioè il mutuo consenso dei coniugi. Secondo il conc. di Trento (sess. XXIV, *de reform. matrim.*, 1), Gesù istituì il sacramento non mutando in nulla l'istituto preesistente del M., ma soltanto santificandolo con la grazia. La stessa dottrina insegnano i papi Pio VI (lett. al vesc. di Agria 11–VII–1789), Pio VIII (enciel. *Tradidit*), Gregorio XVI (enciel. *Mirari*)...

2) Nel M. cristiano gli aspetti di sacramento e di contratto sono inseparabili, cosicchè, mancando l'uno, manca anche l'altro ed è nullo il M.; in particolare, è concubinato ogni unione di cristiani che non sia stabilita col sacramento del M., anche se è sancita dalla legge civile. Cf. Pio IX, *Ad apostolicae* 22–VIII–1851; allocuzione in concistoro 27–IX–1852; *Multis gravibusque* 17–XII–1860; lettera al re Vittorio Eman. 9–IX–1852; *Sillabo*, propos. 65, 66, 67; Leone XIII, enc. sul M. cristiano. Perciò la Chiesa, indagando sulla esistenza del M., può dichiarare valido quello in cui trova avverata la ragione di sacramento. Gesù istituendo il sacramento del M., non determinò un rito particolare, separabile dal contratto naturale, nel quale si avverasse l'aspetto di sacramento, ma santificò con la grazia e rese sacramentale tutto il M., il quale

dunque non potrà sussistere se non come sacramento. Certo, anche nel M. come negli altri sacramenti, i ministri (i contraenti) potranno, con la intenzione perversa, impedire che si costituisca il sacramento; ma si vuol dire che con ciò stesso essi impediranno anche il sorgere del contratto e quindi del M.

D) Dignità del M. simbolo dell'unione con Dio. Dopo S. Paolo, il M. cristiano è elogiato come figura dell'unione fra Cristo e la Chiesa. Il M. del N. Test. non può avere dignità inferiore al M. del V. Test., il quale (Salmo 44, Cantico dei Cantici, i Profeti, specialmente Isaia, Geremia ed Ezechiele) è raffigurato come simbolo visibile della invisibile relazione fra Jahweh e il suo popolo. Il fondamento di tale dottrina può trovarsi già nell'affermazione di Paolo (Ef III 15) che dal Padre del Signor N. Gesù Cristo « omnis paternitas in coelis et in terra nominatur », e nel dogma cattolico, centro della predicazione paolina, dell'unità del Corpo mistico (v.), nei cui singoli membri fluisce da Cristo la vita della grazia: la fecondità e la vitalità dei coniugi cristiani sono una manifestazione insieme e un ultimo anello della vitalità e fecondità di Dio, figura della fecondità spirituale del Corpo mistico. Cf. P. De Ambroggi, *Il Cantico dei Cantici, dramma dell'amore sacro*, Roma 1952. — J. M. Vosté, *Commentarius in epistolam ad Eph.*, Roma–Parigi 1932², p. 235–241, 278–288. — v. sotto, *spiritualità* del M.

Il *simbolismo* del M. applicato all'unione mistica di Cristo con la Chiesa, si estende anche alla Verginità (v.). Il « M. delle vergini con Dio » è insinuato nel Vangelo (parabola delle dieci vergini, *Mt* XXV 1–13; cf. pure XII 49–50) e da S. Paolo (II Cor XI 2). La liturgia infiora questo motivo con espressioni poetiche (antifone, responsori e inni delle vergini). I Padri, soprattutto S. Ambrogio (*De virginibus*), S. Agostino (commento all'episodio delle nozze di Cana), S. Bernardo, nella difesa e glorificazione della verginità, non solo asseriscono la superiorità di essa sul M., ma di più affermano che per la verginità le anime ottengono la gioia della maternità spirituale, tanto superiore a quella naturale quanto la grazia e lo spirito superano la natura e il corpo. Chi sceglie la verginità non per egoismo ma per un motivo soprannaturale, consacrandola a Cristo, entra in unione soprannaturale con Cristo stesso in modo ben distinto dall'unione semplice della grazia santificante, dando a Cristo possesso pieno non solo dello spirito, ma del cuore e del corpo. Questa unione con Cristo è feconda sia perchè dà a Cristo stesso una maniera nuova di vivere nell'anima consacrata (cf. *Mt* XII 49 s), sia perchè coopera alla rigenerazione soprannaturale delle anime infedeli o peccatrici (cf. S. Paolo: *filioli quos ego iterum parturio... In Christo ego per evangelium vos genui*). Cf. i principali passi patristici in *Enchiridion asceticum*, Friburgo i B. 1936², nn. 118 s (Origene), 157 (S. Cipriano), 186, 210, 216 s (S. Atanasio), 293 (Basilio d'Ancira), 294 (S. Basilio), 313, 315, 320 (S. Gregorio Nazianzeno), 358, 367 (S. Giovanni Crisostomo), 384–386, 393 (S. Ambrogio), 490, 499 (S. Gerolamo), 649 S. Agostino).

E) Elaborazioni scolastiche. *a) Permanenza del sacramento.* S. Bellarmino e altri teologi illustrando la natura del M. come sacramento, affermano con buone ragioni che il M. è sacramento non solo nel momento dell'emissione del consenso (sacramento *transeunte*), ma rimane sacramento per tutta la vita dei coniugi (sacr. *permanente*, come l'Eucaristia), poichè il M. simboleggia l'unione di Cristo e della Chiesa specialmente nella sua continuità e permanenza. Dottrina suggestiva, lodata da Pio XI nella enc. *Casti connubii*, ove è detto: « Ricordino [gli sposi cristiani] queste parole, veramente feconde di soda consolazione, del santo card. Bellarmino, il quale con autorevoli altri teologi, così piamente sente e scrive: Il sacramento del M. si può riguardare in due modi: il primo, mentre si celebra; il secondo, mentre perdura dopo che è stato celebrato. Infatti è un sacramento simile all'Eucaristia...; perchè fin quando vivono i coniugi, la loro unione è sempre il sacramento di Cristo e della Chiesa ». Beninteso, mentre l'Eucaristia è sacramento che *significa* e *conferisce* la grazia, il M. in quanto vincolo è solo *significativo* della grazia.

b) La sacramentalità non si verifica nel *M. fra un battezzato e un infedele*: tale è la sentenza più comune. Se i due infedeli si convertono e vengono battezzati, perdurando il consenso, il M. diviene sacramento nel momento in cui entrambi ricevono il battesimo.

c) Poichè l'essenza del M. sta nel consenso manifestato, la *materia* e la *forma* di esso si dovranno trovare nel consenso manifestato: le parole o i segni, in quanto esprimono la cessione del diritto « in corpus », costituiscono la *materia*; in quanto esprimono la reciproca accettazione, costituiscono la forma. v. Materia e forma dei sacramenti.

d) Di conseguenza il *ministro del M.* sono gli stessi contraenti, in quanto *pongono la forma*, non in quanto prestano la materia (perciò è da scartarsi la sentenza di qualche autore antico che, distinguendo fra contratto e sacramento, faceva ministro del M.-sacramento il parroco o il sacerdote delegato). Si esige dai coniugi (il che è virtualmente contenuto nella prestazione del consenso) l'intenzione di fare quello che fa la Chiesa; e, per la liceità, si richiede in essi lo stato di grazia. La benedizione e la presenza del sacerdote rientrano nel rito e nella forma giuridica. Le parole « ego coniungo vos in matrimonium » nell'altro dicono che la *dichiarazione del teste autorizzato* circa la esistenza del M.; tant'è vero che, prima e dopo il Tridentino, la Chiesa ammise la validità dei MM. clandestini, e anche oggi si può dare vero M.-sacramento in quello celebrato senza la presenza del sacerdote (can 1098) e in quello degli eretici (can 1099). Del resto il can 1081 dice soltanto: « Matrimonium facit partium consensus . . . legitime manifestatus » Per gli effetti, v. sotto.

e) Circa il *tempo* nel quale Cristo elevò alla dignità sacramentale il preesistente contratto naturale, disputano i teologi: chi dice alle nozze di Cana, chi quando Cristo ripristinò il M. nella dignità primitiva (Mt XIX 3–10), chi dopo la Resurrezione, altri addirittura nel momento dell'Incarnazione. Non v'è una sentenza che passi la probabilità; solo dopo la morte di Cristo, cessando la vecchia legge e iniziando la nuova, il sacramento cominciò ad operare.

F) La dogmatica si deve pure interessare dei *poteri* che ha la Chiesa circa il M., e di quelli che competono allo Stato.

a) La *Chiesa* ha da Cristo i seguenti poteri sul M. dei battezzati (anche se una sola parte sia bat-

tezzata, e anche se sia battezzata fuori della Chiesa cattolica): *1*) diritto proprio, nativo ed esclusivo di legiferare su quanto riguarda, entro i limiti del diritto naturale e divino, la costituzione, i limiti e la dispensa degli impedimenti; *2*) diritto di fissare la forma giuridica da seguire; *3*) diritto di dichiarare autenticamente i dubbi circa il diritto naturale o divino, e *4*) di definire con potere giudiziale, nei singoli casi, i dubbi circa la validità, la consumazione... del M.; *5*) per necessaria connessione, di fissare norme circa gli sponsali, di esigere che nel M. valido siano riconosciuti dal pubblico potere i diritti naturali ai figli; *6*) di determinare e giudicare le cause relative alla separazione dei coniugi, anche se coi CONCORDATI (v.) demandi l'esercizio di questo suo diritto al potere civile; *7*) di proibire « ad tempus » per causa grave a qualche individuo la celebrazione delle nozze; *8*) il diritto vicario di regolare l'applicazione del privilegio paolino e la soluzione del M. rato e non consumato. Questi poteri (negati da protestanti, giansenisti, gallicani, regalisti, civilisti; affermati come cumulativi col potere civile da alcuni cattolici) sono provati: dal modo di parlare di Cristo e di S. Paolo (1 Cor VII), dalle testimonianze dei Padri e dei concili più antichi, dal modo di agire della Chiesa fino dal tempo delle persecuzioni, dal conc. Trid., sess. 24, can. 4, 12 (DENZ.-B. 974, 982, 979), dalla dottrina dei papi Benedetto XIV (*Singulari* 9 febbraio 1749), Pio VI (*Auctorem fidei* 28 agosto 1794, prop. 59 ss), Pio IX (*Sill.*, prop. 68-70), Leone XIII (*Arcanum* 10 febbraio 1880; *Ci siamo* 1 giugno 1879; *Immortale Dei* 1 novembre 1885; *Quod multum* 22 agosto 1886; *Il divisamento* 8 febbraio 1893, ecc.), Pio XI (*Casti connubii* 31 dicembre 1930) e dal CJC cann 1016, 1038-40, 1960.

La potestà della Chiesa si estende anche agli eretici, a meno che essa stessa non li esima espressamente (cf. per es. can 1070, 1099).

b) Al **potere civile** *circa il M. dei battezzati* spetta: determinare quanto riguarda gli effetti civili del M. (ad es., regime dei beni, titoli, successione; cf. can 1016), come pure sentenziare circa gli stessi effetti se la causa venga proposta principalmente riguardo ad essi (can 1961). Non può lo Stato stabilire alcun impedimento. Per potere ministeriale esercita pure, in regime concordatario, giurisdizione nelle cause di separazione.

Circa il *M. dei non battezzati*, lo Stato deve osservare le leggi di diritto naturale (richiamato alla sua dignità primitiva da Cristo); può stabilire, oltre il diritto naturale, impedimenti e fissare la forma giuridica; giudicare a norma delle leggi naturali e proprie circa la validità di questi MM. Ma non ha il diritto di permettere il divorzio nè a infedeli, nè a battezzati.

P. DAUDET, *L'établissement de la compétence de l'Eglise en matière de divorce et de consanguinité* (in Francia nei secc. X-XII), Paris 1941. — ID., *Etudes sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origines carolingiennes de la compétence esclusive de l'Eglise*, Paris 1933. — CH. E. SMITH, *Papal enforcement of some medieval marriage laws*, Louisiana State univers. press. 1940. — J. P. O' BRIEN, *The right of the State to make disease an impediment to marriage*, Washington 1952. — A. VINCENTI, *La giurisdizione eccles. e laica in materia matrimon.*, Firenze 1951. — S. CIPRIANI, *Instructio matrimonialis D. de Rauscher*, con documenti, in *Apollinaris*, 16 (1943) 100-134, 153-299. — A. LEITE, *Competência da Igreja e do Estado sobre o M.*, Porto 1946. — I. MAUSBACH, *Ehe u. Kindersegen*, München 1925. — B. MELATA, *De potestate qua matrimonium regitur*, Roma 1903. — RESEMANN, *De competentia civili in vinculum coniugale infidelium*, Roma 1887.

V. — **Il M. nel diritto canonico.** Il CJC, richiamati alcuni principii dottrinali, divide la materia in tre grandi parti: i precedenti, la celebrazione, gli effetti del M., con alcune questioni connesse.

A) ***I precedenti*** riguardanti i *futuri coniugi* e il *parroco*.

a) Gli ***sponsali*** (il *fidanzamento*) hanno perduto nella legislazione attuale l'importanza che avevano per l'addietro. Si danno sponsali *giuridici*, rari, e sponsali *di fatto*. Nei primi si esige lo scritto firmato dalle parti e dal parroco, o dal vescovo, o da due testi; in caso che le parti non possano scrivere, si richiede un altro teste. Il parroco o il vescovo non possono delegare per quest'atto (can 1017). Gli sponsali di forma giuridica sono *facoltativi*. Non danno diritto ad azione per esigere il M., ma solo per la riparazione dei danni. Tuttavia gli sponsali (anche di fatto) impongono in coscienza veri obblighi, per altri titoli: autori gravi sostengono che v'è obbligazione morale assoluta di far seguire agli sponsali la celebrazione delle nozze (pochi autori affermano trattarsi di obbligazione disgiuntiva; cf. A. LANZA-P. PALAZZINI, *De castitate*, Torino 1953, p. 48-58), se non intervengono circostanze che mutino notabilmente la materia (condizione resolutiva, elezione di stato più perfetto, impedimento sopravveniente, violazione della fedeltà, dilazione ingiustificata o tale da creare danni morali notabili e da pregiudicare la sistemazione futura, manifestazioni, prima ignorate, di gravi malattie, di carattere intollerabile, di idee eretiche o ereticali, dissesti finanziari, animosità gravi scoppiate fra le due famiglie, pretese peccaminose avanzate da una parte per il periodo del fidanzamento o per il periodo coniugale, ecc.). Il FIDANZAMENTO (v.) ha lo scopo specifico di preparare le parti al M. attraverso la mutua conoscenza e la ponderazione degli oneri del M. (cf. E. JONE, *Compendio di teol. mor.*, 1953³, n. 670-673). — B. KURTSCHEID, *De effectibus juridicis sponsalium secundum jus vigens can. et civile*, Roma.

b) I precedenti riguardanti il ***parroco*** hanno lo scopo di assicurare che nulla osti alla valida e lecita celebrazione. Il dovere spetta generalmente al parroco della sposa (a meno che questa sia non cattolica); il quale farà le ricerche anche presso altri parroci, e, trattandosi di estradiocesani o anche di documenti esistenti fuori diocesi, farà le ricerche attraverso la curia vescovile, o la nunziatura, o la segreteria di Stato della S. Sede. Cf. C. ZERBA, *De normis a parocho servandis in peragendo can. investigationibus*, Torino 1950. — TH. B. FULTON, *The prenuptial investigation*, Washington 1950.

Il parroco deve: — *1*) fare l'*esame dei fidanzati*, interrogandoli separatamente, per verificare se fra essi vi siano impedimenti, se contraggono liberamente, con tutte le condizioni necessarie affinchè il consenso non sia viziato, con un grado di istruzione sufficiente della dottrina cristiana, e se hanno ricevuta la cresima (can 1020; istruzione della S. Congr. dei Sacram. 29 giugno 1941, in AAS 38

[1941] 297-318; istruz. della stessa S. Congr. 4 luglio 1921, ivi 13 [1921] 348 s; per gli emigrati, v. istruz. 13 marzo 1944); — *2) procurare i documenti necessari*, specialmente il certificato di battesimo, le eventuali dispense, i documenti civili richiesti dal diritto concordatario; il documento del battesimo non deve risalire a data lontana (al massimo sei mesi), poichè in esso si trovano annotazioni circa la cresima, eventuale M. precedente, voti solenni e dispensa. Ordini sacri ricevuti dal soggetto; — *3) fare le pubblicazioni* (*banna*) e chiedere che siano fatte dai parroci dell'altra parte e da quanti nella cui parrocchia una parte abbia passati più di sei mesi dopo il 14° anno. Quando le pubblicazioni siano impossibili (soldati, emigrati, vaghi, ecc.), con l'autorizzazione della curia vescovile si ricorrerà al *giuramento suppletorio*. Le pubblicazioni sono sempre *obbligatorie* sotto pena di peccato grave; solo il vescovo può dispensare. Si omettono per principio se una parte è acattolica. Le pubblicazioni avvengono o a viva voce per tre domeniche o feste di precetto (anche locali) consecutive in chiesa, durante la Messa o altra funzione a cui intervengono in gran numero i fedeli, o per pubblica affissione alle porte della chiesa con tutte le indicazioni opportune, per otto giorni consecutivi in modo da includere almeno due giorni festivi. Fra l'ultima pubblicazione e la celebrazione delle nozze devono passare alcuni giorni (se fatte in altra parrocchia, si esige il documento di ritorno); ma se entro sei mesi non avvenga la celebrazione, si devono ripetere. I fedeli sono obbligati a denunziare gli eventuali impedimenti di loro conoscenza a carico dei futuri sposi. Cf. J. B. Roberts, *The banns of marriage. An historical synopsis a. commentary*, Washington 1931; J. M. Waterhouse, *The power of the local ordinary to impose a matrimonial ban*, Washington 1952. — *4)* In caso di *ignoranza della dottrina cristiana*, che la parte non voglia deporre, il parroco procede al M. come nel caso di peccatore pubblico (ricorso al vescovo; celebrazione senza Messa e senza solennità esterna). — *5)* Quando una parte è *acattolica*, ottenga la relativa dispensa. Inoltre non proceda senza avere avute le opportune *cauzioni* circa l'obbligo dei contraenti di battezzare ed educare *tutta* la prole cattolicamente, circa la libertà assicurata alla parte fedele di praticare la religione cattolica e circa l'impegno della parte fedele di procurare la conversione della comparte. Le cauzioni devono farsi per iscritto, da entrambi le parti, in forma giuridicamente valida (anche in foro civile, se possibile), quand'anche il M. avvenisse in punto di morte, sotto pena di nullità della dispensa (S. Uff. 14 gennaio 1932, AAS 24 [1932] 25). Simili cauzioni si esigono nel caso di *comunisti noti* come tali. — *6)* Circa gli impedimenti, v. questa voce.

B) Celebrazione del M. — *a)* Forma ordinaria canonica. Dopo il Tridentino quasi dappertutto, e dopo il CJC dappertutto nella Chiesa latina sono validi (osservate le altre condizioni) solo quei MM. che sono celebrati alla presenza del parroco o del vescovo del luogo dove si celebra il M.

Il potere nel caso presente è eminentemente territoriale, in modo che fuori della propria parrocchia il parroco stesso degli sposi non ha potere alcuno; solo per la liceità, dopo aver procurati i documenti, darà la licenza al parroco dove verrà celebrato il M. Assimilati al parroco sono quei sacerdoti che hanno eguali poteri. Entro i confini parrocchiali, anche per le chiese degli esenti, la *delegazione* viene data dal parroco; il quale può darla nei casi singoli a qualsiasi sacerdote, determinandolo in individuo o equivalentemente (ad es., il canonico penitenziere, il superiore, il rettore); ai suoi coadiutori può concederla anche «ad universitatem» (delega generale). Il parroco può assistere (o delegare) validamente dopo aver preso possesso canonico dell'ufficio, entro tutto il suo territorio, chiedendo ed insieme — dopo il CJC; non così col Tridentino — ricevendo, non costretto da violenza o timore, il consenso delle due parti. L'assistenza è lecita solo se consti al parroco che nulla osta alla lecita celebrazione e se una delle due parti abbia da un mese almeno la dimora nella sua parrocchia (in caso contrario, abbia la licenza scritta del parroco proprio della sposa). Per la validità, si esige pure la presenza di *due testimoni* legittimi, designati dai contraenti (in diritto concordatario, devono saper sottoscrivere). Cf. S. O' Connell, *De intima natura assistentiae matrimonialis ad normam can. 1094*, Roma 1940; G. Krueger, *Die Delegation zur Ehrassistenz*, Breslau 1932.

Questa forma è obbligatoria per tutti i *Latini* (anche se una sola parte è latina) battezzati cattolicamente, o convertiti alla Chiesa cattolica dall'eresia o dallo scisma (pur quando abbiano in seguito apostatato), anche se contraggano M. con orientali, acattolici o infedeli. Non sono tenuti a questa forma: 1) gli orientali quando si uniscono fra loro (oggi si tende a uniformare la disciplina orientale in questo senso); 2) gli acattolici fra di loro o con infedeli.

b) Forme eccezionali. 1) *In pericolo di morte*, non potendosi avere il parroco o suo delegato, bastano due testimoni; se è possibile, si chiami un sacerdote. Il vescovo o il parroco o il sacerdote assistente possono dispensare in punto di morte dalla forma stessa, cioè celebrare il M. anche senza la presenza dei testi (can 1043 s); inoltre possono dispensare da vari eventuali impedimenti. Il pericolo di morte (v.) può sussistere da qualunque causa, e toccare una sola parte. Cf. R. M. Dowdall, *The celebration of matrimony in danger of death*, Città del Vatic. 1944.

2) *Fuori pericolo di morte*, ogniqualvolta il parroco o suo delegato non può essere chiamato, o non si può andare a lui senza grave incomodo, e si prevede che questa impossibilità si protrarrà oltre un mese, è lecita la celebrazione alla presenza di due soli testi (possibilmente, si chiami un sacerdote). L'incomodo grave è dato da mali gravi (minacciati, per es., dalle pubbliche autorità ai contraenti, al sacerdote, a una terza persona; cf. Comm. per l'interpr. del CJC 3 maggio 1945, AAS 37 [1945] 149), o dalle esigenze del bene comune (ad es., in caso di epidemia). Male si considera ciò che pregiudica la vita, sanità, libertà, reputazione (come scandali per maternità in corso), possesso di beni temporali... Non c'è obbligo di servirsi di automobili, telefono, ecc., per adire il parroco. L'assenza del parroco che giustifica la forma eccezionale, doveva essere fisica fino a quando (1928) fu dichiarato bastare che fosse giuridica (benchè il parroco sia *materialmente presente* nel luogo, si considera *giuridicamente assente* se non può assistere alla celebrazione senza grave incomodo, come si può verificare là dove le leggi civili vie-

tano sotto gravissime pene la celebrazione del M. religioso che non sia preceduto dal M. civile, o in tempo di persecuzione più o meno larvata: cf. Commiss. cit. 25 luglio 1935; S. Congr. dei Sacr. 24 aprile 1935).

I testi o il sacerdote o le parti devono in entrambi i casi 1) e 2), appena possono, comunicare l'avvenuta celebrazione al parroco. Cf. L. Bender, *De matrimonii forma juridica extraordinaria*, in *Angel.* 30 (1953) 174-80.

3) È ammesso in gravi circostanze il *M. per procura* (can 1089, 1091). La designazione del procuratore deve essere fatta solo e direttamente dal contraente mandante (Comm. Interpret Cod. 31 maggio 1948); e al parroco deve constare l'autenticità del mandato per mezzo di documento legittimo firmato dalla Curia vescovile dove risiede il mandante, o dall'ordinariato militare (S. C. Sacr. 10 luglio 1932). Il procuratore deve agire personalmente. Il M. è invalido se il mandante avesse revocato espressamente il mandato prima della celebrazione, o avesse perduto l'uso di ragione. Il diritto civile (c. cit. art. 111) ammette il M. per procura nel caso di militari in tempo di guerra o di cittadini abitanti all'estero. La procura deve essere fatta per atto pubblico; cessa di valere dopo 180 giorni da quando fu rilasciata; può contenere disposizioni per eventuale legittimazione di prole naturale (Cod. civ. art. 287). Cf. G. Lucchi, *M. per procura*, in *Perfice munus* 25 (1950) 272-74. — G. Bo, *Il M. per pr.*, Padova 1934).

c) In *Italia* come principio si deve seguire la *forma concordataria*. Ma sono possibili conflitti per alcune riserve fatte dallo Stato (minorenni, stato vedovile, interdizione, precedente M. civile con terza persona: il parroco non può procedere senza interpellare il vescovo). La forma concordataria è la stessa forma canonica (sono ammessi anche i MM. celebrati in pericolo di morte, alla sola presenza dei testi o del sacerdote; è valida anche per il foro civile la dispensa eccl. dagli impedimenti comuni ai due diritti); ma impone la richiesta delle pubblicazioni civili all'ufficiale di stato civile, la lettura, da farsi durante la celebrazione, degli articoli 143-145 del Cod. civ.; e la compilazione di un secondo atto originale da trasmettersi all'ufficiale di stato civile per la relativa *trascrizione* (la quale opera tutti gli effetti civili). La forma concordataria sottopone il M., per ogni eventuale questione concernente il vincolo, ai tribunali eccl., riservando ai tribunali civili le questioni relative alle separazioni.

d) Circa il *tempo*, la celebrazione può avvenire in ogni epoca dell'anno. Per il buon ordine e per non disturbare le pubbliche funzioni di precetto, in alcuni luoghi si escludono le ore pomeridiane e, nei giorni festivi, l'orario delle Messe e della istruzione parrocchiale. Le solennità esterne sono proibite nell'Avvento (v.) e nella Quaresima (v.), detti perciò *tempi chiusi*, in cui peraltro il vescovo per motivi giusti potrà permettere la benedizione nuziale.

e) Il *luogo* della celebrazione per il M. dei cattolici ordinariamente è la chiesa (non del Seminario o delle religiose). I *MM. misti* (di cattolico con acattolico) come norma si devono celebrare fuori chiesa (per es., in sagrestia, in archivio); solo per evitare mali maggiori il vescovo può permettere, specialmente nelle regioni di religione mista, il rito in chiesa (senza sfarzo) con qualcuna delle solite funzioni sacre (benedizione dell'anello, ceri accesi, preghiere ...), escludendosi però sempre la Messa e la benedizione nuziale.

f) Appena dopo la celebrazione, il parroco deve procedere alla *registrazione* del M. (a norma dei moduli prescritti dalla S. Sede, in regime concordatario; altrimenti, secondo le prescrizioni del Rituale o delle singole diocesi), nella quale sono segnate tutte le indicazioni del caso, e si pongono le firme delle parti, dei testi, del sacerdote delegato. In regime concordatario la registrazione va fatta in duplice copia. Il parroco deve inoltre registrare al più presto sul registro di battesimo il M. avvenuto e procurare che tale registrazione sia fatta dal parroco dell'altra parte contraente o di entrambi le parti (registrerà pure la eventuale convalidazione, o la sanazione in radice, le eventuali dichiarazioni di nullità, la dispensa super rato ...). Anche il M. celebrato nei casi eccezionali deve essere registrato. Il parroco conserverà poi allegati tutti gli altri documenti (certificati, dispense, ecc.), v. Libri parrocchiali: Parroco.

g) Eccezione è il *M. di coscienza*, celebrato alla sola presenza d'un sacerdote e di due testi, senza precedenti pubblicazioni e segretamente, con l'autorizzazione del vescovo. Tutti sono tenuti gravemente al segreto, il vescovo, il sacerdote, le parti, i testi; solo il vescovo potrà essere libero dal segreto quando intervengano cause gravi: scandali pubblici, tentativo fatto da una parte di contrarre un altro M., difesa della legittimità della prole... Questo M. sarà registrato solo in un libro dell'archivio segreto di Curia; nel registro di battesimo si fa il rimando all'archivio di Curia.

h) La forma descritta deriva dal Tridentino, migliorata da Pio X e sancita nel CJC. Prima del Tridentino non era uniforme. È molto frequenti erano i *MM. clandestini*.

Partendo dal principio che l'essenza del M. sta nel consenso, e ispirata all'uso romano che, a differenza degli orientali, non esigeva il vero intervento del magistrato e del documento scritto, la Chiesa non diede nei primi secoli norme obbligatorie circa una forma pubblica da seguirsi per la validità del consenso. Tuttavia, come ricordano S. Ignazio, Tertulliano, i sacramentari e vari altri documenti, i fedeli ricorrevano alla benedizione sacerdotale. L'invasione dei popoli germanici portò nuovi usi. Con la ripresa dello studio del diritto i canonisti e i teologi si preoccuparono subito dei problemi connessi con la dottrina e la celebrazione del M. Nasce la questione bolognese-parigina se per l'essenza del M. si esiga la consumazione, elemento cui davano grande importanza i popoli germanici: essa, senz'altro rito, costituiva il M. La sola promessa di M. seguita dai rapporti costituiva il *M. presunto* (la promessa=consenso *de futuro*, seguita da rapporto intimo=consenso *de praesenti*). Tuttavia la benedizione sacerdotale era universalmente praticata, e a partire da essa si considerava esistere il M. Ma non mancavano MM. contratti senza benedizione. Il conc. Lateranese IV del 1215 (c. 3, X, lib. IV, 3) impose a tutta la Chiesa l'uso praticato qua e là (cf. c. 27, X, lib. IV, 1: «secundum consuetudinem Ecclesiae gallicanae») delle pubblicazioni, affinchè fossero scoperti eventuali impedimenti.

Il Tridentino si trovò di fronte al moltiplicarsi di

MM. clandestini (celebrati *non in facie Ecclesiae*, ma *clam*, senza il rito nuziale, e quindi difficilmente dimostrabili) e dinanzi ai protestanti i quali dichiaravano nulli i MM. clandestini (essi consideravano nulli anche i MM. contratti senza il consenso dei genitori o senza pubblicità) offrendo a quanti si erano sposati clandestinamente la possibilità di abbandonare la moglie, e concedevano alla comunità (cioè allo Stato) il potere sul M. Dopo ardue dispute, il concilio dichiarò alcuni punti dogmatici e altri disciplinari: sacramentalità del M., potere esclusivo della Chiesa sul M., prestanza della verginità, essenza del M. ravvisata nel consenso, validità dei MM. clandestini *contratti precedentemente*, esclusione per il futuro di tali unioni (che portavano con sè gravi pericoli di unioni concubinarie, magari benedette dal sacerdote), imposizione delle pubblicazioni, prescrizione della celebrazione non solo rituale ma anche giuridica alla presenza del parroco proprio sotto pena di nullità (decreto *Tametsi*). Cf. S. Cassisa, *Il M. clandestino al conc. di Trento*, Roma 1949.

Il decreto incontrò molte difficoltà. Alcune regioni non lo volevano accettare; in altre predominavano i protestanti. Perciò il concilio dispose che il decreto non avesse vigore se non nei luoghi dove fosse stato promulgato o ottenesse vigore per legittima consuetudine. Qua e là quindi, specialmente nei paesi germanici, in Ungheria, in Olanda, continuarono i disordini precedenti (cf. B. Oietti, *Synopsis rerum moralium*, Roma 1909³, alla voce « Clandestinitas » i luoghi dove il decreto tridentino non aveva valore). Pio X prima per la Germania (*Provida* 18 gennaio 1906), poi per l'Ungheria (27 febbraio 1909) sanò i MM. clandestini di quelle regioni. Il decreto *Ne temere* (2 agosto 1907, con effetto dal 19 aprile 1908) introdusse per tutti i cattolici del mondo sostanzialmente la forma fissata poi dal CJC, sostituendo, come competente, al parroco proprio (o del domicilio) degli sposi, il parroco del luogo ove avviene la celebrazione.

i) Si muta allora anche il concetto di *M. misto*. Oggi M. misto si dice quello contratto da un cattolico o convertito alla Chiesa cattolica (anche se poi defezionò) con persona acattolica (eretica o scismatica dall'infanzia, o non battezzata), mentre, prima del decreto *Ne temere*, M. misto si diceva quello contratto da cattolici con persone *attualmente* acattoliche, anche se prima o dopo il 7° anno queste fossero state cattoliche e avessero poi defezionato. I MM. di questi acattolici erano per sè sottoposti alla forma tridentina, restando nulli per mancanza di forma; ma Benedetto XIV (4 novembre 1741) dichiarò per l'Olanda che erano esenti dalla forma tridentina.

In seguito la dichiarazione fu estesa al Basso Reno, alla Polonia, alla Boemia, all'Ungheria, all'Irlanda, al Canadà, agli Stati Uniti. Poichè nessun eretico si presenterà al sacerdote cattolico, la forma canonica non è obbligatoria per essi quando contraggono fra sè o con infedeli; perciò si può dire che la clandestinità continua nei loro riguardi.

W. Onclin, *De regimine matrimonii fidelem inter et infidelem*, in *Ephem theol. Lov.* 10 (1933) 47-62. — L. Campana, *Die Ehe zw. Christen u. Ungläubigen in der rechtshistor. Entwicklung u. im geltenden Kirchenrecht*, Roma 1948. — J. Schenk, *The matrimonial impediment of mixed religion and disparity of cult*, Washington 1929, tesi di laurea. — Br. Wüstembero, *Das Dekret Pius VII « Etsi fraternitatis »* (8-X-1803) sui MM. misti, in *Münchener theol. Zeitschr.* 2 (1951) 288-305. — A. M. Petrů, *De impedimento disparitatis cultus in jure orientali antiquo. Tractatus historico-canonicus*, Roma 1953. — H. Bonzelet, *Mixed marriage and prenuptial instructions*, Milwakee 1951. — V. C. Allred, *The legal status of the antenuptial promise before mixed marriage*, in *Jurist* 11 (1952) 1-43. — v. anche J. F. Doherty, *Moral problems of interracial marriage* Washington 1950. — W. Kübner, *Die Zustandigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen*, Roma 1951.

l) Con quanto si è esposto circa la forma della celebrazione, è connesso il concetto di *M. presunto*. Non essendo necessaria, per la validità del M., alcuna forma, il diritto, con presunzione *iuris et de iure* (che non ammette prova contraria) riteneva legate da vero M. due persone che si trovassero in date circostanze, anche mancando l'emissione del consenso delle parti. Il caso tipico più ordinario era quello accennato di due fidanzati che avessero rapporti intimi: il fatto creava il vincolo coniugale, anche se le parti avevano espressa volontà contraria ritrattando il consenso (de futuro) dato nel fidanzamento; naturalmente, la validità era soltanto per il foro esterno, non già per il foro interno quando fosse stato ritrattato il consenso. Nasceva così un conflitto fra foro interno ed esterno. Poteva verificarsi il caso di un secondo vincolo, che fosse valevole per il foro interno, e che il giudice rifiutasse di riconoscere obbligando la parte a trattare come coniuge la persona con cui v'era stato M. presunto. Tale istituto cominciò a sparire col Tridentino nei paesi dove vigeva il decreto *Tametsi*, e totalmente con Leone XIII (15 febbraio 1892).

Oggi il CJC ammette il M. presunto in caso di morte di uno dei coniugi o di entrambi, prima che ne sia impugnata la validità; anche questa presunzione (can 1972) non è tanto assoluta da escludere che si sollevi la causa di nullità. La legislazione civile italiana (Cod. civ. art. 117-125) ammette il M. presunto in alcuni casi di nullità con la scomparsa della causa e con il fatto della coabitazione.

Ben diverse sono alcune *presunzioni* poste dal CJC. Il can 1014 sancisce che il M. *gaudet favore iuris*: la Chiesa, in difesa dell'indissolubilità, stabilisce come principio che, supposta la celebrazione del M., esso deve considerarsi, sia in foro esterno sia in foro interno, valido fino a quando si provi con certezza la sua nullità. Questa presunzione vale anche per il M. putativo e per il M. degli acattolici. Inoltre il can 1070 § 2 pone lo stesso principio in caso che nasca dubbio circa la validità o esistenza del battesimo. Il can 1082 § 2 pone la presunzione che dopo la pubertà tutti conoscano sufficientemente quanto si richiede per dare un consenso che sia *matrimoniale*. Il can 1086 contro la simulazione dispone che nell'emissione del consenso l'atto interno si ritenga sempre conforme alle parole e ai segni usati. Il can 1093 pone una presunzione che è fondamento della sanazione in radice: anche nel M. invalido a motivo di qualche impedimento, il consenso, espresso una volta, dura fino a quando non si provi che esso fu revocato.

m) Supposta, nel diritto vigente, la celebrazione in forma canonica, se il M. contratto per un im-

pedimento o altro difetto (simulazione, violenza, errore, ecc.) è per sè nullo, si ha il ***M. putativo*** per la parte, o per entrambi le parti, in buona fede; ***M. attentato*** per la parte che conosce l'impedimento o il difetto. Per sè, il M. civile non si può considerare M. attentato in senso canonico; tuttavia nel CJC il termine è applicato al M. civile (can. 2356, 2388). Il Cod. civ ital. (art. 128) si interessa del M. putativo con sfumature diverse. Entrambi i diritti tuttavia riconoscono legittimi i figli nati o concepiti o riconosciuti durante il M. putativo. Cf. A. Bertola, *Buona fede nel M. putativo e relazione fra gli ordinamenti canonico e civ.*, in *Giurisprud. ital.* 103 (1951–IV) 1-16. — Pio Fedele, *L'essenza della buona fede nella dottrina canonistica del M. putativo*, Milano 1939, con inesattezze.

n) Basti qui un rapido cenno sugli antichi ***MM. di disparaggio*** e sul ***M. morganatico***. Il carattere nobiliare delle concessioni feudali, in vista del diritto successorio del tempo, portava alla proibizione del M. tra un feudatario ed una plebea. Grazie alla tenace influenza della Chiesa, si finì per riconoscere come validi i così detti MM. *di disparaggio* (stretti cioè fra persone di diverse condizioni sociali); tuttavia tali nozze non avevano effetto di fronte al diritto patrimoniale, ed i figli che nascevano venivano esclusi dalla successione nel fondo del genitore nobile (che per lo più era il padre), potendo avere dei beni burghensatici del padre solo quella parte che era stata assegnata nella stipulazione del contratto matrimoniale. Il mutarsi delle costituzioni abolì tutte queste restrizioni alla libertà di nozze. Una specie di M. di disparaggio si conservò nel *M. m.*: antica istituzione germanica, per la quale un principe od un magnate, legandosi in nozze con una donna di grado inferiore o, nel caso del principe, non di stirpe reale, le dà nell'atto della cerimonia nuziale la mano sinistra invece della destra, e stipula nel contratto che la moglie rimarrà nel suo grado d'origine; anche i figli nati da lei hanno il grado della madre, non possono portare il nome nè l'arme della famiglia; in società e soprattutto per ciò che riguarda la eredità sono considerati bastardi. Analogo è il M. di una sovrana che sposi un uomo di grado differente.

I MM. mm. non sono ora permessi che ai membri delle famiglie reali. La Chiesa li riconosce pienamente validi. Trovano, come i MM. di disparaggio, la giustificazione nell'importanza sociale delle nozze dei sovrani e nei doveri che hanno questi verso la loro stessa autorità e verso i popoli che reggono (bonchè non siano che un avanzo del regime feudale).

L'etimologia della parola *morganatico* è assai dubbia. Alcuni la trovano nel *morgengap* longobardo, che significa *dono mattutino*, ravvisando nel M. m. un dono fatto da uno dei coniugi all'altro di condizione inferiore.

C) Dopo la celebrazione. Il M. celebrato legittimamente crea *effetti specifici*:

a) il *vincolo coniugale* uno e indissolubile (can 1110) che si scioglie solo con la morte di uno dei coniugi, con la dispensa papale nei casi previsti, o col privilegio paolino;

b) l'obbligo della *coabitazione* e della *fedeltà* dei coniugi. Per motivi gravi (bene comune, necessità economiche familiari, malattia...), il marito può assentarsi dalla famiglia (se non può condurla seco). Per breve assenza non si richiede il consenso della moglie. Questa non può assentarsi neanche per breve tempo senza il consenso del marito, eccettuato il caso di grave male imminente. La *scelta del domicilio* spetta al marito; la moglie può chiedere la mutazione del domicilio per gravi danni corporali o spirituali che incombano a sè o alla prole. Di mutuo consenso, se non nascano pericoli morali, i coniugi possono osservare la continenza (sciogliere la *communio tori*). v. Moglie e Marito;

c) nel marito la *potestà maritale e paterna*:

d) nella moglie la partecipazione della *condizione civile* del marito, il dovere di obbedire, il diritto di essere protetta e mantenuta conformemente alla propria condizione. Patti speciali e la legge civile determinano i rapporti economici fra i coniugi;

e) *diritto di ambedue i coniugi agli atti coniugali* (v. sotto);

f) *legittimazione della prole* eventualmente avuta prima delle nozze, purchè o al momento della concezione o durante la gravidanza o al momento del parto fra i due potesse contrarsi valido M. (v. Legittimazione; Maternità; Paternità). — J. Piekoszewski, *La légitimation des enfants naturels simples par le mariage subséquent*, Paris 1952. — P. Ciprotti, *De prole legitima vel illegitima in jure can. vigenti*, Roma 1939. — A. Weitnauer, *Die Legitimation der ausserehelichen Kindes im römischen Recht u. in den Germanenrecht des Mittelalt.*, Basel 1940;

g) dovere dell'*educazione* (*fisica*, *morale*, *religiosa*, *civile*) *della prole* (v. Figli; Famiglia), parte essenziale del fine primario del M. Patti contrari all'educazione cattolica o il solo fatto di dare ad educare i figli a persone o istituzioni acattoliche costituiscono delitti puniti con scomunica (can 2319);

h) *aumento della grazia* santificante e infusione della *grazia sacramentale* quando il M. è sacramento (fra due parti battezzate).

D) Convalidazione del M. Può avvenire che un M. celebrato in forma canonica sia e risulti invalido per qualche impedimento, per vizio di consenso, per mancanza di forma. Levando l'ostacolo non sempre il M. diviene valido. Vi sono due modi di convalidarlo.

a) *Convalidazione semplice*. — *1*) Se il difetto nasce da simulazione o vizio di *consenso*, è necessario e basta che la parte, che non aveva dato il consenso, lo rinnovi: internamente, se la simulazione fu solo interna; privatamente ma esternamente in modo provabile, se il difetto di consenso fu esterno ed occulto; nella forma canonica, se il difetto fu pubblico, cioè provabile in foro esterno. Si esige sempre che l'altra parte continui nel suo consenso. — *2*) Se il difetto nasce da *impedimento* si richiede che questo sia o cessato per sè (come l'età) o sia dispensato, inoltre che sia rinnovato il consenso (nella forma prescritta in caso di impedimento pubblico; privatamente fra i due coniugi, se l'impedimento è occulto e noto ad entrambi; privatamente e dalla parte consapevole, se è noto ad una sola parte; se ignoto ad entrambi le parti, la via ordinaria è la sanazione in radice). — *3*) Se il difetto nasce da *mancanza di forma*, questa dovrà ripetersi, sia pure ridotta (parroco, testi, parti, fuori chiesa e senza cerimonie); se una parte si rifiuta o si teme che rifiuti, si ricorre alla sanazione in radice o alla dispensa dalla forma.

b) Se per motivi gravi non si può convalidare il M. in forma giuridica (opposizione d'una parte, impedimento ignoto, pericolo di manifestare la nullità a una parte o ad entrambi), si ricorre alla *sanazione in radice*, concessa dalla S. Sede (generalmente dalla S. Penitenzieria). Questa comporta la dispensa da eventuali impedimenti, la dispensa dalla forma, e, per finzione giuridica, la retroattività circa gli effetti canonici, considerandosi il M. come valido fin dall'inizio; perciò si dispensa dalla rinnovazione del consenso. Si suppone: 1) che la nullità nasca da impedimento o difetto (generalmente di forma, come un M. soltanto civile) dispensabile; 2) che continui nelle parti il consenso matrimoniale, valido per diritto naturale. Non può quindi sanarsi un M. contratto vivente il vero coniuge, alla morte di questo, se fra i due sia stato celebrato il M. civile. Che una parte rifiuti di rinnovare il consenso, non implica che essa ritiri il consenso matrimoniale, che si presume perdurare se non risulta positivamente ritirato (per es., con la richiesta di divorzio). La sanazione in radice di solito è concessa per il foro interno; ma alcune volte tocca il foro esterno (*valitura etiam pro foro externo*). Cf. J. Rybczyck, *Les origines de la conception de la « sanatio in radice » dans la conception canonique*, in *Angelicum* 29 (1952) 154-61. — J. Bernhard, *La « sanatio in radice » et la légitimation des enfants dans la doctrine canon. moderne* dopo il conc. di Trento fino al CJC, in *Rev. de droit can.* 2 (1952) 30-56: la legittimazione della prole (piena e retroattiva) è effetto e insieme causa sufficiente della « san. in rad. ». — D. Lazzarato, *La sanatoria in radice. Sua essenza ed efficacia*, Roma 1948.

E) *Separazione*. Il vincolo matrimoniale si scioglie solo con la morte, con il privilegio paolino o con la dispensa dal M. soltanto rato. Per cause gravi si dà la *separazione imperfetta* o scioglimento della coabitazione coniugale. Questa può avvenire: a) *per iniziativa della parte innocente* in caso di adulterio dell'altra parte. L'adulterio deve essere consumato, certo, non condonato neanche tacitamente, non causato dalla parte che si dice innocente (es., rifiutando il debito irragionevolmente), non reciproco; b) *di mutuo consenso* per breve tempo e per motivi proporzionati, escluso il pericolo di incontinenza; con la dispensa della S. Sede quando uno voglia entrare in religione o salire agli Ordini sacri (la S. Sede pone restrizioni opportune per evitare che nascano scandali); c) *per via giudiziale*, per cause gravi proporzionate (defezione di un coniuge dalla fede, infrazione delle cauzioni, male imminente alla fede e all'educazione cattolica della prole, pretese di vita disonesta, pericolo grave della vita...). Tranne quando intervengano motivi religiosi, in regime concordatario le cause di separazione sono demandate ai tribunali civili. Il Cod. civ. (art. 150-157) enumera le cause in cui si dà luogo alla separazione.

E. A. Forbes, *The canonical separation of consorts. An hist. synopsis a. canonical commentary of cann 1128-32*, Ottawa 1948. — P. Rasi, *La « separatio tori »* e le norme del conc. di Trento, in *Riv. di storia del diritto ital.* 21 (1948) 231-59. — U. Azzolina, *La separazione personale dei coniugi*, Torino 1951². — J. P. King, *The canonical procedure in separation cases. A historical synopsis and a commentary*, Washington 1952 (tesi di laurea). — E. Kuyper, *De separatione tori, mensae et habitationis ratione adulterii juxta CJC*, Bois-le-duc 1951. — E. Mazzacane, *La separazione personale dei coniugi in pendenza dei procedimenti canonici di nullità e di dispensa*, Napoli 1954. — G. Le Bras-M. Angel, *Divorce et séparation de corps dans le monde contemporain*, Paris 1952 ss.

F) *Cause di nullità*. S'è detto come un M. invalido (nullo) può essere regolarizzato col togliere la causa della nullità (convalidazione semplice, sanazione in radice). Ciò non sempre è possibile. Allora il promotore di giustizia, dietro denunzia di chi ha diritto, o i coniugi *accuseranno* il M., cioè chiederanno che giudizialmente se ne dichiari la nullità (cf. can. 1960-1992; decr. della S. Congr. dei Sacr. 7 maggio 1923, e istruz. 27 marzo 1929 per le cause riguardanti la dispensa sul M. soltanto rato; istruz. 23 dicembre 1929 sulla competenza del giudice in queste cause; Pio XI 8 dic. 1938 circa il riordinamento dei tribunali eccl. in Italia; S. Ufficio 11 giugno 1942 circa le cause di impotenza e inconsumazione; S. Congr. dei Sacr. 15 agosto 1936 norme da osservarsi nel trattare le cause di nullità; 13 maggio 1946 norme per i tribunali eccl. in Italia; varie risposte della Commiss. interpr. del CJC). Chi ha pratica di simili cause deve riconoscere la gravità e accuratezza con cui esse vengono trattate. Non si dà luogo ad effetto favorevole alla nullità, se questa non viene affermata da almeno due sentenze conformi, esigendosi inoltre il tribunale collegiale di tre giudici con l'intervento del *difensore del vincolo* in ogni stadio del processo, ed eventualmente di *uno o più periti*.

K. L. Reckers, *De favore quo matrimonium gaudet in jure can.*, in *Dir. eccles.* 6 (1950) 374-425, 510-54, 7 (1951) 297-318, 8 (1952) 140-73; estratto, Roma 1951. — E. Tesson, *L'Eglise et la rupture du lien conjugal*, Paris 1953. — G. Miles-J. Delzant, *Est-il vrai que l'Eglise annule les mariages?*, Avignon 1952. — V. Bartoccetti, « *Ne cui sua culpa prosit* ». *De ratione procedendi in causis matrimonialibus coniugum culpabilium*, Roma 1938, estratto da *Apollinaris* 1938. — E. Albertario, *De promotore justitiae eiusque munere in causis nullitatis matrimonii*, Roma 1947. — G. Antonietti, *Le cause di separazione dei coniugi in Italia*, Lodi 1939. — C. Badii, *Il procedimento matrimoniale davanti ai tribunali diocesani secondo l'istr. della S. C. dei Sacr. 15 agosto 1936*, Roma 1937. — I. Benedetti, *Ordo judicialis processus can. super nullitate matrimonii*, Torino 1938². — C. Bernardini, *Leges vigentes apud S. R. Rotae tribunal*, Roma 1947². — Doheny, *Canonical procedure in matrimonial cases*, Milwauke 1938. — Id., *Practical manual for marriage cases*, New-Jork-Milwauke 1938. — J. Haring, *Der kirchliche Eheprozess*, Graz 1938. — S. Indelicato, *De foro competenti in causis matrimonialibus*, Roma 1938. — J. Morr, N. Markar-Markaroff, *Die Verwaltung des hl. Ehesakramentes*, Wien 1946. — R. Naz, *La procédure des actions en nullité de mariage*, Paris. — W. T. Nelson, *Divorce and annulment*, 3 voll., Chicago 1945². — G. Torre, *Instructio servanda a tribunalibus diocesanis in pertractandis causis de nullitate matrimonii* (S. Congr. Discipl. Sacr. 15 ag. 1936), Napoli 1937. — Id., *Processus matrimonialis*, Napoli 1947. — S. Vitale, *De iure accusandi matrimonium*, Roma 1937. — F. Wanenmacher, *Canonical evidence in marriage cases*, Philadelphia 1935. — E. Montero y Gutierrez, *El M. y las causas matrim.*,

Madrid 1950. — H. Alonso, *La acusación y denuncia de nulidad matrimonial*, Toledo 1951. — P. A. d'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel dir. matrim. can.*, Firenze 1952, nuova ediz. interamente rinnovata. — P. Fedele, *Analisi di recenti sentenze eccles. in tema di nullità di M.*, in *Ephem. juris can.* 9 (1953) 347 ss.

c) Fino dagli inizi della Chiesa eretici e rigoristi si opposero alle **seconde nozze**, appellandosi fra l'altro alla significazione mistica del M. Anche alcuni Padri espressero giudizi severi in merito. Ma in generale fu sempre riconosciuta la liceità delle seconde nozze. Il CJC, pur riconoscendo che la casta vedovanza è più onorevole, ritiene lecite e valide le seconde, le terze... nozze (can. 1142).

Prima di procedere a seconde nozze deve constare con certezza che il M. precedente è sciolto per morte, per dichiarazione di nullità... (v. sopra). La *prova di stato libero* sempre necessaria per contrarre M., è circondata da maggiori precauzioni nel caso di chi fu già legato da vincolo coniugale. Essa si ottiene: *a*) con documenti autentici, quali sono: la sentenza giudiziale (doppia conforme nel caso di M. dichiarato nullo per difetto di consenso o di forma o per impedimento; in alcuni impedimenti — disparità di culto, Ordine sacro, voto solenne, legame, consanguineità, affinità e cognazione spirituale — pur facendosi un vero processo [cf. S. Congr. del Conc. 6 dicembre 1943: AAS 1944, p. 94], non si esige doppia sentenza, il rescritto di dispensa da M. soltanto rato, il documento eccl. o civile ufficiale di morte; *b*) in caso che manchi il documento di morte, questa viene provata per altre vie. Non basta che il coniuge sia assente, che non abbia date notizie di sè da molti anni, che le ricerche delle pubbliche autorità (consolati, ambasciate, Croce rossa...) siano state infruttuose.... Basta invece la deposizione giurata di almeno due testi oculari, degni di fede, concordi, i quali assicurino di aver conosciuto il defunto e indichino precise circostanze di luogo, tempo, malattia, morte. Quando si tratta di compagni di viaggio, di lavoro, di prigionia, di combattimento... del defunto, può bastare la deposizione di un solo teste, allorchè al valore intrinseco della sua deposizione si aggiungano altri indizi concordanti. Spetta al vescovo, in casi eccezionalissimi, decidere se basti la deposizione di testimoni auricolari; *c*) la dichiarazione di morte presunta è ammessa con molta facilità in foro civile (cf. Cod. civ. ital. art. 58-68). Se da almeno dieci anni il ricercato non abbia dato notizie di sè e nessuno abbia risposto alle ricerche fatte con inserzione sulla stampa locale; se il ricercato siasi trovato presente in zone di operazioni belliche e non abbia date notizie di sè per almeno due anni dall'entrata in vigore del trattato di pace o per tre anni dalla fine dell'anno in cui cessarono le operazioni belliche; se fu fatto prigioniero o internato; se sia stato coinvolto in qualche infortunio, il giudice può dichiarare la morte presunta. In foro canonico tale genere di prova è ammessa con la massima cautela e quando sia suffragata da altre circostanze che creino la morale certezza di morte; quindi, il documento di morte presunta emesso dall'autorità civile non ha, per sè solo, valore canonico. Giudice in materia è il vescovo; ma la S. Sede si pronunziò diversamente, per es., circa i soldati caduti ad Adua nel 1895, i soldati delle guerre mondiali 1914–18 e 1939–45 sul fronte russo. Importante è l'istruz. del S. Ufficio del 1868.

H) Il diritto concordatario italiano non appianò tutte le divergenze esistenti in materia di M. fra i due poteri.

a) Lo Stato, oltre il M. concordatario, ammette la possibilità, anzi rivendica a sè il diritto di porre un M. soltanto civile, che, in coscienza e secondo la Chiesa, è semplice concubinato.

b) Lo Stato impose alcune riserve alle richieste ecclesiastiche; altre ne creò unilateralmente (come il divieto di M. di Italiani con persone di razza non ariana). In alcuni casi le riserve sono superabili (per es. i MM. dei minorenni, di vedove, di diplomatici o di militari di carriera: il parroco ricorra al vescovo). Impossibilità di accordo permane tra Chiesa e Stato in caso di precedente M. civile con terza persona, e in caso di M. di persona interdetta civilmente (l'interdizione dichiarata civilmente non colpisce solo i dementi, ma anche persone che hanno sufficiente capacità di dare consenso matrimoniale valido, e perciò, in coscienza, questa limitazione civile del diritto al M. lede il diritto naturale della persona).

F. S. Azzariti, G. Martinez, G. Azzariti, *Diritto civ. ital., secondo il nuovo cod.*, I (Napoli 1940). — L. Barassi, *La famiglia legittima nel nuovo Cod. civ. ital.*, Milano 1940. — Arduino. da Bergamo, *Efficacia civ. in Italia delle sentenze eccl. matrimoniali pronunziate all'estero*, Milano 1953. — F. Degni, *Il diritto di famiglia nel nuovo Cod. civ. ital.*, Padova 1943. — V. del Giudice, *Cod. delle leggi eccl.*, Milano 1952. — Id., *Il M. nel diritto can. e nel diritto concordatario ital.*, Milano 1946. — M. Ghiron, *Il M. can. degli Italiani all'estero*, Roma 1941. — R. Jacuzio, *Commento alla nuova legislazione in materia eccl.*, Torino 1932. — C. Magni, *Gli effetti civili del M. can.*, Milano 1947. — G. Rebuttati, *M.* (dal *Nuovo digesto ital.*), Torino 1939. — L. Spinelli, *La trascrizione del M. canonico*, Roma 1950. — G. Stocchiero, *Il M. in Italia dopo il Concordato*, Vicenza 1947[5]. - A. Vincenti, *La giurisprudenza eccl. e laica in materia matrimoniale*, Firenze 1951.

e) Per convenzioni internazionali è possibile sciogliere all'estero il M. per via di divorzio, con effetto in Italia per sentenza di delibazione (v. sopra).

d) In alcuni casi il diritto civile ammette il M. presunto, quando in diritto canonico si esige il rinnovamento di consenso.

I) I riti **orientali cattolici** presentano varietà di disciplina, pur convenendo nelle linee generali coi principii della disciplina latina pretridentina. Il Tridentino, pur non toccando per la disciplina le Chiese orientali, ebbe su di esse salutare influsso: sinodi orientali, ispirati al rito latino (Ungheria, Polonia, Rutenia, ecc.) emanarono norme simili alle tridentine su più di un punto. Di particolare rilievo è il fatto che, con alcune restrizioni, ai coniugati non è vietato l'accesso agli Ordini sacri, contrariamente a quanto prevede il rito latino. Pio XII col motu proprio *Crebrae allatae sunt* del 12 marzo 1949 disciplinò per gli Orientali cattolici la complessa materia riducendola nelle linee generali uniforme per i vari riti e accostandola alla disciplina latina.

S. Buckmann, *Das Sakrament der Ehe u. der Segen der Kirche f. Familie u Haus im Byzant. Ritus*, Paderborn 1940. — C. Pujol, *El actual derecho oriental sobre el M. comparado con el de-*

recho precedente, in *Rev. españ. de der. can.* 4 (1949) 523-51. — S. Alonso, *La discipl. del sacram. del M. para la Iglesia orient.*, in *Ciencia tomista* 77 (1950) 563-75. — A. Scheuermann, *Das Eherecht der orient. Kirche*, in *Theol. Quartalschrift* 1950, p. 407-31; 1951, p. 61-76. — F. Galtier, *Il M., disciplina orientale e discipl. occid. La riforma del 2 maggio 1949*, Beyrut 1950; tesio franc., ivi 1950. — D. G. Oesterle, *De consensu matrimoniali in jure pro Ecclesia orient.*, in *Il dir. eccles.* 61 (1950) 793-809. — A. M., *La doctrine du mariage chez les chrétiens non-catholiques*, in *Ami du clergé* 61 (1951) 225-30

G. Payen, *De M. in missionibus... tractatus practicus et casus*, Shangai 1929. 2 voll. — G. Vromant, *Jus missionariorum: de M.*, Paris-Brux 1952, 3ª ed. a cura di L. Bongaerts.

Bibl. generale del paragr. V. — Decretisti, decretalisti, commentatori dei cann. citati. *Consultationes juris can.* (da *Apollinaris*), 1 (Roma 1934) 134-148, 252-265; 11 (1939) 76-178, 283-329 — V. Bartoccetti, *Circa jus matrimoniale*, in *Rev. de droit can.* 3 (1953) 259-77: desiderabili modifiche dell'attuale legislazione canonica del M. — A. Bertola, *Il M. religioso. Dir. matrimoniale can.*, Torino 1946². — A. Boggiano Pico, *Il M. nel dir. can.*, Torino 1931. — F. Cappello, *De M.*, Torino 1950⁶. — J. Carrière, *De M.*, 2 voll., Parigi 1937. — J. Chelodi-P. Ciprotti, *Jus matrimoniale*, Vicenza 1947⁵ — M. da Coronata, *De M.*, Torino 1948². — J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*, Paris 1934. — De Becker, *De M.*, Lovanio 1931. — A. de Smet, *De sponsalibus et M.*, Bruges 1927⁴. — A. Esmein-R. Génestal, *Le mariage en droit canonique*, Paris I (1929), II (1935). — P. Fourneret, *Le mariage chrétien*, Paris 1925. — P. Gasparri, *De M.*, 2 voll., Roma 1932³. — M. Gimenez Fernandez, *La institución matrimonial según el derecho de la Iglesia cat.*, Madrid 1947, con ampie notizie sulla evoluzione del diritto matrim. e sulle opinioni eterodosse. — A. Gougnard, *De M.*, Malines 1937. — H. Hanstein, *Kanonische Eherecht. Eine Grundriss für Studierende u. Seelsorgen*, Paderborn 1949. — V. Heylen, *Tractatus de M.*, Malines 1945⁵. — N. Hilling, *Das Eherecht des CJC*, Freiburg i. B. 1922. — A. C. Jemolo, *Il M. nel dir. can.*, Milano 1941. — A. Knecht, *Hand buch des katholischen Eherechts*, Freiburg i. B. 1928. — J. Linneborn, *Grundriss des Eherechts*, Paderborn 1933⁵. — M. Lübbe, *Die kirchliche Eheschliessung*, Berlin 1939. — H. Müssener, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis*, Düsseldorf 1951³. — G. Oesterle, *Consultationes de iure matrimoniali*, Roma 1942. — E. F. Regatillo, *Jus sacramentorum*, II (Santander 1946). — I. Schaefer, *Das Eherecht nach dem CJC*, Münster i. W 1924⁵. — F. Schönsteiner, *Grundriss des kirchenliche Eherechts*, Wien 1937. — F. Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts*, voll. 2, Breslau 1933. — T. M. Vlaming, *Praelectiones juris matrimonialis*, 2 voll., Bussum 1950⁴. — H. Volk, *Das Sakrament der Ehe*, Münster i. W. 1952. — F. X. Wernz-P. Vidal-P Aguire, *Jus canonicum*. V, *Jus matrimoniale*, Roma 1946.

VI. — Il M. nella teologia morale. Oltre quanto è detto nei capitoli precedenti, la morale considera: l'uso e l'abuso del M., il M. civile, il divorzio.

A) L'uso del M. deve considerarsi *officium naturae* per realizzare i tre fini del M., quindi in sè lecito, onesto e doveroso; già S. Paolo lo presentava come *debitum*. La Chiesa ne difese la liceità, difendendo la onestà dello stesso M.

a) È *onesto* a condizione che rispetti la natura delle cose e, in particolare, che sia diretto alla procreazione, o, almeno, non escluda positivamente la procreazione, e a fini onesti (come: fomentare il mutuo amore, ristabilire la pace, evitare il pericolo d'incontinenza per sè o per il coniuge) Lecito può essere l'uso del M. anche quando si è certi che non seguirà la procreazione (come negli sterili, nei vecchi, negli affetti *impotentia generandi*). Secondo alcuni autori è lecita, qualora sia possibile, la *penetratio vaginae*, anche all'uomo che abbia subita, dopo la celebrazione del M., la vasectomia o abbia avuti asportati i testicoli. È lecito pure quando si prevede che il feto verrà alla luce prima del tempo o morto. Se e quando sia lecita la fecondazione artificiale, v. Inseminazione.

Connessi con l'atto coniugale e quindi leciti sono pure tutti gli atti incompleti (sguardi, baci, abbracci, toccamenti) in relazione o in unione con lo stesso atto; indipendentemente dall'atto, sono lecite queste azioni quando siano poste per giusta causa e senza pericolo di polluzione: per grave causa, sono lecite anche con questo pericolo, a condizione che non sia dato il consenso alla polluzione sopravveniente. Escluso il pericolo di polluzione, sono leciti i desiderî del proprio coniuge e la compiacenza morosa.

b) L'uso del M. diviene *illecito*, più o meno gravemente: — 1) se per la posizione o il modo (es., «copula dimidiata»), pur non peccandosi d'onanismo, senza ragione si rendia difficile la concezione; — 2) se l'atto porti grave danno alla salute di un coniuge; se v'è pericolo immediato di morte, la colpa è grave; se il pericolo è remoto, una causa proporzionata giustifica l'atto (ad es. per evitare infedeltà, incontinenza, discordie domestiche); lo stesso si dica in caso di malattie contagiose non mortali, come malattie veneree, purchè sia avvertito il coniuge sano. È da sconsigliarsi l'uso del M. durante le mestruazioni e (sub gravi) nelle prime settimane dopo il parto; invece, durante la gestazione non c'è proibizione morale, quando non vi sia pericolo di aborto; — 3) se v'è pericolo di scandalo (ad es., in luoghi dove possa sopravvenire una terza persona); — 4) in caso di dubbio fondato circa la validità del M. per la parte che dubita (non potendosi appurare il dubbio, il M. si considera valido); — 5) per chi emise il voto di castità, se l'altra parte non chieda o non irriti il voto. Consigliabile è l'astinenza nei tempi penitenziali e, per chi si comunica di rado, nella notte precedente la Comunione (non perchè l'atto sia per se stesso disonesto, ma perchè facilmente è accompagnato da intemperanze e per spirito di mortificazione).

c) Dal M. nasce il *dovere mutuo grave* di prestarsi all'altro coniuge che lo chieda seriamente, specialmente in caso di forte tentazione, di pericolo d'incontinenza. La richiesta può essere tacita, e anche virtuale se la parte per temperamento o carattere è aliena dal chiedere, ma le circostanze dimostrino il suo desiderio o la morale necessità. Le circostanze oggettive e soggettive possono scusare da peccato il rifiuto: per es., se il richiedente non insiste, se la dilazione è di breve tempo, se il rifiuto è raro, se si tratta di donne gravate da numerosa prole o attempate che si rifiutino credendo di non peccare gravemente se non in pericolo diincontinenza.

Il coniuge non è tenuto al dovere, se l'altro commise adulterio certo e consumato, eccettuati i casi di violenza o di condono già concesso; se la parte che richiede trascuri notevolmente i doveri fami-

liari (sciupando, non lavorando...) con cattiva volontà colpevole; se le richieste sono esagerate, tali da causare turbamenti psichici o fisiologici; se vi è un grave pericolo per la vita o la salute (malattie infettive, disturbi cardiaci..., non però i dolori e disturbi connessi con la gestazione, il parto, l'educazione dei figli); se il richiedente manchi dell'uso abituale (demente) o attuale (es., ubriaco) di ragione. Circa il modo di comportarsi con il coniuge che abusi, cf. sotto.

B) *Abuso del M.* Sono già abusi la procurazione d'aborto, l'adulterio, gli atti che rendono illecito l'uso, il rifiuto irragionevole del debito... Più propriamente si dicono abusi del M.:

a) la Sodomia imperfetta (v.): « concubitus mariti cum uxore in vase praepostero, cum vel sine seminatione in ipso ». È peccato grave contro natura. La cooperazione della donna, se *positiva*, non è mai lecita; la cooperazione *negativa* (restare passiva, dissentendo internamente) è permessa solo in pericolo di mali gravissimi. Non si ha questo abuso, se iniziando il marito l'atto in modo sodomitico, lo compia poi come è voluto da natura;

b) l'Onanismo (v.): adozione di strumento atto a impedire l'afflusso del seme nella vagina, o di mezzi chimici, meccanici destinati a impedire la fecondazione; oppure interruzione dell'atto prima dell'eiaculazione in modo che questa avvenga « extra vaginam ». Nel secondo caso l'azione è inizialmente retta ma termina contro natura; nel primo caso fino dall'inizio l'azione è viziata. Quando l'azione è inizialmente viziata da parte di un coniuge, la cooperazione cosciente dell'altro coniuge è lecita solo se concorrano motivi gravissimi bastevoli a giustificare la cooperazione materiale, fermo restando l'obbligo del coniuge innocente di esortare il colpevole al retto uso del M. Quando l'azione è inizialmente retta, è lecita la cooperazione materiale della parte innocente quando vi siano motivi proporzionati (impedire mali maggiori, peccati solitari, gravi liti...). v. i principii della Cooperazione materiale. È lecito alla parte innocente godere dell'eventuale piacere sensibile e sensuale, senza approvare, beninteso, il peccato del coniuge. Il ricordato dovere di carità che ha la parte innocente di esortare con prudenza la comparte a non peccare, cessa quando vi siano motivi adeguati, ad es. il pericolo di risse e discordie fra i coniugi. Si dà anche il caso di cooperazione necessaria (cioè obbligo grave di accondiscendere alla richiesta, pur prevedendo che l'altra parte abuserà) quando si debba allontanare il coniuge dal pericolo di stringere relazioni illecite, evitare scandali e altri gravi guai.

Il confessore prudentemente interroghi il penitente, che in buona o in cattiva fede non se ne accusa, se ha dubbio fondato che egli abusi del M., e lo istruisca in materia. Constatando in lui la volontà di continuare nell'abuso, negherà l'assoluzione, tenuto conto dei casi in cui si dà cooperazione necessaria, occasione più o meno prossima necessaria, buona fede, e valutando equamente i motivi attenuanti, se non scusanti, dell'abuso (stato di salute della moglie, prole numerosa, difficoltà d'alloggio e di vita...). Nè dimentichi che si deve tener conto non solo delle mancanze, ma anche delle non mancanze, prima di giudicare il penitente come Occasionario (v.) o Recidivo (v.).

Trascurando l'interrogazione, il confessore viene meno al dovere grave di provvedere all'integrità della confessione (quando non vi provveda sufficientemente il penitente). Trascura inoltre precise, ripetute disposizioni ecclesiastiche (risposte del *S. Ufficio* 21 maggio 1851; della *S. Penitenzieria* 14 dicembre 1876, 10 marzo 1886, 13 novembre 1901; enciel. *Casti connubii* di Pio XI).

Il sospetto che il penitente abusi del M. è da ritenersi fondato quando la condotta del penitente è gravemente trascurata nei doveri religiosi e morali. La buona fede, di regola, non è presumibile; del resto, se vi fosse, occorrerebbe toglierla, tranne forse qualche caso eccezionale (ad es., quando i coniugi ritenessero moralmente lecito l'onanismo in quanto un nuovo parto costituirebbe pericolo di morte per la donna). Cf. Ter Haar, *Casus conscientiae*, II (Torino 1939), n. 141.

Il permettere in qualche caso l'uso onanistico del M. sarebbe, oggettivamente, peccato grave, grossolana ignoranza e superficialità. « Non possono mai darsi difficoltà di tanta gravezza, che valgano a dispensare dai comandamenti di Dio, che proibiscono ogni atto che sia cattivo di sua natura » (enc. *Casti connubii*). Non mancano autori i quali ritengono che con queste parole Pio XI ha insegnato *infallibilmente* una verità già definita e creduta dalla Chiesa. Cf. Vermeersch, *Catechismo del M. cristiano*, Torino 1939, p. 57.

C) A questo punto si introduce la questione della ***continenza periodica nel M.*** e dell'amplesso riservato. Per c. p. nel M. s'intende l'astinenza dalle relazioni coniugali durante quei giorni del ciclo menstruo in cui può aver luogo la fecondazione (l'uso del M. viene limitato ai giorni agenesiaci della donna allo scopo di evitare la prole).

a) Sotto l'*aspetto scientifico*, la c. p. è fondata sull'esistenza di giorni infecondi nel ciclo mestruo della donna. Già da tempo si sapeva che non tutte le epoche sono ugualmente favorevoli alla fecondazione. Una determinazione di queste epoche fu tentata in Germania dal medico cattolico Capellmann (*Medicina pastoralis*, 1883): la donna è fecondabile solo nei primi 14 giorni e negli ultimi 4 del ciclo mestruo; negli altri giorni può tenersi certa di evitare la concezione quanto nelle relazioni onanistiche. La teoria venne in seguito dimostrata in più punti erronea. Le scoperte dei ginecologi Ogino giapponese e Knaus austriaco (H. Knaus, *Die Physiologie der Zeugung des Menschen*, Wien 1950[3]), sottoposte ad una prova sperimentale rigorosa e metodica da Smulders (olandese), che se ne fece il divulgatore, costituiscono il fondamento scientifico della c. p. quale oggi è difesa.

1) Nel ciclo mestruo della donna esiste stretto rapporto fra la mestruazione e la ovulazione. La *ovulazione* consiste nella liberazione dall'ovario della cellula ovarica o ovulo che, attraverso gli ovidotti, si dirige verso l'utero. In seguito all'ovulazione si determina un caratteristico rigonfiamento della mucosa uterina destinata a ricevervi e conservarvi l'ovulo fecondato. Se la fecondazione non avviene durante il tragitto dell'ovulo dall'ovario all'utero, l'ovulo dopo breve tempo perisce e quanto nell'utero era stato preparato per riceverlo in caso di fecondazione, si altera e viene espulso: è il fenomeno della mestruazione, indizio di mancata fecondazione, che si ripete ad intervalli abbastanza regolari.

2) Ogino constatò in numerose esperienze che l'ovulazione cade sempre fra il 16° e il 12° giorno

(inclusi) prima della prossima mestruazione. Solo in questo tempo quindi può aver luogo la fecondazione.

3) Gli spermatozoi (germi maschili) non conservano il loro potere fecondante che per poco tempo: secondo Ogino, al massimo tre giorni. Potrebbe quindi accadere che l'avvicinamento coniugale avvenuto tre giorni prima della ovulazione porti al concepimento. Se, dunque, a 16 giorni (massima distanza dell'ovulazione dalla mestruazione) se ne aggiungono altri 3 (periodo massimo del potere fecondante degli spermatozoi), si dovrà dire che per qualsiasi donna il periodo di probabile fecondazione è quello che intercorre tra il 12° e 19° giorno (inclusi) prima della futura mestruazione; tutti gli altri giorni saranno infecondi o agenesiaci.

4) Il ciclo mestruo, pur essendo abbastanza uniforme e costante, è soggetto a qualche fluttuazione (può essere di 28 giorni, di 26, di 30...), talora anche notevolissima, per varie cause (malattie, lavoro straordinario, forte emozione, parto recente, l'avvicinarsi della menopausa, ecc.). Ne segue che, se è costante il periodo tra ovulazione e mestruazione e quello di probabile fecondità, non è costante invece il periodo che va dall'inizio del flusso mestruo alla ovulazione. Sicchè ad una applicazione sicura del metodo Ogino-Knaus, sono prerequisite le seguenti condizioni: la esistenza d'un ciclo abbastanza regolare e il calcolo esatto della durata abituale del ciclo. Il giudizio circa il verificarsi di queste condizioni non potrà essere dato che da un medico esperto e coscienzioso.

Il metodo Ogino-Knaus ha incontrato grande entusiasmo, da molti salutato come il rimedio provvidenziale contro la pessime abitudini neo-malthusiane. Ma ebbe ed ha ancora validi oppositori. Il p. Vermeersch ci assicura che molti medici, prima diffidenti, in seguito a più minute osservazioni, lo accettarono convinti (*Periodica de re morali*, 1934, p. 240). Ma il resoconto dell'inchiesta fatta dal prof. Gennaro presso illustri personalità della scienza medica italiana conclude che, specialmente in Italia, l'atteggiamento medico è piuttosto scettico per non dire ostile (*Perfice munus*, 1935, p. 656 ss). Il prof. Rizzatti della univers. di Modena, al I convegno dei Laureati cattolici a Firenze (1936), parlando della *teoria di Ogino-Knaus nei suoi riflessi morali*, concludeva: « non confermate le scoperte e la teoria di Ogino; nè utilizzabili i metodi di Knaus e di Smulders » (cf. *Atti* del convegno, Roma 1936, p. 164).

b) Sotto l'*aspetto morale*, supposti come certi i dati scientifici, il giudizio circa la c. p. può riguardare un M. da contrarsi, o un M. già contratto (cf. *Scuola catt.*, 1935, p. 253 ss).

Di fronte al M. da contrarsi, se due coniugi ponessero la condizione di non usare del M. che nei giorni infecondi, sarebbe valido il M.? Si richiami che l'oggetto del contratto matrimoniale è il mutuo diritto di ciascuno dei coniugi sul corpo dell'altro in ordine agli atti per sè idonei alla generazione della prole. Questa non è oggetto ma fine primario del M., « atque ideo sub praecepto cadere non potest » (*Apollinaris*, 1937, p. 109). Ora, invaliderebbe il M. quella condizione che facesse deviare il consenso dei coniugi dall'oggetto proprio del M. su un altro diverso (ad es., la condizione di usare del M. soltanto in modo onanistico, poichè la relazione onanistica non è atta alla generazione della prole). Ciò premesso, la condizione di usare del M. soltanto nei tempi infecondi, può significare o il *non obbligo* se non per questi giorni, ovvero l'obbligo vicendevole a *non usare* del proprio diritto se non in quel periodo. Nel primo caso il M. sarebbe invalido perchè la condizione va contro una proprietà essenziale del mutuo diritto coniugale qual'è la perpetuità. Nel secondo caso non è invalido perchè la condizione riguarda solo l'*esercizio* di un diritto riconosciuto.

Di fronte al M. già contratto, si fa questione circa *la liceità* della c. p. Secondo tutti, alla liceità della c. p. si richiede il consenso di ambedue i coniugi e che per nessuno dei due crei pericolo di incontinenza. Secondo tutti, anche i più rigidi, è pure ammessa la liceità della c. p. quando si verificano cause gravi (ad es., pericolo di vita a motivo di gravidanza o parto, gravidanza eccessivamente molesta, malattia, eccessiva prolificità della donna, insufficenza di mezzi all'allevamento dei figli, ecc.). All'infuori di questi casi il giudizio morale dei teologi non è concorde.

Una *sentenza rigida* (tra i principali sostenitori è il p. Salsmans, in *Ephem. theol. Lov.*, 1934, p. 562-579), distinguendo nelle relazioni coniugali dei tempi agenesiaci, l'atto materiale, in cui non si riconosce nessuna malizia, ed il proposito di volerlo porre solo in quei giorni, dice illecito questo proposito perchè esclude positivamente il fine primario del M. e causa quindi una perturbazione nella gerarchia dei fini. Non mancano teologi che vi vedono colpa *grave* per ogni singolo caso; più comune è la sentenza che vede colpa grave solo nel proposito di praticare la c. p. per tutta la vita coniugale o per un lungo periodo di essa.

Una *sentenza più benigna*, oggi comunemente ammessa fra gli autori, afferma:

1) *La c. p. è lecita in quanto è atta alla consecuzione dei fini secondari* del M. Infatti i fini secondari (il mutuo aiuto, l'amore reciproco da fomentare, il rimedio alla concupiscenza; cf. CJC can 1013, 1) non sono fini « mediati » da conseguirsi esclusivamente mediante la consecuzione del fine primario, ma possono essere intesi direttamente: basta che la consecuzione di essi non impedisca il fine primario (come lo impedisce l'onanismo); se così non fosse, non potrebbe essere legittimo il M. degli sterili, mentre il CJC can 1068, 3 dice che « la sterilità non dirime nè impedisce il M. ». Inoltre, la c. p. non perturba la gerarchia dei fini, poichè la natura stessa rende la donna per molti giorni infeconda; in quei giorni l'atto coniugale non può intendere che i fini secondari. Ancora, tutti ammettono che i coniugi non sono obbligati ad avere figli: perchè non potranno essi allora limitare le loro relazioni ai soli giorni agenesiaci? La S. Penitenzieria interrogata (1853) se si dovessero riprovare i coniugi che limitano le loro relazioni coniugali ai soli giorni infecondi, rispose: « Non esse inquietandos dummodo nihil ad impediendam conceptionem agant ». Più tardi (16-VI-1880), alla stessa domanda rispose: « Coniuges... inquietandos non esse, posseque confessarium sententiam de qua agitur illis coniugibus, caute tamen, insinuare, quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit ». E l'enciclica *Casti connubii* di Pio XI: « Non si può dire che operino contro l'ordine della natura quei coniugi

che usano del loro diritto nel modo debito e naturale, anche se, per cause naturali, sia di tempo, sia di altre difettose circostanze, non ne possa nascere una nuova vita». Cf. anche il discorso di Pio XII alle ostetriche, 29 ott. 1951.

Nè si devono esagerare le conseguenze che deriverebbero dalla pratica della c. p. È necessario tener conto che questa pratica richiede nei coniugi molto spirito di sacrificio; che molti di essi desiderano avere figli; che, per i coniugi veramente cristiani, sono un efficace stimolo alla procreazione i motivi soprannaturali, ecc. (cf. Ter Haar, *Casus conscientiae*, II, p. 155). D'altra parte, sono tutt'altro che disprezzabili i vantaggi della c. p. (ad es., può essere un rimedio contro l'onanismo, può favorire la moderazione nell'uso del M., ecc.);

2) *La pratica della c. p. è illecita in chi positivamente esclude i fini secondari del M.* Fu condannata da Innocenzo XI la seguente proposizione: «Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali» (Denz.-B., 1159); infatti è un fine irragionevole la sola voluptas nel coniugato. Perchè vi sia colpa, è necessario che la esclusione degli altri fini secondari sia *positiva*. «Licet exercere copulam etiam ad assequendam delectationem quam eidem ipse Auctor naturae annexuit, dummodo alii fines [secundarii] neque positive excludantur neque actu impediantur» (Génicot-Salsmans, *Theol. mor.*, II, n. 545);

3) *L'illiceità non è grave.* S. Alfonso, commentando la surriferita proposizione condannata da Innocenzo XI, dice che la dottrina comune dei teologi afferma essere solo peccato veniale «exercere copulam ob solam voluptatem» (*Theol. mor.*, VI, n. 912): dottrina accettata da quasi tutti i teologi recenti. Infatti «agere ob solam voluptatem» nei coniugi non è, come per gli altri, una «perversio finis», ma solo un uso immoderato di cosa lecita.

c) Osservazioni pratiche. Circa la c. p. il sacerdote, in confessione, o fuori, usi nel parlare somma prudenza. In particolare, non parli *esplicitamente* del metodo della c. p. in pubblico, quando v'è pericolo di dare scandalo o di non essere ben compreso. Sia in pubblico che in privato si astenga dall'affermare in assoluto la liceità della c. p., che in certi casi, come si è visto, può essere illecita. Del resto non è compito del sacerdote di dare informazioni sui particolari tecnici nell'applicazione del metodo: «caute itaque agat neque cupiat videri sapiens in re non sua» (*Apollinaris*, 1937, p. 109).

Quando i coniugi hanno ragioni serie per ammettere una limitazione nelle relazioni coniugali e, d'altra parte, riesce loro troppo gravosa la continenza perfetta, il sacerdote, specialmente il confessore, potrà «*cautamente insinuare*» questa pratica della c. p., guardandosi peraltro dal proporre come certo ciò che in realtà non è, ed esigendo dai coniugi che, se avesse luogo la non desiderata concezione, non ricorrano a pratiche illecite contro la prole nascitura, ma l'accettino di buon grado e mettano ogni cura nell'educarla. Del resto, il consiglio della c. p. non rappresenti che l'*extrema ratio* dopo l'esortazione alla continenza perfetta ed alla fiducia nella divina Provvidenza.

Altre utili osservazioni pratiche si possono trovare in Ter Haar cit., p. 161. — Copiosa bibliografia precedente in *De periodica continentia matrimoniali*, di A. Gennaro, Torino 1938, p. 123 s. — G. Alfano, *La c. p. nel M. dal punto di vista teorico, pratico e morale*, Napoli 1949. — Stecker, *La c. p.*, Firenze 1949[4]. — L. Liebhart, *Die Knaus-Ogino Theorie im Lichte neuer Veröffentlichungen*, in *Theol.-prakt. Quartalschr.* 100 (1952) 38-56. — *L'opinione dell'Associaz. Medici catt. su la c. p.*, in *Perfice munus* 26 (1951) 8-14. — A. Krempel, *La continence périodique. Traité élémentaire à l'usage des époux et de leurs conseilleurs*, Mulhouse-Tournai 1954 (con cautela). — J. E. Georg, *Agenesi e fecondità nel M.*, Torino 1950[10]. — A. Gennaro, *La c. p. nel M.*, Torino 1947[2].

D) In questi ultimi anni, specialmente in Francia, si è scritto molto sul così detto ***amplesso riservato*** (étreinte réservée, copula riservata, carezza orientale): un vero e proprio rapporto coniugale, in cui tuttavia non ha luogo l'orgasmo sessuale perchè i due coniugi, grazie alla padronanza di sè acquistata nel campo sessuale, sanno ritirarsi a tempo opportuno senza che dal loro atto segua l'inseminazione nè pericolo prossimo di polluzione. Il metodo non è nuovo, e già i teologi del sec. XVI ne discussero la legittimità.

Recentemente fu proposto in maniera alquanto nuova da P. Chanson in *L'art d'aimer* e *Art d'aimer et continence conjugale*, Paris 1948, pubblicati entrambi con l'approvazione ecclesiastica. L'autore vuol dimostrare che l'amore coniugale non dev'essere solo passione e virtù, ma anche arte che concilii il piacere col dominio di sè, in modo da potere onestamente conseguire i fini secondari del M. L'intenzione dell'autore, cattolico, non è di permettere ai coniugi l'assoluta esclusione della prole, ma di aiutarli, in caso di situazioni difficili, a limitare ragionevolmente le nascite, senza far ricorso all'onanismo, che è contro natura, e senza usare il metodo della continenza periodica (v. sopra), che presenta notevoli inconvenienti.

È lecito moralmente l'a. r.? In favore della liceità, almeno al tempo della pubblicazione delle due opere citate, stavano: sia l'*imprimatur* dell'arciv. di Parigi, quanto una lunga nota teologica, in appendice alla seconda delle dette opere, del p. Féret, professore di teologia a Saulchoir. In seguito a più attento esame, il giudizio dei teologi si è diviso in tre atteggiamenti, ciascuno dei quali trova in suo favore, come argomento esterno, l'autorità di teologi antichi o anche recenti, ma anteriori alle dette pubblicazioni.

a) Alcuni sostengono che il metodo è lecito, a patto però che si verifichino le seguenti condizioni: 1) i coniugi abbiano delle ragioni gravi per limitare la fecondità della loro unione; 2) abbiano acquistato, con una precedente iniziazione, quel dominio dell'istinto che è assolutamente necessario perchè l'a. r. non li esponga al prossimo pericolo di polluzione (che sarebbe colpa grave); 3) questa iniziazione abbia luogo in quel periodo di vita coniugale in cui la continenza non si impone, di modo che, se la prova non riesca, si possa terminare l'atto in maniera normale. La ragione della liceità del metodo va trovata nel fatto che l'a. r. non è altro se non uno degli atti imperfetti consentiti ai coniugi per favorire il mutuo amore e sedare la concupiscenza. Di questo parere sono Sanchez, *De matrimonio*, III, 9 disp. 19; Vermeersch, *Theol. mor.*, IV, n. 78, N.B. 2; Cappello, *De sacramentis. De matr.*, II, n. 796, 4 ....; Com-

mentando Chanson, stanno per la liceità KUPPENS, in *Rev. eccl. de Liège*, 1950, p. 33-39, 190-199, 246-249; TIBERGHIEN, in *Limitation des naissances et conscience chrétienne*, Paris 1950, p. 301; DERMINE, ivi, p. 307 . . . .

b) Secondo altri l'a. r. è almeno peccato *veniale* anche quando sia escluso il pericolo prossimo di polluzione: S. ALFONSO, *Theol. mor.*, VI, n. 918; MARC, *Inst. mor. alphons*, II, n. 2112, 4; MERKELBACH, *Summa theol. mor.*, III, n. 956, 5.

c) Per molti l'a. r. è da considerarsi colpa *grave*. Non vi è però accordo fra questi teologi nel determinare la ragione di tale gravità. 1) Qualcuno trova la gravità nel pericolo di polluzione che una simile pratica porta sempre con sè (così ANTOINE, *Theol. mor. Tr. de obligationibus*, c. 3 *de oblig. coniugum*, q. 7 et 8). Anche gli autori citati sotto b) affermano che il più delle volte la pratica dell'a. r. è da ritenersi colpa grave a motivo del pericolo di polluzione al quale espone i coniugi. — 2) Non mancano autori che ritengono l'a. r. sempre illecito perchè intrinsecamente cattivo. Così HERING: « in forza del contratto matrimoniale l'uomo ha bensì il diritto sul corpo della moglie, non però in ordine ad un qualsiasi uso, ma solamente in ordine agli atti per sè idonei alla generazione della prole . . . . ; ne segue quindi che gli è lecito iniziare l'amplesso coll'intenzione di portarlo a termine, ma se lo inizia con la positiva esclusione dell'inseminazione, compie un'azione turpissima e gravemente illecita » (*De « amplexu reservato »*, in *Angelicum*, 1951, p. 334-335).

d) Siccome il giudizio teologico sulla moralità dell'a. r. è molto discorde, potremmo almeno teoricamente applicare il PROBABILISMO (v.) e seguire la tesi più benigna. Ma dobbiamo rilevare obiezioni gravi specialmente di carattere pratico. 1) *È possibile in concreto che i coniugi giungano a così piena padronanza di sè nel campo sessuale da porre e protrarre a lungo l'a. r. senza almeno un pericolo serio di polluzione?* Chanson afferma senza esitazione, appellandosi all'esperienza; ma quanti saranno i coniugi capaci di questa padronanza? ; 2) *igienicamente simile pratica sarebbe utile ai coniugi?* Qualcuno per buone ragioni ne dubita come R. BIOT, in *Limitation des naissances* cit., p. 289-292; 3) dai sostenitori di questo metodo si tiene *scarso conto di alcune verità di fede*, quali: il peccato originale e le sue conseguenze, la necessità di combattere gli stimoli della carne e lo spirito del mondo, la possibilità, con l'aiuto della grazia, di conservare la castità, la necessità della preghiera, dei sacramenti, dello spirito di sacrificio, ecc.. (HERING, *art. cit.*, p. 340); 4) *si esagera l'importanza del piacere carnale a costituire la felicità e l'accordo dei coniugi*, e si offende il pudore con descrizioni minute sul comportamento necessario per realizzare nelle migliori condizioni l'a. r.; 5) *si avvilisce la natura dell'amore coniugale subordinandolo ad una tecnica*. A questo riguardo è molto severo il giudizio del PIO XII, nel discorso delle ostetriche (29 ott. 1951), dove, accennando ad articoli, capitoli, interi libri, conferenze sulla « tecnica dell'amore », osserva che « si tratta di una grave inversione dell'ordine dei valori e dei fini posti dallo stesso creatore »; 6) *La disapprovazione della Chiesa*. Già dopo la prima pubblicazione di Chanson, l'editore (Edit. Familiales de France) venne invitato a ritirare la menzione pubblica dello *imprimatur*. Il *S. Ufficio* (12 ag. 1950) ordinò che i due libri venissero ritirati dal commercio proibendo ulteriori edizioni e traduzioni; in seguito (30 giugno 1952) pubblicò un *Monitum* nel quale si riprovano quegli scrittori che « descrivono, lodano e consigliano » il così detto a. r., e si ammoniscono i sacerdoti in cura d'anime e i direttori di coscienza perchè *numquam, sive sponte, sive interrogati, ita loqui praesumant quasi ex parte legis christianae contra amplexum reservatum nihil esset obiiciendum*. Non è ancora esplicitamente condannato l'a. r. in se stesso ma non si potrebbe approvare e raccomandare senza grave temerità.

Per la bibliogr. v. gli autori citati. — *Limitation des naissances et conscience chrétienne*, di vari autori, Paris 1950, p. 265-313 — H. HERING, *De « amplexu reservato »*, in *Angelicum* 1951, p. 313-345. — A proposito dell'opera di Paolo Chanson, v. *Rev. dioc. de Namur* 5 (1950) 217 ss, *Rev. de droit can.* 2 (1952) 240-51 (TH. KAMMERER), *Rev. eccl. de Liège* 37 (1950) 246 ss; M. ORAISON, in *Cahiers Lacunes* 10 (1950) 45-54 — J. PAQUIN, *L'étreinte réservée*, in *Sciences ecclés* 4 (1953) 81-106: l'a. r. è per sè lecito, ma per varie circostanze si dovrà presumere illecito. — F. X. HÜRTH, *Inquisitio critica in moralitatem « amplexus reservati »*, in *Periodica de re mor. can. lit* 41 (1952) 251-74: non consta l'illiceità assoluta dell'ar. r. — T. D'ARGENTIÈRES, *Réponse d'une femme à P. Chanson. Vers la plénitude de l'amour*, Brux.-Paris 1951. — H. M. HERING, *Adnotationes ad monitum* [S. Ufficio 30-VI-1952] *de litteratura sexuali et de « amplexu reservato »*, in *Monitor eccl.* 77 (1952) 568-82. — CL. PRUDENCE, *Amour humain. Tendresse et don charnel*, Paris 1951 (con cautela). — P. TIBERGHIEN, *A propos d'un texte d'Huguccio* (sull'amplesso riservato), in *Mélanges de sc. relig.* 9 (1952) 85-92.

E) ***Il M. civile.*** Da quanto si disse circa i poteri dello Stato sul M. dei non battezzati e circa la competenza esclusiva della Chiesa sul M. dei battezzati, resta condannata per i battezzati ogni forma di M. civile vero e proprio. In alcuni casi eccezionali il rito civile potrebbe avere valore di M. celebrato in forma straordinaria secondo il can 1098.

a) Si hanno tre specie di M. civile. È *obbligatorio* nelle nazioni (Francia, Germania, Brasile, ecc.) in cui la legislazione statale non riconosce alcun effetto civile al M contratto dinanzi al ministro di culto. In alcune nazioni poi, come in Francia, la celebrazione civile deve precedere, sotto comminazione di gravi pene per le parti e per il ministro, la celebrazione religiosa (la Chiesa, invece, per norma, tollerando il M. civile, esigerebbe la precedenza del M. religioso, che per i cristiani è l'unico vero M.). È *libero* o *facoltativo* il M. civile in quelle nazioni dove le parti possono celebrare le nozze o col solo rito religioso o dinanzi al magistrato civile, riconoscendosi ad entrambi i riti eguali effetti civili (così in Inghilterra, negli Stati Uniti. .). È *sussidiario* il M. civile in quelle nazioni (Austria, repubblica di S. Marino...) dove la legge civile permette il M. civile per coloro i quali non professano alcuna religione o che, appartenendo ad una comunità cristiana, non hanno nel luogo il ministro di culto autorizzato.

b) Il M. civile e le figure simili sorte dal sec. XVI nei paesi di mista religione per motivi di tolleranza religiosa, fu preparato dalle idee prote-

stantiche, gallicane e regalistiche circa la distinzione, nel M., del contratto dal sacramento e circa il giurisdizionalismo statale. Nel GIUSEPPINISMO (v.) il sacerdote era considerato non ministro della Chiesa, ma funzionario statale; la costituzione e la dispensa degli impedimenti e le cause di nullità furono avocate allo Stato. Con la Rivoluzione francese il M. civile e il divorzio vengono eretti a principii, negandosi alla Chiesa ogni diritto in merito. Queste idee presto o tardi furono accolte da molte nazioni, per influsso dei movimenti illuministico, liberale, razionalistico, comunista...

c) La *dottrina della Chiesa* è fermissima. 1) Il M. civile imposto dallo Stato ai battezzati come necessario per ottenere gli effetti totali del M. è condannato perchè lesivo dei diritti essenziali della Chiesa, essendo il M. per i battezzati elevato alla dignità di sacramento; e quindi la unione puramente civile è giudicata pubblico concubinato. Cf. PIO VI al vesc. di Mottola presso Taranto, 16 sett. 1788 (DENZ.-B. 1500) e cost. *Auctorem fidei*, 28 agosto 1794, prop. 58-60 (ivi 1558-60); PIO IX, alloc. 27 settembre 1852 (ivi 1640), 19 settembre 1852, al re di Sardegna (ivi, nota) e *Syllabo*, 8 dicembre 1864, prop. 65-74 (ivi 1765-74); documenti cit. di LEONE XIII e di PIO XI. Il CJC can 985, 3° dichiara irregolari « ex delicto », il can 1240 § 1, 6° esclude dalla sepoltura eccl. e dagli atti legittimi eccl., il can 2357 § 2 dichiara infami « infamia facti » (cf. can 2293 s) quanti contraggono M. civile, se v'è coabitazione pubblica.

d) Lo Stato può legiferare soltanto sugli *effetti civili* del M. e quindi può esigere che il M. religioso sia denunziato all'ufficiale di stato civile. La Chiesa, dove può, regola questa materia coi CONCORDATI (v.); dove non può, vuole, per il bene dei coniugi e della prole, che i coniugi cattolici, dopo il rito religioso, adempiano le formalità prescritte per il M. civile con l'intenzione non già di contrarre M. ma soltanto di compiere le formalità necessarie per ottenere al M. già contratto gli effetti civili (nelle regioni dove il M. civile è solo facoltativo, il compiere la cerimonia civile, sia pure seguita da quella religiosa, non è lecito). Se la legge civile esige la precedenza della cerimonia civile al M. religioso sotto comminazione di gravi pene, si verifica il caso della assenza giuridica del parroco e potrebbe il vescovo permettere frattanto il M. di coscienza. A cerimonia civile avvenuta, non è lecito alle parti l'uso del M. prima della celebrazione religiosa, non essendovi vero M. se non per mezzo di questa. D'altra parte il parroco non può ammettere al M. religioso quelli che sono civilmente impediti o che dichiarano di non voler far seguire la cerimonia civile; tuttavia per il bene delle coscienze il vescovo può autorizzare il M. religioso anche in questi casi.

e) Il M. civile interessa pure il magistrato o ufficiale di stato civile cattolico. Quando il M. civile non pregiudica il M. religioso, al magistrato e con la stessa intenzione, è lecito intervenire; nè fa difficoltà il formulario usato in quella circostanza (« vi dichiaro uniti », ecc.). Invece, quando l'ufficiale sa che i contraenti cattolici non vogliono o non possono contrarre M. religioso (ad es., in caso di divorziati), alcuni negano che al magistrato sia lecito intervenire, giudicando il fatto intrinsecamente cattivo. Ma più probabile è la sentenza che afferma essere lecito, purchè vi siano motivi gravissimi: infatti la proibizione di assistere a simili MM. deriva solo dal precetto della carità (evitare lo scandalo del prossimo, il danno spirituale delle parti); un argomento favorevole a questa sentenza si ha anche nel discorso di Pio XII ai giuristi (AAS 41 [1949] 603).

f) Circa il ***divorzio*** si fa questione, dal punto di vista morale, se sia lecito al giudice cattolico giudicare le richieste di divorzio civile; se sia lecito alle parti invocare dal magistrato il divorzio in base alla legge civile; se gli avvocati possano patrocinare le cause di divorzio.

Se il M. in parola non fosse vero M. valido dinanzi alla Chiesa (e quindi alla coscienza), evidentemente tutte le persone citate possono cooperare nella causa di divorzio (che, nel caso, non sarebbe divorzio, poichè il M. non esiste). Se il M. è vero e valido, il giudice può assumere la causa con il proposito di dare sentenza negativa e con l'intima coscienza che solo la Chiesa ha diritto sulla materia. Se le citate persone hanno invece la convinzione di poter sciogliere e l'intenzione di sciogliere effettivamente il vincolo coniugale valido, per esse non è mai lecito cooperare alla causa. In genere, però, la questione non è portata a questi estremi: il magistrato, assunta la causa, non potrà rifiutare le indagini di ufficio e la sentenza, se vi sono evidenti i motivi previsti dalla legge. In tale ipotesi si prospettano le due sentenze sopraccennate. Più probabile (anche in base all'insegnamento cit. di Pio XII) è la sentenza che afferma essere lecito al giudice cooperare, per motivi gravi, a queste cause: motivo grave può essere il bene comune, il quale esige che in posti pubblici restino persone oneste, che invece verrebbero allontanate se rifiutassero di discutere simili cause, anche se le sentenze favorevoli al divorzio di solito riescano legalizzazioni di un secondo M. civile (che, in morale, è concubinato e poligamia).

Le parti per sè non possono chiedere o cooperare con l'altra parte a simili cause, neppure con l'intenzione di non costituire una seconda relazione civile e di non sciogliere il vincolo coniugale. Si danno tuttavia motivi gravi che possono giustificare, con le accennate limitazioni, la richiesta della causa o la cooperazione ad essa (i motivi che permettono la separazione della coabitazione, sè questa non è ammessa dalla legge civile, specialmente i pericoli di danni spirituali gravi a sè o alla prole).

Lo stesso può dirsi degli avvocati. (v. MORALITÀ professionale).

BIBL. v. sotto il paragr. VII.

VII. — Spiritualità del M. Già da quanto s'è detto sopra si può ricavare per quali ragioni e in quali modi gli sposi, non già *nonostante* la vita matrimoniale, ma proprio *grazie* ad essa, possono e debbono realizzare l'invito evangelico alla SANTITÀ (v.), attuare in sè ed espandere, secondo la volontà di Dio, il Regno di Dio, e salvarsi. Si deve ben vincere il grottesco e vigliacco pregiudizio che la santità non possa fiorire nella normale vita di M. (come l'opposto volgare pregiudizio che nel M. tutto sia lecito e santo).

a) Beninteso, la spiritualità del M. non sarà la spiritualità dei SACERDOTI (v.), dei RELIGIOSI (v.), che si attua nella pratica dei CONSIGLI (v.), dei VOTI (v.), in particolare del CELIBATO (v.) e della VERGINITÀ (v.) — anche se esercita, pur la verginità, nel campo diverso e più vasto degli spiriti, le po-

tenze del M. è una MATERNITÀ (v.), come quella della CHIESA (v.) —, ma sarà la spiritualità, anch'essa autenticamente e genuinamente cristiana, propria dei LAICI (v.), che, in generale, amano e possiedono cristianamente il MONDO profano (v.), impegnati, con una specie di sacerdozio (v. LAICI), a santificare il mondo e ad offrirlo a Dio, e, in particolare, impegnati nel realizzare il SACRAMENTO (v.) speciale del M. (v. sopra) nella FAMIGLIA (v.). Anche il M. è una VOCAZIONE (v.), la più comune, alla santità, e un APOSTOLATO (v.).

b) Gli sposi cristiani, nella figura di MARITO-MOGLIE (v.), sono chiamati a quella CASTITÀ (v.) speciale che è l'esercizio cristiano della SESSUALITÀ (v.) e alla conseguente funzione della PATERNITÀ-MATERNITÀ (v.). Sono chiamati ad accettare, a nutrire e a far crescere l'amore «dato», proprio nelle sue dimensioni fisiche, nello stesso senso secondo cui fu «donato» da Dio all'uomo come potenza istintiva regolata da un'anima razionale, e in pari tempo sono chiamati a «costruire» l'amore, ad immunizzarlo contro il disincantamento degli anni e ad assicurarlo per l'eternità, consolidando e trasformando l'amore-dato, attrazione subita, istinto, passione in amore-conquista, in «voler bene» e fare il bene, in ideale da raggiungere, in virtù cristiana.

1) Il radicare l'amore-istinto nell'amore-virtù, mentre è un dovere morale umano e cristiano, è garanzia di felicità dei MM. «imperfetti» (che sono poi *tutti* i MM.). La *perfetta* felicità coniugale è un «ideale» che sarà sempre «al di là», «all'indomani», fantasia perniciosa della retorica romanzesca, fantasia grandiosa dell'ingenuità istintiva dell'adolescente, che diventa crudeltà quando si pretende in concreto dal *proprio* M., e si paga con le immense tristezze degli sposi. Non si può pretendere in un M. la perfezione più di quanto si pretenda da una realtà vivente e sempre in cammino: il M. infatti è una realtà viva che si sviluppa e sale alla perfezione attraverso crisi di «crescenza» e infinite prove. Ciò che nel M. concreto è importante non è la perfezione, ma la vitalità, cioè la volontà virtuosa, che permette di superare e sfruttare ai fini della propria evoluzione anche le crisi e le imperfezioni. Il M. «riuscito» è sempre un M. imperfetto rettificato e ricostruito, come da delicate e pazienti mani d'artista, dall'amore-virtù degli sposi.

2) Sotto il regime dell'amore-virtù non sarà sì difficile, come è difficilissimo in altro ambiente spirituale, armonizzare AUTORITÀ (v.) e LIBERTÀ (v.): l'amore, potenza di cementazione, impedirà il sorgere della innaturale reciproca *indipendenza* dei coniugi, toglierà alla donna la smania di *emancipazione* dandole la dolcezza di una soggezione che non è servitù, e toglierà all'autorità del marito il carattere intollerabile di *tirannia* (che, ridotta la moglie a schiava, la priva di ciò che le spetta come moglie e come creatura umana) per conferirle il carattere di «servizio» a vantaggio dell'unità coniugale.

3) L'amore-virtù renderà possibile la castità coniugale, tragicamente impossibile in altra prospettiva spirituale, guidando l'amore-passione entro i confini della moralità umana e cristiana, della fedeltà totale interiore ed esteriore, impedendogli le deviazioni e i furti dell'ADULTERIO (v.), della LUSSURIA (v.), delle pratiche onanistiche malthusiane (v. ONANISMO).

4) Solo l'amore-virtù trasformerà la convivenza coniugale da serraglio degli istinti in aiuola di virtù e assicurerà al M. la sua funzione di perfezionamento anche *individuale*. La specie umana, capace di esercitare tutte le funzioni umane, non è nè l'uomo, nè la donna, singolarmente presi, ma propriamente l'unione, nel M., dell'uomo e della donna. I quali, dunque, sono indissolubilmente complementari non solo nelle differenze anatomo-fisio-psichiche dei sessi, che s'incontrano per ottenere i fini del M., ma anche nelle differenze delle capacità morali e dei doni dello Spirito Santo, che si mettono in comune per promuovere il mutuo perfezionamento: il M. è il luogo dove l'umanità può benedire *più pienamente* il suo Signore (cf. l'introito della Messa votiva pro sponsis: «tac eos, Domine, *plenius* benedicere te»), trovando gli sposi, uno nell'altro, occasione, stimolo, sussidio, estensione all'esercizio della virtù cristiana (specialmente carità, dominio di sè, pazienza, fiducia in Dio, temperanza).

c) Gli sposi cristiani, nelle figure di *padre-madre*, sono chiamati non solo a «conservare» la vita naturale dei FIGLI (v.), evitando, ad es., l'ABORTO (v.) anche terapeutico, ma anche ad «allevarla», evitando, ad es., l'abbandono e la trascuranza dell'INFANZIA (v.), e insieme ad educarla (v. EDUCAZIONE), cioè a sviluppare nei figli tutte le dimensioni intellettive, volitive, affettive, naturali (individuali, civili, politiche) e soprannaturali (buone abitudini, grazia) della PERSONA (v.) umana cristiana: in nessun punto del tempo potrà essere sciolto il rapporto figli-genitori, tuttavia i figli non sono dati ai genitori in vista di essi e come appendice di essi, ma sono dati ai genitori in vista del Regno di Dio per essere «formati» a tal segno da poter vivere senza di essi.

d) La FAMIGLIA (v.) è una SOCIETÀ (v.) elementare che avvera, notava Aristotile, tutti i tipi di società (coniugale, civile, politica, erile), origine di ogni società (anche della Chiesa) e quindi anteriore a ogni altra società (in particolare, allo STATO v.): non fa, essa, i «cittadini» e i «fedeli», ma fa gli uomini che diventano cittadini e fedeli quando realizzano il loro destino naturale e la loro vocazione soprannaturale. Il M., da questo lato, ha una funzione primordiale indispensabile nella costituzione della società.

La famiglia ha *funzione sociale* anche per un altro titolo: non solo come società originaria e «vivaio delle nazioni» (Cicerone), ma anche come SCUOLA (v.) dei figli, primo insostituibile noviziato dell'umanità, dove si educano gli uomini all'esercizio dei diritti e doveri della convivenza civile, politica e religiosa. I genitori sono i primi MAESTRI (v.), la cui efficacia è favorita dalla straordinaria potenza didattica dell'amore filiale e parentale.

e) La S. FAMIGLIA (v.) di «Nazareth è l'ideale della famiglia, perchè in essa l'autorità serena e senza asprezza si congiunge con una obbedienza sorridente e senza esitazione; perchè l'integrità si unisce alla fecondità, il lavoro alla preghiera, il buon volere umano alla benevolenza divina» (Pio XII, in *Famiglia*, Roma 1950, p. 16. Questa raccolta ordina l'abbondante insegnamento di Pio XII sul M. e la famiglia sotto i capi: la responsabilità, il sacramento, l'amore, l'unione perfetta, la indissolubilità, la fedeltà, i figli, la gerarchia nella famiglia, la collaborazione dei coniugi, la pace familiare, padroni e domestici).

f) A promuovere e conservare questa spiritualità del M. si consacrano innumerevoli iniziative locali, regionali, nazionali, mondiali, oltrechè, in genere, la Pastorale (v.), l'Azione Cattolica (v.), che nel « M. cristiano », nella « famiglia cristiana », nella « santificazione dei focolari » trovano l'oggetto primo e precipuo dell'Apostolato cristiano (v.), specialmente dopo l'appello di Pio XI (enc. *Casti connubii*, 1930) alla ricristianizzazione del M. insidiato dal pericolo materialistico.

1) Ricordiamo le *Conferenze di Cana*, sorte (24-III-1943) a New-York come « giornate per il rinnovamento della famiglia », ad opera del gesuita John P. Delaney (pseudonimo Francis Frans), ufficialmente riconosciute dai vescovi statunitensi nel nov. 1947 sotto il nome definitivo di « Conf. di Cana ». Esse organizzano nelle parrocchie riunioni domenicali di coppie, ove sacerdoti, medici, specialisti, gli stessi sposi illustrano il M. cristiano in tutti i suoi aspetti, fisico, psicologico, spirituale. Le conferenze, cui partecipano anche acattolici, sono precedute dalla S. Messa, seguite dalla benedizione eucaristica e dalla rinnovazione del patto matrimoniale. Organizzano anche conferenze per coppie di fidanzati cui si illustrano il significato e il fine del Fidanzamento (v.) cristiano, e sviluppano molte altre iniziative collaterali relative ai rapporti tra genitori e figli, alle attitudini sociali dei membri familiari, alla partecipazione della famiglia alla Messa, ecc. L'opera delle « Conf. di C. » è continuata all'estero dalla rivista mensile *The couplet*. Le « Conf. di C. » sono diventate un vero « movimento », che ha enorme successo e si espande anche fuori d'America. Cf. *L'Oss. Rom.* 14-VI-1951.

2) Nel 1942 il p. Patrik Peyton della Congreg. della S. Croce diede origine in New-York alla crociata per la *preghiera in famiglia* e per la recita del *S. Rosario* in tutte le case, che ebbe splendida diffusione negli Stati Uniti, nell'Alaska, nel Canadà e anche in Inghilterra. Alla radiotelevisione americana organizzò il settimanale « teatro di famiglia »: un trattenimento di mezz'ora (un'ora a Natale e a Pasqua), dove si presentano celebri attrici del teatro, del cinema, della radio, una delle quali conchiude la rappresentazione con alcune considerazioni sulla preghiera in famiglia. Il movimento, prevalentemente a base parrocchiale, si avvale di poderosi mezzi di propaganda (predicazione in chiesa, lezioni nelle scuole, bollettini, films per sale pubbliche e parrocchiali, cartelloni pubblicitari, gare fra i fanciulli, grandi adunate di popolo) e soprattutto dell'opera capillare di numerosi propagandisti maschi, che passano di casa in casa convincendo membri della famiglia a firmare un formulario: « Per ottenere pace per tutte le nazioni del mondo, per l'amore e la protezione di Dio e della Vergine, per me e per tutti i membri della mia famiglia, prometto di recitare tutti i giorni il S. Rosario in famiglia ». Anche i Malati (v.), cui si richiede la sottoscrizione: « A N. Signora del Rosario di famiglia, con la recita del mio Rosario io offro tutte le mie pene e le mie sofferenze », sono chiamati a collaborare a questa santa campagna per la preghiera in famiglia, che è il rimedio principe alla disgregazione della famiglia, poichè « la famiglia che prega insieme, vive insieme » (è lo slogan del movimento).

3) In Francia ebbero lusinghiero sviluppo le *Comunità dei focolari*, dove si legano tra loro 6, 8, 10 famiglie dello stesso quartiere per aiutarsi a fomentare la spiritualità coniugale e familiare (preghiera in famiglia, riunioni per meditazioni e ritiri spirituali, esercizio delle virtù comunitarie, fedeltà agli impegni di padrino...), il reciproco aiuto (prestazioni alle donne di casa più oberate, contribuzioni periodiche destinate a soccorrere le famiglie bisognose e a « compensare » i salari familiari inferiori al minimo indispensabile, assistenza ai bimbi quando la mamma è assente, prestazione di utensili e cose varie occorrenti alla famiglia), l'apostolato parrocchiale nell'ambiente (essere di esempio nell'assistere alla Messa, addobbare la chiesa per le solennità, istruire i fanciulli, portare i fidanzati al M....). Ogni gruppo mette accento particolare sull'uno o sull'altro fine.

Le « Com. dei foc. » nella maggior parte sorsero per iniziativa parrocchiale e non si collegano ad alcun movimento specifico; altre si collegano a movimenti nazionali (come « Equipes N. Dame », « Vie nouvelle ») o a movimenti ancor più generali (focolari dei Compagni di S. Francesco, dell'Az. Catt. operaia, del Movim. familiare rurale, dell'associazione del M. cristiano...). A tutte si indirizzano pregevoli riviste di argomento religioso familiare, come *Anneau d'or, Foyers, Terre et ciel, Témoignage, La main dans la main, Cahiers Ste Jeanne*... Cf. *L'Osserv. Rom.* 16-III-1950.

4) In Italia, ad opera dell'Az. Catt. e in particolare dell'Unione Donne, sono sorte molteplici iniziative per promuovere la vita ascetica e la missione educativa della famiglia (« Incontri di madri » « Tre sere », « Verso la famiglia futura », « Movimento italiano Madri » collegato col « Movimento mondiale Madri » che ha elaborato una « Carta della Madre », commissioni per lo studio dei problemi del M. e della famiglia, consultorii matrimoniali, corsi prematrimoniali, per la formazione di ausiliarie familiari...). Cf. *L'Osserv. Rom.* 15-III-1952.

g) Il rapporto matrimoniale tra marito e moglie è una delle realtà più sublimi della creazione, come i rapporti di paternità, di maternità, di fratellanza, di magistero, di amicizia, e, come questi ma con spiccata prevalenza su di questi, meritò di essere assunto, nella letteratura cristiana biblica ed extrabiblica, a simbolo dell'unione d Jahvé con Israele (Os I 2, II 4; Is LI; Ger III; Ezech XVI 2-4; Cantico dei Cant.), dell'unione di Gesù col nuovo Israele, la Chiesa (Ef V 22-33; il momento più tipico dell'incontro di Gesù con la Chiesa è il Battesimo [v.] ove si generano i figli di Dio). La rappresentazione sponsale dell'unione di Cristo e della Chiesa è uno dei temi maggiori dell'ecclesiologia dei Padri e dei teologi, che non esitano ad applicare a quell'unione perfino il realismo dell'*una caro* (cf. Tertulliano, *Adv. Marc.* III, 5; *Exhort. cast.*, 5; Origene, *In Matth.* XIV, 17; Epifanio, *Panar.* LXXVIII, XIX, 3-6; Paciano di Barcell., *De bapt.* 6, PL 13, 1092-93; Agostino, *C. Faustum*, XXII, 38; *Enarr. in ps. XC*, II, 5; *In epist. Joh. Tract. I*, 2, PL 42, 424, PL 37, 1163, PL 35, 1979...). In particolare, l'unione sponsale di Dio e dell'umanità nella Chiesa è annunciata, secondo i Padri, nell'unione di Adamo ed Eva (cf. II Clem. 14; Tertull., *De jejunio*, 3; *De anima*, 11; *Adv. Marc.* III, 5; Origene, *In Cant.* II, 11, PG 13, 134; Metodio d'Ol., *Symp.* 4 e 8, PG 18, 65 s, 72 s...; S. Tommaso, *S.*

theol. II^a–II^{ae}, q. 2, a. 7; III, q. 1, a. 3, ob. 5; v. T. J. Motherway, *The creation of Eve in cath. Tradition*, in *Theol. Studies* 1 [1940] 97–116; P. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, p. 37 s; J. Beumer, *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik*, in *Scholastik* 26 [1951] 369-89); e, sviluppando questo parallelismo tipologico, era facile mettere a riscontro la nascita di Eva dal costato di Adamo e la nascita della Chiesa dal petto di Gesù trafitto dalla lancia (tema che appare per la prima volta in Tertulliano, *De anima*, 43, poi molto ripetuto; cf. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, in *Gregor.* 13 [1932] 489-527).

A partire da Origene, come sembra, il rapporto sponsale fu assunto per indicare anche l'unione individuale di Dio con l'anima (cf. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, p. 297), che si effettua nei Sacramenti (v.) e nell'esperienza Mistica (v.). Cf. S. Bernardo, *Serm.* I, 8, XII, 11, LXI, 2, PL 183, 788, 833, 1071. Il che non significa necessariamente e per tutti i mistici che l'esperienza mistica abbia una componente sessuale erotica, come quella che insorgerebbe a compensazione (insufficiente) d'un amore carnale frustrato e all'occasione dell'incontro del mistico con persona di sesso opposto (come sostenne il Leuba, *Psychologie du mysticisme relig.*, Paris 1930, nuova ediz.), ma significa che l'amore coniugale ha già per se stesso un carattere sacro numinoso grandioso, che sorpassa l'aspetto specificamente biologico sessuale (questo carattere sacro, quasi rituale dell'amore è largamente documentato dalla storia delle religioni: v. G. Van der Leeuw, M. Eliade), per cui potè essere assunto a simbolizzare un'unione non specificamente sessuale. Cf. P. L. Beirnaert, *La signification du symbolisme coniugal dans la vie mystique*, in *Mystique et continence* (Études carmélitaines), Paris 1952, pagine 380–89.

Reciprocamente, l'unione di Dio col suo popolo, con la Chiesa, con l'anima deve essere il modello morale dell'unione coniugale (cf. Ef V 22-33 e paralleli). Il M. è una parabola, una analogia dell'amore del Cristo. La funzione della donna è di riflettere la subordinazione della comunità a Cristo, cioè di « rappresentare » la Chiesa: funzione che appare in tutta la sua forza quando la donna è messa a contatto diretto con Gesù. « La donna è chiamata a divenire l'immagine della Chiesa, al fine di essere così la gloria dell'uomo, come la Chiesa è la gloria del Cristo » (Ch. von Kirschbaum, segretaria di C. Barth, *Découverte de la femme. Les bases bibliques et théologiques d'une éthique réformée de la femme*, vers. dal tedesco, Genève-Paris 1951, p. 67; opera suggestiva, dove peraltro è assente la teologia sacramentaria ed ecclesiologica).

Trattati di teologia morale, ascetica, pastorale, di medicina pastorale. — v. anche Malthus, Castità, Lussuria, Onanismo, Famiglia, Maternità, Sessualità. — Th. Wilhelm, *Das Eheleben*, nuova ediz., Regensburg 1926. — A. Ehrler, A. Baur, A. Gutmann (un prete, un medico, un educatore), *Glückliches Eheleben*, Bad Mergentheim, 9ª ediz. — H. Fasbel, *Ehe, Liebe u. Sexualproblem*, Freib. i. Br. 1928. — D. Lindner, *Der usus matrimonii*, studio storico, München 1929. — R. Le Picard, *La communauté de la vie coniugale*, obbligo degli sposi, studio canonico, Paris 1930. — G. Cattani, *Igiene del M.*, Milano 1939^8. — J. Dermine, *La doctrine du mariage chrétien*, commento della « Casti connubii », Louvain 1938^5. — A. Vermeersch, *Catechismo del M. cristiano*, Torino 1947^4. — *Questione matrimoniale* (« Tre giorni » di teologia mor. 1949), Torino 1950. — A. Boschi, *Nuove questioni matrimoniali*, Torino 1950^3. — A. Maget, *Medicina e M.*, Milano 1950. — R. Plus, *La morale cattolica del M.*, Torino 1951^3. — J. Leclercq, *Changements de perspectives en morale conjugale*, Paris 1950. — E. Gagnon-A. Carr, *A new conjugal morality*, in *Amer. eccles. Rev.* 127 (1952) 173-81, contro J. Leclercq (Changementes) e *Rev. euchar. du clergé* (Montréal 1950, p. 454), che sembrano scusare i coniugi onanisti che dichiarano per loro « impossibile » la continenza. — P. Colli, *La perícope paolina ad Eph. V 32 nella interpretaz. dei SS. Padri e del conc. di Trento*, Parma 1951: la maggior parte dei Padri non vide nel testo la sacramentalità del M. — J. J. von Allmen, *Maris et femmes d'après S. Paul*, Neuchâtel-Paris 1951. — *Quaestiones morales vitae coniugalis*, discorsi recenti di Pio XII con note di F. Hürth, in *Periodica de re mor. can. lit.* 40 (1951) 341-432. — P. H. Batzil, *Decisiones S. Sedis de usu et abusu matrimonii*, Torino 1944^2. — S. Bigatello, *L'uomo, la donna e il M.*, Milano 1951. — G. Ceriani, *La teologia della famiglia*, Milano 1951. — C. Colombo, *Per una spiritualità della vita familiare*, in *Scuola catt.* 79 (1951) 375-87. — C. Adam *La dignità sacramentale del M.*, Milano 1935. — V. del Mazza, *La famiglia nel pensiero di Pio XII*, Alba 1951. — I. Felici, *Il M. unità psicologica*, Milano 1950. — B. Lavaud, *Mariage. Nature humaine et grâce divine*, Friburgo 1942. — Id., *L'idée divine du mariage. Ses reflets en Israël et en chrétienté*, in *Études carmélitaines* 23 (1938) 165-203. — Pio XII, *La famiglia* (dai discorsi), Roma 1950. — R. Plus, *Cristo al focolare*, Torino 1950^3. — J. A. Robillard, *Le symbolisme du mariage selon St. Paul*, in *Revue de sciences philos. et théolog.* 24 (1932) 242-47. — D. Vonier, *Lo spirito e la sposa*, Firenze 1949. — J. Leclercq, *Le mariage chrét.*, Tournai 1952^4. — E. O. James, *Marriage a. society*, London 1952. — H. Muckermann, *Die Familie im Lichte der Lebensgesetze*, Bonn 1952^2. — *Morale matrimoniale*, discorsi di Pio XII, commentati da A. Corti, Milano 1952. — G. Carozzi, *La famiglia nel pensiero di Pio XII*, Milano 1952. — A. Boschi, *Problemi morali del M. in due importanti discorsi di Pio XII*, Torino 1953. — *Mystique et continence* (Études carmélit.), Paris 1952, vari articoli. — P. Liggeri, *Problemi di vita matrim.*, Milano 1952. — B. H. Vandenberghe, *S. Jean Chrysost. pasteur des jeunes époux*, in *Vie spirit.* 35 (1953) 37-56: testi del Crisostomo sul M. — E. Toffoletto, *Talamo integro. I doveri vicendevoli dei coniugi*, Bologna 1953. — D. Lentini, *M. e maternità Rivelazioni e insegnamenti*, Bologna 1954. — J. Guitton, *Saggio sull'amore umano*, Brescia 1954, vers. it.

VIII. — La liturgia del M. A) *Attualmente* comprende i seguenti riti: manifestazione del consenso degli sposi dinanzi al Parroco (v.), congiungimento delle destre degli sposi, benedizione e consegna dell'Anello (v.), Messa *pro sponsis*, benedizione del talamo, benedizione della donna dopo il parto. I primi tre sono obbligatori (con diverso valore); la Messa è molto raccomandata; le altre benedizioni sono raccomandate.

Tali cerimonie hanno molti paralleli nei riti pagani, che la Chiesa adottò, cristianizzandoli, per solennizzare il sacramento del M. e per esprimerne didatticamente l'importanza.

Il consenso, dato dapprima nel fidanzamento, fu poi, nel sec. X, trasportato nel rito del M., di cui è la fase centrale; e la Chiesa volle che fosse ma-

nifestato alla presenza dell'autorità ecclesiastica, del vescovo o del parroco. Anche la consegna dell'anello, già presente nel rito pagano degli sponsali, venne trasportata nel rito del M., in modo che il pegno della promessa seguisse immediatamente la promessa stessa (l'anello indicava anche l'impegno del fidanzato di pagare la dote pattuita al padre della sposa). È infilato sul 4° dito della mano (detto appunto anulare) perchè si credeva che questo dito da un nervo (o da una vena) fosse congiunto al cuore.

Già presso i pagani il M. era accompagnato dal sacrificio, fatto alla divinità, di una focaccia di farro: dopo averla offerta, gli sposi ne mangiavano una porzione (*confarreatio*). Presso i cristiani il sacrificio non poteva essere se non la S. Messa. In essa si trovano le più antiche formole di benedizione nuziale. La più importante è quella della sposa, formata attualmente da due parti, di cui la prima (« Deus qui potestate virtutis tuae . . . expetit protectione muniri ») si trova nel sacramentario Gregoriano, e la seconda nel Leoniano; primieramente doveva trovarsi nella dossologia del canone, attualmente è trasportata dopo il *Pater*. La benedizione finale (« Deus Abraham . . . »), ampliata dall'augurio di una feconda longevità, si trova nei pontificali dei papi fin dal sec. XII.

Altri riti, generalmente caduti in disuso ma che possono celebrarsi dove ancora è consuetudine, sono: la *velatio* della sposa o di ambedue i coniugi, la incoronazione della sposa o di ambedue i coniugi, il bacio reciproco. Anche questi richiamano riti pagani.

La *benedictio thalami* (già un rito pagano accompagnava la sposa nella nuova casa) risale al sec. XI.

La benedizione della donna dopo il parto ricorda l'usanza ebraica della purificazione, cui ottemperò anche Maria. Oltre l'attuale, da conferirsi quando la donna esce di casa per la prima volta in chiesa, ne esisteva un'altra da impartirsi alla donna in casa l'ottavo giorno del parto.

La *Messa votiva pro sponsis* richiama nell'introito le preghiere e gli auguri contenuti in Tobia VII-VIII, nell'epistola il magnifico codice della spiritualità matrimoniale offerto da S. Paolo Ef V, nel Vangelo la legge evangelica della indissolubilità del M. (Mt XIX). Tutta la Messa risuona di inviti al timor di Dio, alla speranza, alla pace e invoca sugli sposi, specialmente sulla sposa, le benedizioni di Dio, ivi comprese longevità e fecondità. — Schuster, *Liber sacramentorum*, I. — M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, IV. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, X-2, col. 1843-1982.

B) la *storia* della formazione della liturgia del M. è ancora da fare. Una vera liturgia del M. non sembra essersi costituita prima della pace costantiniana (313). I testi di Tertulliano, di S. Ignazio martire, e molti altri indizi non provano che il M. fosse celebrato con una speciale liturgia, ma provano soltanto (e almeno) che la celebrazione del M. era considerata atto religioso inserito nella storia della salute e nella istituzione ecclesiale: il M. è oggetto della benedizione divina espressa all'inizio del Genesi; il M. di due fedeli riceve dal loro battesimo una vera consacrazione (cf. Clemente Aless., *Strom.* IV, 20, 126, 1) ed è consolidato dalla loro partecipazione comune all'Eucaristia (cf. Tertulliano, *Ad ux.* II, 8-9); i vescovi difendono il M. contro le correnti degli Encratiti (v.); si incaricano di collocare in M. giovani fedeli rimasti orfani; è molto probabile che vescovi e preti fossero invitati a onorare con la loro presenza le nozze dei cristiani e a recitare una preghiera sugli sposi (come quella riportata in *Acta Thomae*, ed E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924², p. 261). Tale preghiera peraltro conserva ancora un carattere privato: nessuna raccolta antica di testi liturgici ci tramanda preghiere per il M. (cf. S. Ignazio, *Ad Polyc.* 5, in *Enchir. fontium* 27).

Con la pace della Chiesa, mentre la celebrazione del M. si arricchisce coll'accessione dei riti profani (dei quali si è ormai definitivamente allontanato il significato pagano), si fa sempre più diretta, costante, obbligatoria la partecipazione della gerarchia ecclesiastica e si viene costituendo una vera liturgia del M. con forme cultuali assai diverse e di diversa obbligatorietà.

In Oriente, al sacerdote, che ormai non è più un invitato privato, spetta la funzione di imporre agli sposi la corona nuziale, da lui già benedetta (rito per l'avanti compiuto dal padre della sposa o dalla pronuba) e di compiere la *dextrarum iunctio*. In uno stadio più avanzato, di cui si fa eco già S. Giov. Crisostomo, il coronamento degli sposi, che pure era un rito pagano, si separa dalle cerimonie profane delle nozze, diventa religioso, anzi sacro, e si compie nella chiesa: il Crisostomo gli affida un intenso simbolismo biblico cristiano.

In Occidente, a Roma e a Milano, la liturgia del M. consiste nella *velatio nuptialis*, dove rivive, profondamente trasformato, l'uso romano del *flammeum* (cf. R. d'Izarny, *Mariage et consécration virginale au IV s.*, in *Vie spirit. Suppl.* n. 24 [1953] 92-118). In Spagna il rito principale è la *benedictio thalami*. Così è in Gallia, dove poi S. Cesario di Arles sostituisce alla detta *benedictio* la *velatio* romana. Non sappiamo se in Africa, al IV sec., vigesse una liturgia del M.: all'epoca di S. Agostino il vescovo partecipa alle nozze per benedire gli sposi e firmare le *tabulae nuptiales*.

Era prevedibile che la liturgia del M. fosse associata al rito centrale di tutta la Liturgia cristiana (v.): la S. Messa (v.). Già nel IV sec. in Egitto la celebrazione del M. s'accompagna con una celebrazione domestica dell'Eucaristia. Dal V-VI sec. il rituale bizantino del M. prevede la Comunione degli sposi ai « presantificati ». La liturgia romana, trattando il M. come gli altri sacramenti maggiori, porta la benedizione nuziale nella chiesa: gli sposi, che hanno partecipato alla processione delle offerte, ricevono la benedizione prima della « frazione » e della Comunione. Lo sviluppo canonico e liturgico della celebrazione segna, specialmente per influsso delle pseudo-decretali, un sempre più largo intervento dell'autorità ecclesiastica. Nel sec. XI, in Normandia, compare la manifestazione del consenso alla porta della chiesa, con la benedizione dell'anello. Con che si può dire che la liturgia attuale del M. è sostanzialmente costituita.

Circa la obbligatorietà del rito, amministrato dal sacerdote, a Roma come in Oriente a partire dal IV sec. era obbligatorio solo per il M. dei chierici inferiori. Per gli altri era un semplice onore riservato ai fedeli che si maritavano la prima volta dopo una vita integra (onore costituitosi come un certo diritto dei fedeli e un certo dovere dei sacerdoti). La Chiesa latina, sempre più consapevole che l'es-

senza del M. sta nel consenso dei contraenti, non impose come indispensabile la benedizione nuziale (solo assai più tardi, col conc. di Trento, e per altre considerazioni, esigerà per la validità la presenza del sacerdote). Invece in Oriente, specialmente per influsso delle Chiese separate nazionali, la benedizione nuziale è considerata l'atto essenziale alla validità del contratto, ed è resa obbligatoria dalla novella 89 di Leone VI (886-912); molto tardivamente e per influenza dei Latini, il rito bizantino introdurrà nella celebrazione il consenso. Questa costumanza suscitò gravi preoccupazioni teologiche: e la S. Sede conservò per lungo tempo un atteggiamento reticente circa la disciplina matrimoniale delle Chiese orientali unite (Cf. C. DE CLERCQ, *Conciles des orientaux catholiques* [HEFELE-LECLERCQ, XI], Paris 1949-52, 2 voll., p. 442 s, 1030 s; P. GALTIER, *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale*, Beiruth 1950, p. 223). Peraltro sembra che la benedizione nuziale fosse imposta come semplice « conferma » e « testimonianza » della validità [assicurata dal consenso] del M., come suona il testo stesso della novella cit. Cf. A. RAES, *Le consentement dans les rites orientaux*, in *Ephem. liturg.* 47 (1933) 34-47, 126-40, 431-45, 48 (1934) 80-94, 310-18; E. HERMAN, *Die Schliessung des Verlöbnisses im Rechte Justinians u. der späteren byzant. Gesetzgebung*, in *Miscel. juridica*, Roma 1935, p. 79-107; ID., *De benedictione nuptiali quid statuerit jus byzantinum sive ecclesiasticum sive civile*, in *Orient. christ. periodica* 4 (1938) 189-234. Per il nuovo diritto orientale approvato dalla S. Sede, v. can 85 (AAS 1949, p. 107) e l'interpretaz. autentica del 1953 (AAS 1953, p. 313).

Il contenuto dei testi liturgici si ispira largamente alle fonti bibliche. Si nota, per quanto sembri strano, che la benedizione del M. trasmessa dal Genesi prevale per lungo tempo sullo stesso simbolismo paolino (Efes V) dell'unione tra Cristo e la Chiesa. Questo è ancora assente nel sacramentario Leoniano; compare in quello Gregoriano associato al tema fornito dal Genesi; è attestato nella liturgia greca dal sec. VIII-IX; è raro fino al 1570 nella nostra Messa *ad sponsam benedicendam*. Per il fondamento teologico del rito, cf. G REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, Müuchen 1953, p. 170 91. — La formula: *Ego coniungo vos*, attesa la particolare natura del M. (v. sopra, anche MINISTRO), dovrebbe essere sostituita con la formula: *Matrimonium per vos contractum confirmo et benedico*, la qual formula è di fatto in uso nel rituale recentemente concesso dalla S. Congr. dei Riti alla Germania (21-III-1950; cf. LINGUE liturgiche) e si trova preannunciata in alcuni rituali medievali (cf. ad es., A. DOLD, *Die Kostanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482-1721*, Münster i. W. 1923, p. 98, 100, 106): essa rimane a testimoniare la linea di sviluppo della liturgia del M., che fa sempre più largo posto al sacerdote, il quale alla fine interviene anche nella manifestazione del consenso. Nel diritto germanico la *traditio puellae* (Brauttradition) era affidata al padre o tutore della famiglia (Geschlechtsvormund) della sposa; le parole contrattuali, nella pratica inglese, potevano essere pronunciate anche dai parenti dei nubendi (e Scoto, nel suo insegnamento ad Oxford, si pose perciò la questione se anche i parenti, in questo caso, dovessero considerarsi « ministri » del M.). Ora, il *coniungo vos* sembra il risultato del progressivo trasferimento delle funzioni del « Geschlechtsvormund » al sacerdote. La benedizione degli sposi alla fine della Messa sembra provenire dall'antica *traditio puellae* del rituale visigotico. Per queste notizie storiche, v. K. RITZER, *Eheschliessung. Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der christl. Kirche des ersten Jahrtausends*, München 1951-52, 3 voll.

IX. — Notizie di archeologia cristiana. Le produzioni d'arte cristiana primitiva rappresentanti la celebrazione del M. cristiano sono rare. In un sarcofago (mutilo della parte sinistra), della villa Albani, ora Torlonia, una scena (O. MARUCCHI, *Il M. cristiano sopra un antico monumento inedito*, negli *Studi in Italia*, Roma 1882; H. LECLERCQ, X-2, col. 1905) rappresenta una figura virile, che indossa la tunica e il pallio; con la sinistra stringe un volume, con la destra la mano di un'altra figura (mancante per la rottura del marmo); nel mezzo, fra le due figure e al disotto delle mani così congiunte, su un piccolo leggio è collocato un libro aperto; al disopra fra le due persone, sporge dalle nubi il busto del Salvatore, il quale, con le braccia protese, stringe due corone in atto di cingerne il capo ai due personaggi. La figura del Salvatore ha il consueto tipo notissimo dei monumenti cristiani anteriori al sec. IV: giovanile, imberbe, dai capelli inanellati che gli scendono sulle spalle. Se non fosse perduta la parte sinistra del bassorilievo, ov'era rappresentata la sposa, ne avremmo veduto il capo ricoperto da un velo, secondo il rito usato già dai pagani. Il libro aperto sul leggio è il Vangelo. La presenza del Salvatore e del Vangelo può significare che i coniugi contraggono il M. secondo il Vangelo; anzi, pare al Marucchi che la rappresentazione si riferisca direttamente al M. come sacramento. Ad esprimere il concetto della sanzione e della benedizione divina, fra i due coniugi compare in alto la figura di Gesù Cristo in atto di porre sul capo degli sposi la corona (della gloria celeste?). L'importante monumento sembra tradurre il concetto di Tertulliano: *quod Ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio* (*Ench. fontium* 206).

Non manca l'antichità cristiana di cimeli e di epigrafi esprimenti la dottrina della Chiesa sul M. Nei vetri cimiteriali sono spesso effigiati gli sposi cristiani, fra i quali campeggia in alto la figura di Cristo o la mistica corona già ricordata; il Garrucci ne cita diversi, nei quali si vedono il monogramma di Cristo e le corone (tav. XXVI, 11, 12). In alcuni vetri sono rappresentate le *tabulae nuptiales*. La stretta di mano, la corona, il monogramma, il Salvatore... compaiono su cofanetti, medaglie, fondi di coppa, monete, dittici, gemme incastonate in anelli nuziali... (v. esempi presso H. LECLERCQ).

Per comprendere le epigrafi antiche occorre ricordare che il papa Callisto dichiarò validi inanzi alla Chiesa alcuni MM. che le leggi dichiaravano nulli: quelli di persone senatorie con servi e liberti, disapprovando unicamente le nozze con i gentili (*Ench. fontium* 233). Il De Rossi trova in una epigrafe del cimitero di Domitilla una conferma del decreto callistino. Una tale Flavia Speranda è detta *clarissima femina coniux*, perchè di rango senatorio; il marito Onesiforo, per il nome e per la mancanza del gentilizio, mostra di essere di condizione bassa, forse

un liberto. Secondo una legge di Marco Aurelio e Commodo, un M. siffatto era nullo; per conseguenza non toglieva alla donna i titoli del suo grado ed essa rimaneva *clarissima femina*. Questa epigrafe, commenta il De Rossi, è forse l'unico monumento che documenta siffatte nozze dispari, civilmente nulle, ecclesiasticamente valide. La Chiesa distrusse le barriere ingiuste fra gli uomini, non facendo più distinzione fra il *matrimonium* dei liberi e il *contubernium* dei servi.

Sopra un sarcofago tolentinate del sec. IV, in cui furono sepolti due coniugi di nome Catelvio e Severina, si legge un'epigrafe nella quale si parla del M. e del suo vincolo indissolubile secondo l'istituzione divina. *Quos paribus meritis iunxit matrimonio dulci - Omnipotens Dominus, tumulus custodit in aevum - Caterva Severina tibi coniuncta lacrimat - Surgatis pariter Christo praestante beati - Quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit*. Curiosa, unica è l'espressione (che ricorda Gen II 24) usata in un'altra epigrafe per denotare la moglie: *Visellius niceni costae suae* (De Rossi, *Inscr. christ.*, I, n. 151). L'epigrafe porta la data consolare del 362, e proviene dal cimitero di S. Ermete sulla Salaria Vecchia. In una iscrizione del cimitero di Pietro e Marcellino l'epiteto dato dal marito alla consorte è quello di *conlaboronia* (= compagna delle fatiche). In una stele ritrovata presso S. Apollinare in Classe a Ravenna, i due coniugi son detti *conservi*. Questo è il titolo che si dava in senso spirituale dai primi fedeli ai coniugi cristiani; S. Gerolamo, scrivendo a Paolino, saluta Terasia sua moglie: *Sanctam conservam tuam tecum in Domino militantem* (*Epist.* 58); Paolino, scrivendo a Severo, chiama la sua Terasia *conservam communem*; in una epigrafe portuense i coniugi si chiamano *conservi Dei*; il De Rossi cita un epitaffio di Catania, in cui la moglie è chiamata *conserva in Christo* (Torremuzza, *Iscr. Sicil.*, p. 260, n. XV). In quest'epitaffio l'espressione *sorori et coniugi* forse indica che gli sposi mantennero la illibatezza verginale nel M. (in altro senso la moglie di S. Severo, vescovo di Ravenna, è detta *uxor in sororem versa*, e Terasia, moglie di Paolino, quando questi fu promosso al sacerdozio è detta *de coniuge soror Paulini facta*).

Le voci più usate nelle iscrizioni cristiane per significare i coniugi sono *coniuges* e *compares*, come provano centinaia di esempi. A titolo di onore si registra se la sposa era stata maritata una sola volta: *univira*. La concordia coniugale è ricordata con formole speciali: *coniugi optimo et innocentissimo; coniugi fidelissimae, sanctae...*; in un'epigrafe del cimitero di Batilla si legge: *Cecilius maritus Ceciliae coniugi optimae memoriae cum qua vixi annis X bene sine ulla quaerela*; trovansi anche le formule: *sine laesione animi, sine ulla discordia*. Affettuosissimo è un epitaffio trovato in Padova: *Martina - cara - coniux - quae venit - de - Gallia - per - mansiones - L - ut - commemoraret - memoriam - mariti - sui - bene - quiescas - dulcissime*. — Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, Roma 1898. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch.*, X-2, col. 1843-1982, con ordinamento sistematico dei principali elementi epigrafici.

Bibl. generale. — Ovviamente il M. ha gran posto nei trattati generali di etica, storia delle religioni, diritto naturale e positivo, dogmatica, diritto canonico, morale, pastorale...

Dict. de Théol. cath., voci *Divorce*, IV, 1455-1478; e *Mariage*, IX, 2044-2335. — *Dict. de la Bible*, IV, 758-774. — *Dict. de droit can.*, voci *Bans*, II, 90-95; *Bénédiction nuptiale*, II, 374-382; *Biens*, II, 842-853; *Bigamia*, II, 853-888; *Bonne foi*, II, 963-965; *Causes matr.*, III, 63-107; *Condition*, IV, 8-10; *Consanguinité*, IV, 232-248; *Consentement*, IV, 293-354; *Consommation*, IV, 362-390. — *Dict. apol. de la foi cath.*, III, 87-115. — Periodici di diritto e di morale, come *Apollinaris*, *Archivio di diritto eccl.*, *Archivio giuridico*, *Archiv für kathol. Kirchenrechts*, *Collationes Brugenses*, *Il diritto eccl.*, *Ephemerides theologicae Lovanienses*, *Gregorianum*, *Jus*, *Monitore eccl.*, *Perfice Munus*, *Periodica de re morali*, *Rivista di diritto pubblico*, *Riv. del dir. matr. ital.*, *Sal terrae*, *Scuola cattolica*, *Theologische-praktische Quartalschrift*...

A) Fonti. S. Scrittura, II. cc. e commenti relativi.

Padri, concili e documenti, ecc. v. gli indici analitici dei noti *Enchiridion symbolorum, patristicum, asceticum, historiae eccl., Ecclesiae et Status*. — I. Giordani, *Le encicliche sociali dei Papi da Pio IX a Pio XII*, Roma² 1944. — Graziano, Pietro Lombardo, *Decretales* di Gregorio IX e di Bonifacio VIII, S. Tommaso, in numerosi luoghi — *Concil. Tridentinum*, sess. XXIV. — *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 2 voll., Roma 1907. — CJC cann 1012-1143, 1960-1992. — *Sylloge praecipuorum documentorum recentium summorum Pontificum et S.C de Prop. Fide*, Roma 1939. — *Concordato lateranense*, art. 34, e *Leggi*, *Circolari*, *Decreti*, *Istruzioni relative*. — *Cod. civ. ital.*, artt. 74-455. — Risposte della Commissione per l'Interpretazione del CJC, istruzioni delle Congregazioni Romane, sentenze della S. R. Rota, sparse nei bollettini officiali o nei periodici. Se ne hanno buone raccolte, come M. Da Coronata, *Interpretatio authentica*, Torino 1948²; E. F. Regatillo, *Interpretatio et jurisprudentia CJC*, Santander 1949, oltre quella ufficiale, ma meno abbondante, di I. Bruno, *Interpretationes authenticae CJC*, Città del Vaticano 1935.

B) Opere d'indole generale. La comunità domestica e il nostro tempo (relazioni tenute al Congresso in occasione del XL dell'U.D.A.C.I.), Roma 1950. — *Ehe u. Familien. Eine Entscheidende Frage der heutigen Seelsorge*, Wien 1948. — R. Biot, *Educare all'amore*, Torino 1949². — L. Capuzzo, *La cellula della società*, Roma 1949. — F. Carnelutti-C. Corsanego, *La famiglia cristiana*, Roma 1951. — *Gesundes Geschlechtsleben, Handbuch für Ehefragen*, Olten (Svizz.) 1950: articoli di vari autori sulla sessualità (nella storia, nella anatomo-fisiologia, nel M.), raccolti da X. v. Hornstein-A. Faller. — G. Joyce, *Christian marriage*, studio storico e dottrinale, London 1933. — B. Lavaud, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, Paris 1935. — J. Leclercq, *Spirito e senso nel M.*, vers. ital., Torino 1951. — Id., *Leçons de droit natural*. III, *La famille*, Namur-Louvain 1933. — M. Leitner, *Lehrbuch des kath. Eherechts*, Paderborn 1912. — V. Marcozzi, *Il senso della vita*, Milano 1947. — Id., *Le beatitudini della castità*, Roma. — A. Martin, *Le mariage Précis théologique et canonique*, Rennes 1949⁶. — E. Michel, *Ehe, Eine Antrophologie des Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1951². — H. Muckermann. *Der Sinn der Ehe biologisch, ethisch, übernatürlich*, Bonn 1938 — H. Portmann, *Das bedrohte Sakrament*, la crisi odierna del M., Revelaer 1950. — A. Scherer, *Die Frau. Wesen u. Aufgaben*, Freib. i. Br. 1951: aspetti della questione femminile, esposti da vari autori. — A. Stocker, *Amour et sensualité*, St. Maurice 1951. — T. Tihamer, *M. e fa-*

miglia, Roma 1944. — G. Verdier, *La crise de la dépopulation et le ministère pastoral*, Paris s.a.

C) *Evoluzione* storica, dottrinale, giuridica del M cristiano. — G. Serrier, *De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement* e in particolare della dottrina agostiniana dei beni del M., Paris 1928. — B. Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon St. Augustin*, Paris 1930. — A. Reuter, *S. Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Roma 1940. — N. Ladomerszky, *S. Augustin docteur du mariage chrét. Etude dogmatique sur les biens du mariage*, Roma 1942. — C. Chavasse, *The bride of Christ. An inquiry into the nuptial element in early christianity*, London s. a. [1940]. — L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise latine jusqu'au VI s.*, in *Ephem. theol.*, Lov. 12 (1935) 513-50. — H. Portmann, *Wese u. Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchl Wissenschaft u. Gesetzgebung des 11 u. 12 Jahrh.*, Emsdetten 1938. — P. M. Abellan, *El fin y la significación sacramental del M. desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939. — J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise* dal Decreto di Graziano (1140) al 1314, Paris 1933. — J. Lerouge, *Un cas des survivances de la doctrine de Gratien sur la formation du lien matrimonial. La « dispensatio super M. ratum et non consummatum »*, Paris 1939. — K. Lynch, *The theory of Alex. of Hales on the efficacity of matrimony*, in *Francisc. Studies* 9 (1951) n. 3-4. p. 63-139. — H. Doms, *Bemerkungen zur Ehelehre des hl. Albertus M.*, in *Studia Albertina* (Festschr. f. B. Geyer), Münster 1952, p. 68-89. — J. Fuchs, *Die Ehezweckl.hre des hl. Thomas v. Aquin*, in *Theolog. Quartalschrift* 128 (1948) 398-426. — J. Binkowski, *Die Ehegüter nach Duns Skotus*, in *Wissenschaft u. Weisheit* 7 (1940) 37-56. — Cl. Schabl, *La doctrine des fins du mariage dans la théol scolastique*, Paris 1948 (studio troppo inesatto, incompleto, frettoloso). — R. Gibert, *El consentimiento familiar en el M. segun el derecho medieval español*, in *Anuario de hist. del der. esp.* 17 (1947) 706-61. — A. Vandenbossche, *Contribution à l'histoire des régimes matrimoniaux: la « dos ex marito » dans la Gaule franque*, Paris 1953. — R. Aubenas, *Cours d'histoire du droit privé. Anciens pays de droit écrit (XIII-XVI s.)*, II (Aix-en Provence 1954). — H. Johanntoberns, *De praecipuis effectibus gratiae matrimonii penes theologos saec. XVI*, Verona 1940. — P. Grsmondi, *La celebraz. del M. secondo la dottrina e la legislaz. canonica sino al conc. Tridentino*, in *Ephem. juris can.* 5 (1949) 301-38. — P. Rasi, *La conclusione del M. prima del conc. di Trento*, in *Riv. di st del dir. ital.* 16 (1943) 233-321. — P. Maldonado, *Sobre la relación entre el der. de las Decretales y el de las Partidas en materia matrimonial*, in *Anuario de la hist. del der. espan.* 15 (1944) 589-643. — H. Conrad, *Das tridentinische Konzil u. die Entwicklung des kirchl. u. weltlichen Eherechts*, in *Das Welthonzil v. Trient* I (1951) 297-324. — M. Valtat, *Les contrats de mariage dans la famille royale en France au XVII s.*, Paris 1953. — P. A. Girard, *La liberté contractuelle dans le mariage sous l'ancien régime*, Melun 1953. — M. Erle, *Die Ehe in Naturrecht des XVII Jahrh.*, Göttingen 1952.

MATRONA, S. Secondo l'antica leggenda, non in tutto verosimile, era di Perge in Panfilia e, sposata a un Domiziano, n'ebbe una figlia, Teodota. Recatasi col marito a Costantinopoli, per desiderio di maggior devozione, collocata la figlia presso una pia donna di nome Susanna che la educasse, si recò in veste maschile e sotto il falso nome di *Babila*, al monastero di Bassiano, ove partecipò esemplarmente alla vita austera di quei monaci. Scoperta e costretta ad allontanarsi di là, si rifugiò dapprima presso Susanna, con l'intento di sottrarsi alle indagini del marito, poi per consiglio di Bassiano, che interessò al caso di M. il diacono Marcello, si recò a un monastero femminile di Emesa, del quale divenne superiora. Si dice che in questo tempo avvenisse in Emesa l'invenzione del capo di S. Giovanni Battista, trasportato al tempio con gran solennità. Domiziano giunge in Emesa per riprendere M. Ella fugge a Gerusalemme. Inseguita dal marito, lascia anche quella città, si rifugia al monte Sinai, indi a Berito, dove raduna un gruppo di pie donne desiderose di vivere sotto la sua guida. Ma, non sentendosi sicura, tornò a Costantinopoli, dove, ritrovati il diacono Marcello e Bassiano, da loro consigliata e aiutata, fonda, con le compagne che l'han seguita, una piccola comunità da lei governata fino alla morte. Ivi morì quasi centenaria al principio del sec. VI (520?).

Sembra certa l'esistenza d'una M. fondatrice d'un monastero che dovette essere in frequenti rapporti, specialmente spirituali, con quello di Bassiano. Festa al 9 novembre. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 203-205. — Acta SS. *Nov.* III (Brux. 1910) *die* 8, p. 786-823: *Vita prima*, in greco, composta nel VI secolo da un monaco del monastero di Bassiano, che sembra informato da una certa Eulogia compagna della Santa (la narrazione non ha valore critico); seguono una *Vita altera* (anche in PG 116, 920-958) e una *Vita tertia* quasi compendio. — Per un inno di Romano il Melode in lode di M., vedi *Byz. Zeitschr.*, 1906, p. 10 ss.

MATRONEO, « locus mulierum », era il luogo che nelle antiche Basiliche cristiane (v.) veniva riservato alle donne, giusta la disposizione disciplinare che queste assistessero ai divini uffici separate dagli uomini. Probabilmente con tale designazione si indicava non tanto lo spazio tenuto dai MM., ma solo una parte, e precisamente la più vicina all'arco trionfale sulla destra, come posto distinto per le donne più qualificate. Questo luogo di separazione si trovava tanto lungo le navatelle della basilica, quanto nelle gallerie superiori, poichè in qualunque chiesa primitiva vigeva la norma della separazione dei sessi. Dove la basilica fosse a una sola navata, il « locus mulierum » si disponeva in senso trasversale.

In seguito la denominazione M. servì ad indicare il complesso delle gallerie superiori che nelle basiliche giravano attorno alla navata principale e anche dietro all'abside. Così nella basilica dei SS. Cosma e Damiano il M. è proprio dietro all'abside; e la stessa architettonica caratteristica doveva esistere nell'antica basilica Liberiana, come nella « basilica Apostolorum » (S. Sebastiano). Un antico esempio di M. nel senso originario del termine si ha nel cimitero maggiore di Sant'Agnese, dove una galleria cimiteriale separa la parte sinistra, riservata agli uomini, da quella destra, riservata alle donne.

Collo svolgersi dell'arte architettonica, i MM. subirono le esigenze dei varii stili, e costituirono molte volte un elemento primario delle parti basilicali, pur essendo caduta in disuso la rigida separazione dei sessi.

MATRONIANO, S., eremita. E. Villa (*S. M. nella leggenda e nella storia. Documenti e note*

critiche, Milano 1942) così conclude (p. 116): prima del sec. VIII un M. si santificò in un romitaggio dei dintorni di Milano, ebbe sepoltura nella « basilica Apostolorum » di Milano, ricevendo onori liturgici tributati ai Santi, catalogato tra i Santi propri della stessa basilica (è venerato anche a Sesto Ulteriano, probabile località del suo romitaggio). È invocato nelle litanie di S. Nazaro recitate nel secondo giorno delle litanie triduane (*Manuale ambrosianum* di Valtravaglia, sec. XI); il Beroldo (sec XII) nel *Kalendarium* indica al 14 dic. la stazione all'altare di S. M. (*S. Matroniani ad S. Nazarium*). Si fanno più numerosi i documenti nei secoli seguenti, tra cui i resoconti delle visite pastorali di S. Carlo Borromeo (27 luglio 1567), del card. Federico Borromeo, dell'inaugurazione dell'altare fatta dal card. Litta (1657). Antecedente al sec. XI possediamo soltanto la menzione contenuta nella *Noticia ecclesiarum urbis Romae* o « Itinerario del pellegrino tedesco » (fine sec. VIII): « S. Nazarius in sua pausat ecclesia et in uno angulo, S Morimonianus confessor ». Questo *Morimonianus* dovrebbe essere M., come sostiene il Villa, dopo Schuster (*Rivista diocesana milanese*, gennaio 1938).

Secondo la leggenda medievale (raccolta da Galvano Fiamma nel *Chronicon maius*), un tale Guglielmo de' Boccardi, nel 364 partendo per la caccia chiede la benedizione a S. Ambrogio, che domanda al giovine le primizie della caccia. Guglielmo s'interna in una selva; i cani si fermano abbaiando e scavando ostinatamente in un punto. Qui, coll'aiuto di contadini rimossa la terra, si trova il corpo di un eremita, che portava sul petto una scritta col suo nome e particolari della sua vita (tra l'altro vi si diceva che un angelo gli aveva recato quotidianamente il pane dal cielo). Mentre Guglielmo rientra in Milano, messaggeri preavvisano S. Ambrogio, che col clero e col popolo muove incontro al cacciatore. Il corteo, col prezioso carico, entra in città per la porta Romana, ma giunto all'altezza della *basilica Apostolorum*, la lettiga diviene miracolosamente inamovibile. Ambrogio interpreta il fatto come un avviso del cielo che M. voglia riposare accanto a Nazaro. E qui lo depone. Un'ultima invenzione fu fatta dal card. Schuster il 20 nov. 1941 in un'urna di rozzo sarizzo.

MATTATHUPADATHU Anna, in religione *Suor Alfonsa*, clarissa (1910–1946), n. nel villaggio di Kudamalur nello stato di Travancore in India. Mòrtale la madre pochi giorni dopo il parto, fu educata da una severa zia che aspirava a collocarla sposa presso una famiglia aristocratica, contro la volontà della fanciulla che, letta la vita di S. Teresa del Bambin Gesù, si struggeva dal desiderio di farsi santa e di entrare in religione. Alla vigilia dei paventati sponsali, l'eroica Annakutty per rendersi inaccettabile allo sposo si buttò su un bracere di immondizie ricevendone ustioni gravi che le sconciarono il piede, la capigliatura e la costrinsero a tre mesi di cura. La zia si arrese e la fanciulla il 19-V-1930 riceveva dal vescovo di Changanacherry il velo delle Clarisse nel convento di Bharananganam. Si propose di « raggiungere la santità nella sofferenza »: « desidero essere una vittima di espiazione per i poveri peccatori, per i sacerdoti e religiosi meno ferventi nella pratica della virtù. Desidero che il Signore mandi a me le sofferenze che possono impedire altri nel loro apostolato ». Difatti i suoi 16 anni di vita religiosa, specialmente gli ultimi 7, furono un terribile martirio fisico e morale, una lenta agonia. Non le furono risparmiati i sospetti, le incomprensioni di qualche consorella, nè le aridità e i tormenti della « notte dello spirito ». Negli ultimi mesi fu cumulata di consolazioni spirituali e di favori eccezionali (tra l'altro, acquistò d'improvviso la conoscenza della lingua tamil; ottenne al suo vescovo la guarigione prodigiosa dalla malaria). La « rosa del Travancore » chiuse la sua « piccola via » il mattino del 28-VII-1946, da tutti rimpianta come santa. La devozione e la di lei immagine si diffusero rapidamente in tutte le case. La sua tomba è meta di pellegrini cristiani e anche pagani. Alla sua intercessione si attribuiscono innumerevoli grazie e favori. — L. Ravalico in *L'Osserv. Rom.* 19-V-1951.

MATTATIA. v. Maccabei.

MATTEI, famiglia patrizia di Roma, la cui origine è da alcuni riportata a Innocenzo III (1130-1143) e ai Papareschi (già Guidoni), da altri a Gregorio IX (1227-1241). Ebbe diversi cardinali, tra cui si segnalano:

Girolamo, eletto da Sisto V il 17 dicembre 1586 e morto a 57 anni l'8 dicembre 1603. Fu della Commissione per le decretali e della Congregazione per l'attuazione ed interpretazione del conc. di Trento. A Roma edificò e dotò il collegio di S. Girolamo. — Ciaconius, IV, 167. — Pastor, *Storia dei Papi*, X e XI, passim (v. indice analitico).

Gaspare, arcivescovo di Atene, nunzio presso Ferdinando III, cardinale sotto Urbano VIII (13 luglio 1643). Malaticcio, non svolse molte attività. Morì a 63 anni l'8 aprile 1650. — Ciaconius, IV, 621. — Pastor, *o. c*, XIII e XIV-1, passim.

Luigi, uditore del camerlengo e della Rota, cardinale sotto Benedetto XIV. — Pastor, *o. c.*, XVI-1, p. 255.

Alessandro, arcivescovo di Ferrara, eletto cardinale il 12 luglio 1779, ma pubblicato solo il 22 maggio 1782 quando Pio VI passò da Ferrara al ritorno da Vienna. Fu uno degli organizzatori più attivi nel ricevere i preti esiliati dalla Rivoluzione francese. Nella lotta tra il Papa e Napoleone, quando la Romagna fu invasa (1796), essendo vicelegato e governatore, rimase nella sua città: catturato, fu prima condotto prigioniero a Brescia, poi mandato a Roma come latore di proposte di pace. Col duca Braschi, mons. Caleppi e il marchese Massimi, negoziò il trattato di Tolentino (19 febbraio 1797). Morì vescovo di Ostia e Velletri nel 1820. — Pastor, *o c.*, XVI-3, passim. — G. Bezzi, *Il primo conflitto tra Napoleone e la S. Sede*, Torino 1927. — L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, Paris 1906.

MATTEI (*de*) **Caterina**, B. v. Caterina di Racconigi. — G. Capello, *La B. Cat. M.*, Torino 1946.

MATTEI Leonardo, detto dalla città natale *Leonardo da Udine*, O.P. (c. 1380–1469), noto ed apprezzato predicatore, professore a Bologna, reggente nel 1428 e 1431, professore pure a Ferrara (1439), provinciale della Congregazione riformata di Lombardia (1455–60).

Lasciò numerose raccolte di prediche: *Quadragesimale aureum* (Venezia 1471), *Sermones aurei de sanctis* (Udine 1466), *Sermones floridi de dominicis* (Ulma 1478 e spesso in seguito), recitati, per la maggior parte, a Firenze davanti ad Eu-

genio IV e a tutta la Curia (edizione completa dei discorsi, Norimberga 1478, 1479).

Scrisse pure alcuni trattati teologici e filosofici, come *Tractatus mirabilis de sanguine Christi in triduo mortis effuso*, Venezia 1617. Per gli altri scritti vedi QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, I, 845-6. — HURTER, *Nomenclator*, II³, ccl. 887.

MATTEI Stanislao, O. F. M. Conv. (1750-1825), musicista, n. e m. a Bologna, sacerdote. Insieme al suo famoso maestro (e penitente) G. B. MARTINI (v.), cui succederà nella direzione della cappella S. Francesco e nell'insegnamento al liceo dei filarmonici di Bologna, occupa un posto considerevole nella storia della musica sacra, più come teorico che come compositore. Le sue opere rispecchiano fedelmente le qualità che distinguono la musica sacra della fine del Settecento: magniloquenza, aperta tendenza alla robustezza ritmica con conseguente ampollosità di linee e impingimento nei modi profani, mancanza quasi assoluta di ciò che costituisce la vera tradizione palestriniana. Il M. fu maestro di Rossini, di Donizetti, di Morlacchi e di Pacini. Sono da ricordarsi i suoi lavori di teorica (fra cui è eccellente la *Pratica di accompagnamento* sopra bassi numerati e contrappunti a più voci, Bologna 1825-30, spesso ristampata) e — tenuto conto di quanto s'è detto — le sue composizioni sacre, tra le quali l'oratorio *La passione di Gesù Cristo*, Messe, mottetti, cantate — F. CANUTI, *Vita* e *Osservazioni sulla vita*, Bologna 1829, ivi 1830. — J. A. DE LA FAGE, *Notice sur la vie et les ouvrages*, Paris 1839. — D. STELLA, *Serie dei maestri di cappella Minori Conv.*, in *Miscell. franc.* 22 (1921) 134 ss, 23 (1922) 122 ss. — D. SPARACIO, *Il p. S. M.*, ivi 20 (1919) 43 ss.

MATTEI CERASOLI Leone, O. S. B. (1880-1949), n. a Colognora di Val di Roggio (prov. Lucca), m. a Cava dei Tirreni (Salerno). Dal Seminario di Lucca passò nella badia di Cava, ove professò l'11-VI-1899, venne ordinato sacerdote il 7-IX-1902, e dal 1912 fino a morte fu archivista bibliotecario. Oltre articoli per *Enc. It.* e per la nostra *Enciclopedia eccles.*, lasciò dotti, diligenti studi a stampa (dal 1919) e mss. consacrati prevalentemente a illustrare la storia religiosa della badia di Cava e dell'Italia meridionale, tra cui *Rationes decimarum Italiae* nei secc. XIII e XIV: *Campania* (Città del Vat. 1942). — Necrologio e bibl. di M. H. LAURENT in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 3 (1949) 129 s.

MATTEI GENTILI Paolo (1874-1935), n. a Pennabili (Pesaro), m. a Roma, giornalista vigoroso, uomo politico cattolico. Entrato nel circolo universitario cattolico di R. MURRI (v.), collaborò a *Vita nova*, *Cultura sociale*, diresse *L'Ateneo*, poi *Corriere d'Italia*, fondò *L'Italia* di Milano; era capo del gruppo costituito da GROSOLI PIRONI (v.) per la STAMPA cattolica (v.). Fu un fondatore della Democrazia italiana (poi Partito popolare ital.), che rappresentò in varie legislature con ardore e insieme con indipendenza di giudizio (per la quale nel 1923 ne fu espulso, in seguito alla discussione sulla legge elettorale). Nel 1924 con E. Martire e Carapelle fondò il Centro catt. nazionale. Come sottosegretario al ministero di giustizia e degli affari di culto (dal luglio 1924), si prodigò per riformare in senso cattolico la legislazione in materia ecclesiastica e per regolare i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. Dal 1 marzo 1934 era senatore del regno. Si provò con discreto successo anche nei romanzi (*I Cenci*, Milano 1901; *Verso la nuova aurora*, Firenze 1901; *Attraverso il prisma*, Milano 1904).

MATTEO (S.) Apostolo ed Evangelista. I. **Vita.** Il nome M. (gr. Ματθαῖος, oppure Ματθαῖος) significa «dono di Jahvè». Nella letteratura rabbinica ricorre sotto la forma *Mattai*, derivata da *Matnai* (Esdra X 33, 37), abbreviazione di *Mattania*. È meno probabile la derivazione da *'emet* (fedeltà), secondo la quale M. significherebbe «fedele». Era pubblicano o gabelliere. La sua vocazione all'apostolato è raccontata dai sinottici (Mt IX 9-13, Mc II 14-17, Lc V 27-32), ma, mentre il primo Vangelo chiama *M.* il pubblicano convertito a Cafarnao, gli altri due lo nominano *Levi*. Essendo identiche le altre circostanze, cadono le opinioni di alcuni (Eracleone, Origene, Grozio, W. Grimm) che vollero distinguere M. da Levi. Sembra che Mc e Lc nel loro racconto abbiano voluto sottacere il nome con il quale era più conosciuto il pubblicano di Cafarnao.

Siccome Marco (II 14) presenta Levi come figlio d'Alfeo e anche Giacomo il Minore come figlio di Alfeo (III 18), parve ad alcuni che questi due Apostoli fossero fratelli. La conferma che si vorrebbe trarre dal fatto che il primo evangelista elenca M. subito prima di Giac. d'Alfeo (Mt X 3), non ha grande valore, essendo Alfeo un nome comunissimo a quel tempo.

Null'altro ci dicono i Vangeli su M. I dati forniti da altre fonti sono tutti incerti e contradditorii. Dopo un periodo di apostolato in Palestina, presso gli ebrei, cui avrebbe poi dedicato il suo Vangelo (EUSEBIO, *Hist. eccl.*, III, 24, 6; S. GEROLAMO, *De viris ill.*, 3), M. si sarebbe dedicato ai pagani (EUSEBIO, *l. c.*). Dove? RUFINO (*Hist. eccl.*, I, 9, PL 21, 478 B), S. EUCHERIO (*Instruct. ad Salon.*, I, 2, PL 50, 899 C) ed altri (anche il Breviario romano) indicano l'Etiopia; ma si parla pure del Ponto, della Persia, della Siria, della Macedonia, dell'Irlanda (cf. F. HAASE, *Aposteln und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferung*, Münster in W. 1932). La questione resta incerta.

II. **Il culto.** — 1) I Latini festeggiano M. al 21 sett. (Greci, Armeni, Copti al 16 nov.). Il Martirologio Romano lo dice martire in Etiopia, improntando la notizia a Usuardo, che a sua volta sembra influenzato dalla notizia fornita da Rufino ed Eucherio. Invece il Martirologio Geronimiano pone il martirio di M. in Persia. Neanche il fatto del martirio è certo. Lo affermano tardivamente il Metafraste e Niceta; ma il menologio basiliano è ambiguo e, al tempo di Clemente Aless., l'eretico Eracleone parlava di una morte naturale di M.

2) Gli *Acta S. M. Apostoli* (cf. ACTA SS. *Sept.* VI [Par.-Romae 1867] *die* 21, p. 220-25) sono leggendari e fantastici. Anche più favolosi sono gli *Atti* greci (Codice Vat. greco 808), di cui un compendio è dato da NICEFORO Callisto (*Eccl. hist.* II, 41. PG 145, 860). Amorfi e senza notizie di rilievo son gli *Atti* del METAFRASTE (edizione latina in *Acta SS.*, cit., p. 225-27). Sono conosciute orazioni di S. Giovanni Crisostomo, Davide Niceta, S. Pier Damiani, ecc., in onore di M.

3) Il 6 maggio si celebra la traslazione del corpo di M. dall'Etiopia a Salerno (alcuni codici del Martirol. di Usuardo e Martir. Romano), dove una chiesa gli è dedicata. Le narrazioni al riguardo

sono molto posteriori all'epoca in cui si dice essere avvenuta la traslazione. Dall' Etiopia il corpo sarebbe stato prima portato da alcuni mercanti bretoni nell'Armorica e poi, verso il sec. X, in Lucania, dove, rimasto nascosto ed ignorato per parecchio tempo, salì in somma venerazione dopo le apparizioni del Santo a due monaci, Pelagio e Atanasio. Quest'ultimo avrebbe poi voluto portarlo a Costantinopoli o a Roma a scopo di lucro, ma non riuscì nell'intento per accidenti miracolosi.

Più tardi, al tempo di Gregorio VII, avviene a Salerno un'altra invenzione delle reliquie: queste vengono portate in una nuova basilica fatta costruire da Roberto il Guiscardo e deposte in una cripta sotto l'altare. Marsilio dice che « remotissimae quoque gentes ex Europa tota confluunt... tam ingentem visurae beatitudidem » (cf. Acta SS., ivi, p. 214).

4) Reliquie del Santo sono vantate da parecchie altre chiese. Nelle relazioni della traslazione a Salerno si parla di un braccio che sarebbe stato portato a Benevento, dove però se ne perdette traccia. Si sa invece che Roberto il Guiscardo si era trattenuto un osso di braccio, che, attraverso vari luoghi, finì poi a Cassino. Roma, Bologna, Napoli, Venezia tra le città italiane e varie località all'estero credono di possedere resti di S. M. Il capo è vantato da un oratorio di Bruxelles, da un monastero della Piccola Bretagna, da un'abbazia premonstratense in Lotaringia e da altre chiese.

5) Dopo esitazioni iniziali, il simbolo del primo evangelista si è fissato nell'immagine di un uomo, sovente alato. Tra le rappresentazioni di M. ve ne sono di famose nella storia dell'arte: del Rembrandt al Louvre, del Caravaggio a S. Luigi dei Francesi a Roma e al museo di Berlino, di Guido Reni alla Pinacoteca Vaticana, di Vittore Carpaccio in S. Giorgio degli Schiavoni a Venezia, del Guercino nella Pinacoteca Capitolina a Roma ... La figura è solitamente quella di un vecchio dignitoso, con barba; spesso l'angelo lo ispira dal cielo; il libro del suo Vangelo gli sta davanti o tra le mani (regge una lunga lancia nel trittico Portinari, di Hugo Van der Goes, agli Uffizi di Firenze). Non mancano i cicli pittorici della vita di S. M.: nella chiesa superiore della basilica di Assisi affreschi di scuola romana (tardo Duecento) rappresentano 5 scene dell'apostolato di S. M. in Africa; 8 scene compaiono negli affreschi di un ignoto trecentesco nella chiesa di S. Maria in Porto presso Ravenna (ora distrutta). Specialmente raffigurati sono gli episodi della vocazione e del martirio.

Le più antiche immagini del Santo sono nei musaici di S. Apollinare in Classe e S. Vitale a Ravenna. Archeologicamente importanti sono le raffigurazioni di M. nel battistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli, negli evangeliari della cattedrale di Rossano, di Lindisfarne (Irlanda) e di Carlomagno (conservato a Vienna). v. illustrazioni.

6) Nel medioevo il nome di M. è spesso associato alle imprese per l'estirpazione della magia. Il 10 apr. 1934 Pio XI lo dichiarava patrono della polizia tributaria italiana: AAS 27 (1935) 42 s. — Atti apocrifi, BHG^2 122-427, BHL 5689; R. A. Litta, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, II-2. p. 109-41. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 409. — *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 224, 232, 520. — *Synax. Eccl. constantin.*, ivi 1902, col. 109-14.

III. **Il Vangelo secondo M.** — A) ***Origine.*** La tradizione della Chiesa antica, il titolo stesso dell'opera tramandatoci dai mss. attestano che il primo dei nostri quattro Vangeli ha per autore M. La testimonianza più antica è, come per Marco (v.), quella di Papia, vescovo di Gerapoli in Frigia (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 39, 16), secondo cui M. « ha messo in ordine le parole [v. Logia] del Signore in lingua ebraica [cioè aramaica], ma ciascuno le ha poi tradotte [o interpretate] come poteva ». Dal nome *logia* con cui Papia indica l'opera di M. non segue che essa fosse ristretta alle « parole » di Gesù ed escludesse le azioni e la Passione del Signore: Papia infatti designa con lo stesso nome anche il Vangelo di Marco e nel nostro passo, pur se pensa soprattutto ai discorsi di Gesù, vuol solo mettere in risalto che nel primo Vangelo essi sono ben posti in ordine (v. sotto).

In parziale dipendenza da Papia anche Ireneo (*Adv. haer.* III, 1, 1), Origene (cf. Eusebio, *Hist. eccles.*, IV, 25, 4) e molti altri (cf. Simon Prado, *Praelectiones bibl. Novum Test.*, I [Taurini^7 1951] 31 s) ripetono la notizia circa l'originale « ebraico » di M. Eusebio spiega che M. lo scrisse per lasciare agli ebrei, da lui evangelizzati, un ricordo della sua dottrina, prima di partire dalla Palestina (*Hist. eccles.*, III, 24, 6) e aggiunge altrove che Panteno (v.) avrebbe trovato un esemplare di questo scritto aramaico in India (= sud Arabia) portatovi dall'apostolo Bartolomeo (v.).

Il primo Vangelo è arrivato a noi in greco (e certo già in greco lo conosceva la tradizione antica): è una traduzione (o rielaborazione: v. sotto) dell'originale mattaico. Nè è possibile che il nostro Vangelo sia diverso da quello conosciuto dai Padri, le cui citazioni corrispondono al nostro testo.

L'esame interno insinua un autore dell'ambiente palestinese. Vi trapela dappertutto il mondo giudaico nel suo pensiero, nelle sue costumanze e tradizioni, topografia, lingua. Forse è un atto di umiltà dello stesso autore che solo in questo Vangelo M. sia chiamato col titolo umiliante di « pubblicano » (IX 9, X 3), schivato dagli altri evangelisti « propter verecundiam et honorem Matthaei » (S. Girolamo, *In Matt.*, IX, 9).

Si obietta che il nostro Vangelo appare più dottrinale che storico, studiato sistematicamente e freddamente nella sua disposizione, e non rivela i vivi ricordi personali di un discepolo di Gesù. Difatti appunto dottrinale è lo scopo di questo Vangelo, cui preme non tanto la biografia di Gesù quanto la dimostrazione che in lui è presente il promesso Messia, il figlio di Dio, salvatore del mondo e annunciatore della conclusiva rivelazione di Dio; ma ciò non impedisce affatto che il suo autore potesse essere un testimone oculare della storia di Gesù.

B) ***Composizione.*** Il primo Vangelo è forse il più caratteristico tra i sinottici per il suo piano. Preceduto da due capitoli, che portano la genealogia di Gesù e narrano alcuni fatti relativi alla sua nascita e alla sua infanzia, esso raggruppa il racconto del ministero pubblico di Gesù attorno a 5 grandi discorsi, la cui concezione prestabilita è sottolineata da un artificio letterario, una identica clausola finale che M. (a differenza di Luca) non usa mai altrove (VII 28, XI 1, XIII 53, XIX 1, XXVI 1). Il tema di tali discorsi è unico, « il regno dei Cieli ». Ma in ciascuno di essi è trattato da un punto di vista differente.

a) Il primo (V-VII), anche meglio conosciuto sotto il nome di « *discorso della montagna* » (v. Bea-

TITUDINI), ne svolge il programma e costituisce come la magna carta del regno che Gesù promulga all'inizio del suo ministero, tracciandovi il ritratto del perfetto discepolo.

Il secondo (X) già ha di mira scopi più particolari e s'indirizza a coloro che Gesù scelse come missionari del suo Vangelo (*il discorso di missione*), dando loro le norme cui dovranno attenersi nel loro apostolato e premunendoli contro i pericoli e le inevitabili contrarietà.

Il terzo (XIII, *il discorso parabolico*) fa risaltare il carattere umile e nascosto del regno: realtà essenzialmente spirituale, destinata ai più grandi trionfi, ma apparentemente debole all'inizio, come la piccola quantità di lievito mescolata nella pasta o il granello di senape, e per di più nascosta, come un tesoro sepolto, ed ostacolata dal nemico che vuol corromperne il campo di crescita con la zizzania. Per questo il « regno » si presenta come un « mistero », difficile ad essere compreso direttamente, soprattutto dalla massa dei giudei, che si attendeva tutt'altro, e da proporsi perciò sotto il rivestimento delle PARABOLE (v.). I cuori umili che ne saranno toccati riceveranno in sè una piena luce, quelli superbi se ne scandalizzeranno.

A questi « piccoli », i discepoli fedeli, che con semplicità hanno scelto di seguire il Cristo, si indirizza il quarto discorso (XVIII): nel seno della nuova comunità da essi formata (questo discorso potrebbe essere chiamato *ecclesiastico*), devono vivere in umiltà, carità, mutua edificazione, coscienti che la semplicità spirituale del fanciullo è l'ideale di chi fa parte del regno dei cieli e che ogni egoismo e durezza di cuore sia nel perdonare che nell'esigere saranno ripagati con altrettanta implacabilità da parte del Padre celeste.

Infine il quinto discorso, quello *escatologico* (XXIV-XXV) è consacrato a dipingere l'imminente crisi, caratterizzata da avvenimenti violenti, che vedrà il rigetto da parte di Dio dell'antico popolo eletto; al suo posto di favore subentrerà un nuovo popolo, in cui le differenze razziali saranno annullate, e che comprenderà quanti, ebrei o gentili, vorranno sottomettersi all'impero del « figlio dell'uomo ». Da questo quadro, in cui i dettagli spaventosi e i temi apocalittici della letteratura anteriore servono più che altro di cornice scenica, discende un grave appello alla vigilanza, che non dev'essere inferiore a quella con cui ogni fedele si deve preparare alla morte e al giudizio finale.

b) I 5 discorsi sono fra loro separati da sezioni narrative, i cui episodi sembrano appositamente scelti per servire d'illustrazione e di preparazione ai temi dei discorsi. Ciò appare evidente almeno per le sezioni che precedono il secondo ed il terzo. Dieci miracoli sono raggruppati nella prima sezione (VIII-IX), segni caratteristici del compito messianico del divino Maestro (IV 23 s, IX 35, XI 3 ss, XII 28) e della sua autorità di delegare ai discepoli il potere di predicare e anche di operare meraviglie (X 1). L'apostolo, cui Gesù nel discorso del cap. X ha dato le consegne, troverà così nelle pagine precedenti l'esempio di ciò che anch'egli potrà fare nel nome di Cristo (XXI 21), e vi leggerà due episodi destinati ad orientarlo verso il pronto, generoso distacco (VIII 18 ss) e l'atteggiamento misericordioso (IX 10 ss), mentre nei versetti finali (IX 36-38) sentirà tutta l'ansia con cui Gesù lo aveva inviato verso il campo ridondante di messe.

Parimenti la sezione narrativa dei capi XI-XII si adatta mirabilmente al seguente discorso in parabole. L'economia misteriosa della rivelazione divina, che per alcuni cuori diventa luce e per altri solo pietra di scandalo, viene illustrata dagli episodi dei superbi che si rifiutano di credere in Gesù (XI 16-24, XII 2-7, 10-14, 22-24) e degli umili che invece ricevono il messaggio di Gesù, venendo ad ingrandire lentamente (persino il Precursore si meraviglia per un istante di questa « lentezza », XI 2-6) la sua famiglia religiosa (XI 25-27, XII 23, 46-50). Gesù stesso è un maestro buono e modesto che non respinge alcuno e si rivolge con preferenza ai miseri (XI 28-30, XII 15-21).

Meno evidente è invece l'orientamento delle altre sezioni narrative verso i loro rispettivi discorsi. Per quella che precede il primo la cosa è spiegabile: gli argomenti erano un po' comandati dalla necessità di non omettere all'inizio alcuni fatti del primo ministero di Gesù (il battesimo per mezzo di Giovanni Battista, la tentazione: III 1-4, 11) e di ambientarlo con rapidi accenni al teatro dove si svolgeva (IV 12 ss), alle moltitudini cui si indirizzava (IV 23 ss), ai primi discepoli conquistati (IV 18-22). Circa i legami dei fatti ai discorsi nelle ultime due sezioni, si badi che nei capi XIV-XVII l'atmosfera generale introduttiva al discorso « ecclesiastico » è discretamente stabilita da alcuni episodi che rivelano la fede dei discepoli nel compito messianico del loro Maestro (la confessione di Cesarea, XVI 3 ss), propongono la prefigurazione dell'Eucaristia (la moltiplicazione dei pani, XVI 3-12, XV 32-39) o illustrano la posizione preminente di Pietro (XIV 28-31, XVI 17-19) XVII 24-27); e i punti più salienti dei capi XIX-XXIII, negli accenti arditi con cui Gesù smaschera l'ipocrisia dei farisei (XXIII 1-36) o preannuncia il rigetto definitivo del popolo ebreo e del suo culto (XXI 18 s, XXI 28-XXII 14), e nella solennità degli eventi che mettono in definitiva luce la grandezza messianica di Gesù (l'entrata trionfale in Gerusalemme, XXI 1-11, la cacciata dei venditori dal tempio, XXI 12-17), già fanno presentire la crisi messianica che il discorso escatologico descriverà con quasi spietata chiarezza.

Pertanto il corpo del I Vangelo si lascia facilmente dividere in 5 parti, composta ciascuna d'una sezione narrativa e d'un discorso, tutte proclamanti la « buona novella » del « regno dei cieli », descritto nelle sue diverse tappe ascendenti: 1) la *promulgazione* inaugurale (III-VII); 2) la sua *predicazione* per mezzo della missione apostolica (VIII-X); 3) il suo aspetto di *mistero* umile e sconcertante (XI-XIII); 4) il suo sbocciare nel primo gruppo di fedeli, nucleo della *Chiesa* (XIV-XVIII); 5) la *crisi* attraverso cui farà passare l'antica società giudaica, che riceverà un volto nuovo e una nuova vita (XIX-XXV).

c) Il racconto della Passione e Risurrezione di Gesù (XXVI-XXVIII) in elegante contrapposizione al racconto iniziale dell'INFANZIA (v.), chiude il Vangelo. Esso è così caratterizzato nella sua costruzione da una armonia serena ed equilibrata, che soddisfa lo spirito e dona nello stesso tempo l'impressione di una migliore completezza che non si riscontri negli altri evangelisti, specialmente in Marco. Giustamente Zahn giudica che nessun altro libro della Bibbia, come di tutta la letteratura antica, possa essere paragonato al Vangelo di M., per

la grandiosità della concezione ed il dominio, grazie a un forte pensiero, della complessa materia (*Einleitung in das Neuen Test.* II, Leipzig 1907, p. 292).

C) *Lingua e testo originale.* — 1) Papia, Ireneo, Panteno, Eusebio, Girolamo... affermano che M. scrisse nella lingua degli ebrei, e cioè in ARAMAICO (v.), la lingua parlata in Palestina al tempo di Gesù (v. LINGUE BIBLICHE): nel Nuovo Test. è chiamata lingua *ebraica* l'aramaico allora parlato. Alcuni vocaboli conservati nel loro tenore originale sono aramaici (abba, raca, mammona, corbona, effeta, hosanna...), ne mancano indizi stilistici che fanno intuire, sotto il greco giunto a noi, un testo aramaico piuttosto che ebraico.

Alcuni, con Erasmo e il card. Gaetano, pretesero che il Vangelo di M. fosse scritto originariamente in greco. Ma tale ipotesi, contraria alla tradizione, non ha fondamenti filologici. È vero che il greco di M. è più elegante di quello di Marco e che il Vecchio Testamento è citato per lo più secondo la versione dei LXX; ma tutto ciò può essere dovuto al traduttore greco del testo aramaico. Diverse citazioni poi si accordano maggiormente con l'ebraico, altre sono combinate di forme ebraiche e greche. Lo stile paratattico, la sintassi esotica che si rivela sotto la veste greca, lascia intuire il substrato semitico del testo originale.

Il testo originale aramaico usato dalle comunità giudeocristiane palestinesi si perdette assai presto col decadere e lo sparire di tali comunità. Sopravvisse forse fin verso il sec. IV, deturpato però nei rifacimenti apocrifi, detti *Vangelo secondo gli Ebrei* o *secondo gli Ebioniti* (v. APOCRIFI IV A 1). Ma è certo che il testo greco già lo aveva soppiantato negli ultimi decenni del I secolo, come appare dall'uso che ne fanno Barnaba e la *Didachè*.

2) Senonchè si domanda: era esso identico al nostro Vangelo greco? era un vero Vangelo od una semplice ed informe raccolta di « detti » (Papia parla di *logia*) pronunciati da Gesù? È su quest'ultima supposizione che si fonda la teoria liberale delle *due fonti* sinottiche (v. LOGIA). Essa non può venire discussa a fondo che in un esame generale della « questione sinottica » (v. SINOTTICI). Pare certo, ad ogni modo, che il nostro attuale primo Vangelo non possa essere considerato come una traduzione pura e semplice dell'originale documento aramaico. Questo doveva essere più breve, più schematico, pur presentando la stessa struttura fondamentale, lo stesso insegnamento essenziale.

Mc e Lc lo conobbero ed è appunto un confronto tra M. e gli altri due evangelisti che ci permette di ricostruire in qualche modo il primitivo Vangelo aramaico. Esso doveva certo contenere dei veri e propri racconti, perchè le somiglianze sorprendenti nella materia narrativa di M. e Marco non si lasciano spiegare ammettendo soltanto una dipendenza del primo dal secondo. Tratti non rari di M., dettagli di fondo o di forma sembrano inspiegabili a partir da Marco; molto meglio invece a partire da una sorgente comune, che Marco stesso sembra talvolta correggere, migliorare o adattare. Così pure la nota ripartizione dei detti di Gesù in 5 discorsi doveva già esistere in questo Vangelo primitivo, poichè se M. dipende spesso da Marco in materia di *logia*, anche questi non è sempre originale e, pur contenendo, almeno allo stato embrionale, 4 collezioni di *logia* (IV 1–34, VI 6–11, IX 33–50, XIII 1–37), che corrispondono abbastanza agli ultimi 4 discorsi di M., mostra di conoscere anche il primo discorso, che tuttavia omette o disperde altrove. D'altra parte, un analogo confronto tra M. e Luca dimostra che dove essi sono simili, indipendentemente da Marco, non sono in relazione diretta tra di loro, ma con una fonte comune che doveva contenere discorsi e racconti. È del tutto naturale vedere in questa fonte, che noi sentiamo alla base dei nostri tre sinottici, il M. aramaico, di cui ci parla la tradizione, anche se è forse più propriamente una antica traduzione greca di esso che meglio ci spiega alcuni dei loro fenomeni di somiglianza e discordanza. L'opinione liberale, volendo ridurre questa fonte ad una pura collezione di « detti », misconosce evidentemente una parte dei risultati critici. Ma anche il supporre una perfetta corrispondenza di essa con l'attuale Vangelo di M. è manifesta esagerazione: il buon numero di *logia* che M. ha in proprio sugli altri due evangelisti non sembra poter derivare dalla fonte primitiva aramaica, ma o da uno stadio più avanzato di questa (già combinata con altre tradizioni), o addirittura da un'altra fonte. Altrettanto si può dire di alcuni racconti caratteristici di M., e specialmente di quelli dell'infanzia.

3) Il nostro M. greco, quindi, pur prendendo per base la divisione in discorsi della sua sorgente principale, non si è fatto scrupolo di migliorarla ed arricchirla. Quella organizzazione tanto ingegnosa e minuziosa, che ne è la caratteristica, è certo frutto del suo lavoro: per ottenerla egli ha probabilmente ritoccato l'ordine stesso dei discorsi, facendo passare il discorso di missione prima di quello in parabole (cf. l'ordine inverso in Mc IV 1–34, VI 6–11), ha rifuso interamente le prime tre sezioni narrative per meglio farle corrispondere ai discorsi ch'esse preparano, ha spostato in contesti per lui migliori vari *logia*, molti altri (con diversi racconti) ne ha aggiunti da altre fonti. Ammirevole lavoro di mosaicista tutto inteso a far meglio risaltare un insegnamento particolare.

4) Beninteso, è il testo greco che, essendo stato ricevuto dalla Chiesa come scrittura canonica, dobbiamo considerare come ispirato. Il testo primitivo, di cui non abbiamo più che una conoscenza ipotetica, poteva forse non godere di questo carisma; tuttavia il fatto di vederlo attribuito all'apostolo M. ci invita ad ascrivergli lo stesso privilegio.

D) *Dottrina.* Si è generalmente d'accordo nel ritenere che lo scopo del I Vangelo è dottrinale più che storico. Resta però difficile definire la tesi che esso propugna. All'opinione di chi vi vede una pura apologia contro le calunnie e le derisioni anticristiane, sembra preferibile quella di quanti vi sentono lo scopo di rappresentare Gesù come il Messia, che, nella sua persona e nella sua opera, avvera e perfeziona il Vecchio Testamento.

L'idea, base del cristianesimo primitivo, che la nuova religione è lo sviluppo, richiesto e previsto, della religione antica, è una tesi che M. in tutto il suo lavoro tende ad illustrare e a provare: è sua preoccupazione costante, quasi monotona, ricordare che le Scritture così dovevano « compirsi ». I principali momenti della vita di Gesù, la sua discendenza davidica (I 1 ss), la nascita verginale (I 23) a Betlemme (II 6), la fuga in Egitto (II 15),

seguita dalla strage degli Innocenti (II 18), il soggiorno a Cafarnao (IV 14 s), la sua Passione (XXVI 56–XXVII 9) sono presentati come avveramenti delle antiche profezie. Parimenti le sue opere, miracolose guarigioni (VIII 17, XI 4 s) ed espulsioni di demoni (XII 28), sono segni dell'era messianica preannunciata. Gesù stesso si appella continuamente alle Scritture e si muove quasi da esse condotto (III 15, XXI 5, XVI 21, XXVI 24). Il suo insegnamento, soprattutto, lungi dall'opporsi alla Legge e ai Profeti, non fa che perfezionarli (V 17), approfondendoli, interiorizzandoli, sublimandoli nell'ideale di una imitazione di Dio stesso (V 21–48): tutto ciò costituisce quello che M. ama chiamare « il regno dei cieli ».

L'immagine, radicata nel Vecchio Test., è comune a tutti i Vangeli, ma ha in M. un sapore anche più originale, resa com'è in quella che dovette essere la primitiva espressione aramaica di Gesù. Si sa infatti che l'uso giudaico evitava il nome terribile e sacro di « Dio » per sostituirgli delle metafore come, appunto, « i cieli » (Lc e Mc dicono: « il regno di Dio »). M. è quello che ne parla più frequentemente, trovandola mirabilmente adatta ad esprimere l'idea a lui così cara di Dio che, essendo prima re d'Israele, diventa ora il re unico ed assoluto della nuova comunità spirituale fondata dal Messia, figlio e signore di Davide (XXII 41–46) e re egli stesso (XVI 28, XXI 5, XXV 31, 34). Il suo Vangelo diventa così come un dramma in sette atti sul « regno », lungo il quale M. non cessa di parlare del suo programma, della sua venuta imminente, delle condizioni richieste per farne parte, dei suoi benefici, della sua tragedia.

L'ultimo atto di questo così lungamente preparato disegno divino devia, ad un certo punto, in uno scandalo: urtando contro l'ostinazione del popolo eletto, che innalza su una croce il re venuto a sedere sul suo trono, esso si rivela pregno di un « mistero » che fa titubare per un momento la fede degli stessi discepoli migliori. Apparente rottura della economia divina: in realtà ciò la realizza più profondamente, perchè anche questo è stato predetto. La condizione inspiegabilmente umile del Messia è solo l'avveramento della Scrittura nella quale è descritto come il « servitore » (XII 18) che conquisterà gli uomini non con le armi, ma con la dolcezza (XII 19–20), addossandosi le loro infermità (VIII 17), sottoponendosi ad essere trattato come un malfattore (XXVI 54), ad essere abbandonato dagli amici (XXVI 31), persino ad essere venduto (XXVII 9 s).

Per ciò non deve sorprendere che la sua opera si sia risolta in un apparente scacco. Anche ciò era stato previsto. Quando i giudei disprezzavano i suoi miracoli (XI 20–24) chiedendogliene altri di natura più straordinaria (XII 38 ss, XVI 1 ss), persino scandalizzandosi (XII 9–14) e attribuendo al demonio ciò che era l'opera dello Spirito (XII 24–37), avveravano quanto aveva preannunciato Isaia (XIII 13–15). Era la loro cecità che li ingannava: attaccati alle loro vuote tradizioni umane, ad una purità tutta esteriore (XV 10–20, XXIII 25–28), ad una pietà vanitosa e superficiale (VI 1–16, 16–18, XXIII 5), ad un rigorismo gretto in materia di voti frivoli od immorali (XV 3–6, XXIII 16–12), ad un formalismo senza cuore che preferiva i riti alla carità (XII 1–14), essi si credevano fedeli al vero giudaismo, ma non sapevano che già Dio, in Isaia, aveva sconfessato questo culto vuoto e queste interpretazioni umane della Legge (XV 7–9). Gesu, quindi, rigettando questa religione esteriore ed ipocrita, era ben nell'alveo del genuino giudaismo e con pieno diritto, essendo più grande del tempio (XII 6), di Giona, di Salomone (XII 41), del sabato (XII 8), lo faceva sbocciare in un movimento di più ampio respiro. Egli « compiva » la Legge.

Certo, per comprenderlo ed amarlo bisognava essere umili, « piccoli », semplici di spirito: solo questi non si scandalizzano davanti al carattere paradossale della sua opera, dagli inizi modesti (XIII 31–33), incerti (XIII 18–23), disputati (XIII 37–43), destinata non ad accontentare umanamente il cuore della creatura, ma ad eccitarne gli aneliti di conquista violenta (XI 12), a svegliarne le preferenze per la via difficile (VII 13–14), quella della rinuncia (X 37–39, XVI 24–25), ad abbattere i pregiudizi orgogliosi dei giudei contro i non giudei e contro i peccatori.

Proprio ai peccatori (IX 13, XXI 31) e ai gentili passava in dono questo regno. Le parabole degli operai inviati alla vigna (XX 1–16), dei due figli (XXI 28–32), dei vignaioli omicidi (XXI 33–46), del festino di nozze (XXII 1–10), delineano questo piano divino: epilogo doloroso di una serie di malvagità dei giudei (XXIII 34–37), cui perciò la Scrittura aveva predetto il ritiro dell'elezione, che sarebbe invece passata su chi finallora non aveva ricevuto nulla (XIII 12, XXI 42, XXV 29). L'evangelista è cosciente che una nuova comunità verrà a formare ora il popolo eletto, quella della Chiesa che realizza sulla terra il « regno dei cieli ». Di qui quella tinta « ecclesiastica » che egli finisce per dare al suo Vangelo, insistendo così fortemente sul compito di Pietro, fondamento della Chiesa (XVI 17–19; cf. XIV 28–31, XVII 24–24) e sui doveri dei fedeli nell'interno di essa (XVIII).

Peraltro, questo regno non è venuto ancora nel suo splendore: si attende un ritorno trionfante del Maestro, il quale ha promesso che tale ritorno è vicino (X 23, XVI 28, XXIV 34, XXVI 64); allora egli stabilirà definitivamente il suo regno sulle rovine del giudaismo (XXIV). È ciò che di fatto si realizzerà l'anno 70 della nostra era.

Sono state giustamente notate le antitesi che fanno di questo Vangelo un'opera così altamente drammatica: annuncia il Messia atteso, ma facendone risaltare la natura spirituale ed antipopolare; è pieno di colorazioni giudaiche, ma insieme di aspre critiche del giudaismo; è destinato particolarmente ai giudei, ma per annunciare loro un universalismo che li fa passare in sottordine.

I motivi che animano parecchi dei primi scritti cristiani guidandone l'apologetica o la teologia, sono qui esposti in una concezione grandiosa; e non ci fa meraviglia l'influsso che il nostro Vangelo eserciterà sulla più antica letteratura cristiana. Almeno fino alla fine del II sec., esso « resta il Vangelo per eccellenza, ad esso si domanda la dottrina che condiziona gli atteggiamenti cristiani, così da diventare norma della vita cristiana ». Esso « crea il clima del cristianesimo comune » (Massaux, p. 651 e 652).

Al quadro sovraesposto ci sarebbe forse da aggiungere che M. sottolinea in un modo più speciale il carattere divino di Gesù, « figlio di Dio » (cf. XIV 33, XVI 16, XXII 2, XXVII 40, 48), che

S. Matteo Evangelista

Musaico in S. Vitale a Ravenna (sec. VI).

Miniatura del « Book of Kells » (sec. VIII) Irlandese. (Trinity College, Dublino).

Miniatura del « codex aureus » di S. Emmeran (870). (Bibliot. di Monaco).

D. F. V.

S. Matteo Evangelista

Miniatura dell'Evangeliario del monastero di S. Giovanni in Patmos (1345).

Affresco nella cappella di S. Croce in Montefalco.

La predicazione di S. Matteo. (Affresco di G. B. Carbone nella chiesa di S. Siro, a Genova).

Guido Reni. (Pinacoteca Vaticana).

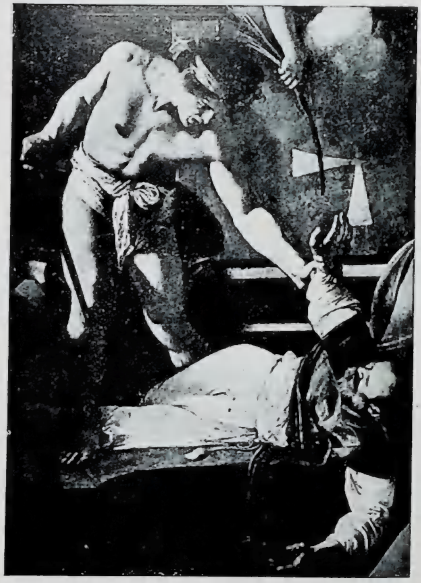
D. F. V.

S. Matteo Evangelista (Michelangelo da Caravaggio)

Vocazione di S. Matteo (particolare). (S. Luigi dei Francesi, Roma).

S. Matteo e l'Angelo. Già a Berlino nel Kaiser Freidrick Museo (distrutto nel 1945).

S. Matteo e l'Angelo. (S. Luigi dei Francesi Roma)



Martirio di S. Matteo (particolare). (S Luigi dei Francesi, Roma).

D. F. V.

gli altri sinottici sottintendono spesso senza chiaramente affermare. È forse su punti particolari, simili a quest'ultimo, che deve essersi esercitata l'attività del redattore greco: nelle sue grandi linee però l'insegnamento dottrinale del nostro Vangelo deve corrispondere a quello della sua fonte aramaica. Tutto fa pensare che a M. noi lo dobbiamo.

B) *Genere letterario e verità storica.* *a*) Pur potendosi parlare di un genere letterario comune ai tre sinottici, ciascun evangelista ha proprie caratteristiche. Rispetto a Marco, M. ha molta più materia (1068 versetti contro 661), rimanendo per poco al di sotto di Luca (1149 vers.). Quasi tutta la materia di Marco è presente anche in M. seppure, finchè si tratta di narrazioni di fatti, in una forma più concisa. Se si prescinde dal racconto dell'infanzia, il resto del Vangelo è costituito da discorsi (tra cui 12 parabole). Di questi una buona parte (340 vers.) è comune anche a Luca (non considerando i contesti spesso diversi), ma più della metà resta proprietà di M.

b) Mentre i discorsi ottengono perciò in M. un particolare risalto, sfuggono nell'ombra le narrazioni, al contrario di quanto avviene presso Marco, attentissimo agli avvenimenti, rapido nel riferire le parole di Gesù. M. si distingue da Marco anche nello schema evangelico (v. sopra, B). Se non un ordine cronologico, è possibile rilevare in Marco una certa continuità della narrazione, una trama corrispondente sostanzialmente allo sviluppo della vita pubblica di Cristo. Luca ha cercato di inserire i blocchi delle sue fonti in un quadro che delinea geograficamente il procedere del ministero di Gesù. Invece si nota in M. un sistematismo prestabilito: egli raggruppa, senza riguardo per il loro contesto primitivo, pericopi e brani che presentino qualche possibilità di avvicinamento, in unità più vaste che hanno l'aspetto di sintesi su determinati argomenti. Il che avviene non solo per i 5 grandi discorsi: nei cc. VIII e IX c'è un ciclo di 10 miracoli di Gesù, quasi uno svolgimento del tema enunciato in IV 23b (« girava... sanando ogni malattia ed ogni infermità del popolo »), ed una preparazione al prossimo discorso in cui anche i discepoli riceveranno la missione di curare gli infermi, risuscitare i morti, sanare i lebbrosi, scacciare i demoni (X 8). Per questo scopo M. lega insieme i suoi pezzi con formule di transizione, che lasciano però sempre apparire la loro originale indipendenza: in particolare, i brevi detti si adagiano poco agevolmente nel nuovo contesto che è stato loro preparato (cf. V 25 s, 29 s, 34 b–36, VI 7–15, 22 s, XVIII 12–14, ecc.) e gli improvvisi trapassi di idee che ne risultano sono talvolta affannosi. Presso gli altri sinottici, lo stesso materiale di M. è disperso in tutt'altri contesti e momenti della vita di Gesù. Supporre che Gesù abbia pronunciato tali parole in diverse circostanze, significa non riconoscere il lavoro redazionale dei nostri evangelisti, e condurrebbe ad ammettere che Gesù abbia ripetuto gli stessi miracoli (ad es., la risurrezione della figlia di Giairo: Mt IX 18–26, Mc V 21–43) riportati da essi in diversi momenti.

c) M. gioca anche sui numeri. Nel discorso parabolico egli ha portato a sette il numero ternario delle parabole presenti in Marco. Lo stesso numero è caratteristico dell'albero genealogico di Gesù (I 1–17), del discorso contro gli scribi e i farisei (XXIII 13–29), delle domande del *Pater* (VI 9–13), delle prese di posizione rispetto all'antica Legge (V 20–44), probabilmente anche delle beatitudini (V 1–10), e di tutto lo schema evangelico se ai 5 discorsi centrali si aggiungono il preambolo della narrazione dell'infanzia (I–II) ed il racconto conclusivo della Passione (XXVI–XXVIII).

Di questi criteri che presiedono alla redazione di M. dovrà tenersi conto nella interpretazione.

d) Le connessioni logiche stabilite da M. non devono ritenersi senz'altro storicamente originarie (in questo caso va riveduta quella legge generale dell'ermeneutica che vede nel contesto uno dei mezzi più sicuri per l'interpretazione di un testo). Le indicazioni cronologiche che congiungono gli avvenimenti (invero molto imprecise e stereotipate: « allora », « in quei giorni », « in quel tempo ») sono da interpretarsi con larghezza, più come generiche congiunzioni grammaticali che come precisazioni temporali. Bisogna prevedere anche la possibilità che M. abbia sdoppiato qualche pericope, collocandola in due luoghi diversi (cf. V 29 s=XVIII 8 s; VII 16–20=XII 33–35; IX 32–34=XII 22–24; X 17–21=XXIV 9–14), o abbia fuso in un'unica narrazione pezzi di due differenti tradizioni (cf. IX 35–X 16=Mc III 13–19 e VI 6–11, 34=Lc VI 13–16 e IX 1–5 X 1–12). Il moderno sistema critico della Formgeschichte (v.) avanza inoltre l'ipotesi che M. abbia fatto subire qualche adattamento ai brani per fonderli meglio nelle sue sintesi armoniose. Beninteso, questi casi sono però da esaminarsi con cautela; sono probabili quando il luogo parallelo di un altro evangelista ci permette di constatare la manipolazione operata da M. (es., la parabola del buon pastore in Mt XVIII 12–14=Lc XV 4–7); questa, peraltro, si limita in ogni caso a ritocchi di lieve entità (cambiamenti di uditorio, forzatura dell'allegorizzazione, spostamento dell'accento logico, ecc.).

e) Quando si tratta di parole di Gesù, M. è in genere molto preciso; si è potuto parlare di una sua « pietà » nel raccoglierle (Schmid, p. 22). Anche il fondo aramaico vi trapela spesso più pronunciato che presso gli altri sinottici. È facile sentire, dietro le leggere velature del loro attuale contesto, il loro sapore primitivo.

f) Per quanto riguarda i fatti, l'insistenza di M. nel mostrare in essi l'avveramento di profezie del Vecchio Test. ha fatto pensare a non pochi critici ch'egli li abbia travisati per poterli adattare. Al contrario, un'analisi accurata delle citazioni dimostra che l'autore si sforza di trovare ai testi veterotestamentari sensi profondi ed accomodati per utilizzarli apologeticamente. Evidentemente egli non fabbrica una storia su un canovaccio di frasi profetiche dell'Antico Test., bensì è preoccupato di trovare ad una realtà che si impone per sè un'armonica prefigurazione scritturistica. Suo scopo è di mostrare come la vita e la morte di Gesù non si comprendono bene se non nel contesto delle Scritture e sono queste, semmai, che vengono sollecitate a rendere il senso voluto. Sono notissimi i due testi II 23 e XXI 4: nel primo si vuol giustificare un titolo dato a Gesù con un oracolo che, se esiste, riceve certo una interpretazione forzata, mentre nel secondo si sfrutta una pura caratteristica dello stile poetico affinchè il testo di Zaccaria (IX 9) quadri meglio con quanto si narra. M. è legato a una realtà storica, di cui vuol render ragione.

g) La figura di Gesù delineata in M. è quella del « maestro », non già quella del « taumaturgo » delineata da Marco. Dandoci una così diversa pittura, M. si ispirava a fonti degne di fede o ha deformato arbitrariamente i lineamenti del Cristo cedendo alla tendenza di « rabbinizzarlo »? Si è osservato, ad es., che il termine « evangelo » usato da Marco per indicare il compimento, per mezzo della vita e della morte di Cristo, del piano divino di salvezza dell'umanità, passa ad indicare, presso M. la buona novella o l'insegnamento del regno dei cieli (cf. Mc I 1, 14, VIII 34, con Mt IV 23, XXIV 14), con spostamento d' accento dal piano storico a quello didattico. Parimenti, mentre Marco fa dire a Gesù: « a voi è stato dato *il mistero* del regno di Dio » (IV ss), intendendo probabilmente per mistero la totalità della manifestazione divina nel ministero del Cristo, M. reca: « a voi è stato dato *di conoscere i misteri* del regno dei cieli » (XIII 11), richiamando l' attenzione sul contenuto conoscitivo di un insegnamento divino.

Ma è evidente che la concezione di Gesù quale maestro di verità e rivelatore dei segreti di Dio è legata alle espressioni primordiali del pensiero cristiano. I seguaci di Gesù erano chiamati con l'appellativo di « discepoli » e il confronto di M. con Luca basta a dimostrare che alla base di questo ritratto di Cristo c'è una fonte autorevolissima sicuramente più antica dello stesso Marco. Si tratta poi di un ritratto solo relativamente nuovo: i discorsi di M. si inseriscono nei luoghi precisi dove Marco ha i suoi abbozzi della predicazione di Gesù. Se non è stato Marco a riassumere, M. ha soltanto svolto i suoi temi. Inoltre neanche per M. l'insegnamento ha finalità autonoma: lungi dall'essere presentato *per sè*, esso ha un significato solo come espressione di una realtà messianica. È un elemento inseparabile dell'attività messianica di Gesù, uno dei tramiti attraverso cui la sua dignità si rivela. Chi legge M. sente che non si trova davanti ad un semplice maestro che propone ideali inediti e presenta una morale perfezionata, ma al Messia le cui esigenze sono assolute e il cui appello è decisivo. Anche quello di M., non diversamente da quello degli altri evangelisti, è il ritratto del « figlio di Dio ».

F) ***Tempo di composizione.*** La tradizione è unanime nell'affermare che M. fu il primo evangelista (frammento muratoriano, Ireneo, Clemente Aless., Origene, Epifanio, Girolamo, Crisostomo). Siccome si può dimostrare che gli altri sinottici sono anteriori al 70 (v. Marco, Luca), resta implicitamente confermato anche per M. questo termine *ad quem*.

I criteri interni confermano che il Vangelo fu scritto prima della distruzione della capitale giudaica e del tempio: nessun accenno vi si scorge che alluda a quella terribile catastrofe, come ad un fatto passato; il discorso escatologico che la predice come futura sarebbe stato redatto in forma più perspicua se fosse stato riassunto dopo il terribile evento; si sarebbero distinti più chiaramente i particolari che riguardavano la fine di Gerusalemme da quelli relativi alla fine del mondo; certi dettagli (cf. XXIV 15, 16, 20) sarebbero stati omessi come non più necessari. Nulla poi lascia supporre la situazione verificatasi dopo il 70.

Ciò vale non solo del Vangelo aramaico, ma anche della sua attuale redazione greca. Per il primo poi bisogna certo supporre il lasso di tempo necessario alla genesi letteraria da noi sopra tracciata, per cui non pare azzardato collocarne l' origine tra il 40 e il 50. Ciò potrebbe concordare anche con una notizia di Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 24,6), secondo cui M avrebbe scritto la sua opera prima di uscire dalla Palestina per recarsi a predicare ai gentili, cioè. secondo una tradizione antica (cf. Clemente Aless., *Stromata*, VI, 5, 43; Eusebio. *Hist. eccles.*, V, 18, 14), incerta peraltro, 12 anni dopo l'Ascensione.

Per assegnare una data più precisa al Vangelo greco non si hanno elementi sufficienti. L'opinione più comune è favorevole al 50-60, ma il fatto dell'anteriorità di M. rispetto a Luca, su cui essa si fonda, è evidente solo per il M. aramaico non già per la sua attuale redazione.

Sembra meglio partire dal testo di Marco, che M. conosce, il quale non pare essere stato scritto prima del 60. Che se poi si ammette in qualche minuto particolare di M. la traccia di un'ultima revisione letteraria, eseguita con l'aiuto del testo di Luca, ci si vedrà costretti a spostare la redazione finale verso il 70. Non più oltre: la maniera con cui M. parla della fine del giudaismo fa pensare che, per lui come per gli altri sinottici, la rovina di Gerusalemme non è ancora avvenuta.

La critica acattolica propone il 90-100. Anche ultimamente, volendo prescindere dalle vecchie opinioni di B. Weiss, Jülicher, Loisy, Goguel, ecc., determinate soprattutto da motivi più o meno razionalistici, la tesi della tardività è stata basata (Kilpatrick) sul fatto che il Vangelo greco sembra al culmine di una lenta evoluzione redazionale, presenta tracce di un uso liturgico e combatte un tipo di giudaismo quale si sviluppò solo dopo la catastrofe del 70. In contrario si può osservare che più indietro si fa rimontare la data di composizione di M. meglio si spiega la sua mancanza di conoscenza di S. Paolo. In ogni caso, le ragioni addotte non costringono a salire tanto in alto; basterebbe una data intorno all'80, sempre ottima per assicurare al nostro Vangelo, anche nei suoi elementi meno antichi, la garanzia umana di una notevole vicinanza ai fatti narrati.

Bibl. — Commentari cattolici più recenti. Knabenbauer-Merk (« Cursus Script. Sacrae »), Roma 1922. — H. J. Cladder, Freiburg i. Br. 1922. — M.-J. Lagrange (« Études Bibliques »), Paris 1927³. — Durand (« Verbum salutis »), Paris 1927¹¹. — Pözl-Innitzer, Graz 1932⁴. — Dausch (« Bonner Kommentar zum Neuen Test. »), Bonn 1932⁴. - Buzy (« La S. Bible » di Pirot IX), Paris 1935. — W. Lauck (« Herders Bibelkommentar »), 2 voll., 1937, 1939. — M. Overney, Freiburg in S. 1944. — J. Bover, Barcellona 1946. — J. Schmid (« Regensburger Bibelkommentar »). Regensburg 1948.

Commenti acattolici. — H. J. Holtzmann (« Hand-Kommentar ») 1901³. — B. Weiss (« Meyers Kommentar ») 1910¹⁰. — Allen (« International Commentary ») 1912². — J. Wellhausen, Berlin 1914. — J. Weiss (« Göttinger Komm. zum Neuen Test. ») 1917³. — A. Loisy, *Les Evang. synoptiques*, Paris 1907-8. — Mc Neill, *The Gospel according to St. M.*, London 1915. — G. Montefiore, *The synoptic Gospels*, 2 voll., London 1927². — Th. Zahn (« Kommentar zum Neuen Test. ») 1922⁴. — E. Klostermann (« Handbuch zum Neuen Test. » di Lietzmann) 1938². — A. Schlatter, Stuttgart 1929. — F. C. Green, London 1936. — J. Schniewind (« Das N. Test. Deutsch ») 1937. — Michaelis (cap. I–VII), Zürich 1948.

Studi generali. *Dict. de la Bible*, IV, col. 872-96 e *Supplément.*, II, col. 1230-48. — *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 399-74. — *Dict. apolog.*, I, col. 1653-62. — *Hastings Dict. of the Bible*, III, 295-305.

Studi particolari. D. Gla, *Die Originalsprache des M. Evangeliums*, Paderborn-Münster 1887. — Grimme, *Studien zum hebräischen Urmatthaeus*, in *Biblische Zeitschrift* 23 (1935) 244-265, 347-357. — J.-M. Lagrange, *L'évangile selon les Hébreux*, in *Revue Bibl.* 31 (1922) 161-81, 321-49, 40 (1937) 282-4. — G. M. Perrella, *Il traduttore greco di S. M. e l'ispirazione*, in *Divus Thomas* (Piac.) 33 (1930) 80-90, 176 88. — M. Vosté, *Ut um evangelium S. M. graecum qua graecum sit inspiratum*, in *Angelicum* 7 (1930) 57-60. — É. Levesque, *Quelques procédés littéraires de S. M.*, in *Revue Bibl.* 13 (1916) 5-22, 387-402. — J. M. Catherinet, *Y a-t-il un ordre chronologique dans l'évang de St. M.?*, in *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, p. 27-36. — S. G. Matulich, *The Kingdom of the Heavens in the Gospel of S. M.*, in *Cath. bibl. Quarterly* 3 (1941) 43-9. — W. Wischer, *Jésus, le scandale et les scandales dans l'évang. selon M.*, in *Foi et vie* 45 (1947) 311 s. — W. R. Bates, *The relation of the messianic kingdom to the Kingdom of God in M.*, dissert. Southern Baptist Seminary 1951. — E. von Dobschütz, *M. als Rabbi und Kathechet*, in *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 27 (1928) 338-48. — B. W. Bacon, *Studies in M.*, New York 1930 (forzando gli argomenti ricostruisce dal fondo semitico, la figura di M. quale rabbino convertito). — K. W. Clark, *The gentile bias in M.*, in *Journal of Bib. Literat.* 66 (1947) 165-72. — R. S. Clymer, *The interpretation of St. M.*, Quakertown 1945. — C. Butler, *The historical setting of St. M.s Gospel*, in *Downside Review* 66 (1948) 127-38. — J. Staehelin, *Das Evang. als Kunstwerk. I, M. und seine Strophen*, S. Gallen-Bruggen 1944. — F. Kunkel, *Creation continues. A phychological interpretation of the first Gospel*, New York 1947. — S. E. Johnson, *The biblical quotations in M.*, in *Harvard theol. Review* 36 (1943) 134-53. — G. D. Kilpatrick, *The origins of the Gospel according to St M.*, Oxford 1946. — W. S. Reilly, *The origin of St. M.s Gospel*, in *Cath. biblical Quarterly* 2 (1940) 320-9. — C. Butler, *St. Paul's knowledge and use of. St. M.*, in *Downside Review* 66 (1948) 367 83. — C. H. Dodd, *M. and Paul*, in *Expository Times* 58 (1946-47) 293-8. — R. Gutzwiller, *Jesus der Messias. Christus im Matthäus-Evang.*, Einsiedeln 1949. — E. Hirsch, *frühgesch. des Evangeliums. II, Die Vorlagen des Lukas u. das Sondergut des Matthäus*, Tübingen 1941. — E. Massaux, *L'influence littéraire de l'évang. de St. M. sur la Didachè, e Influence de l'évang. de St. M. sur la littérature chrét. avant St. Irénée*, Louvain 1949, 1951. — K. Stendhal, *The school of St Matthew and its use of the Old Test.*, Upsala 1954.

MATTEO, S., Apostolo: — 1) *Vangelo apocrifo* di S. M. (comprendente due sezioni: *Nascita di Maria e infanzia del Salvatore* [cc. 1-24], ripresentazione amplificata del protovangelo di Giacomo; *Infanzia del Sig. G. Cristo* [cc. 25-42], affine al Vangelo di Tommaso), v. Apocrifi IV A 5. Una rielaborazione più elegante e più ortodossa della prima parte, sorta probabilmente nell'epoca carolingia (*De nativitate Mariae*), già edita tra le opere di S. Girolamo (*Ep.* 50, PL 30, 297-305), fu riprodotta da Vincenzo di Beauvais (*Speculum historiale*) e da Jacopo di Varagine (*Legenda aurea*). — G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I (Firenze 1948). — Per l'apocrifo pubblicato da R. M. James (*Latin infancy Gospel: a new text*, con versione ingl. e introduz., Cambridge 1927), che combina la materia dei Vangeli di M. e di Tommaso, v. M. J. Lagrange, *Un nouvel évangile de l'enfance*, in *Rev. bibl.* 37 (1928) 544-57. — J. B. Frey in *Dict. de la Bibl. Suppl.*, I, col. 483.

2) *Atti di M.* (*Martyrium Matthaei*), editi da R. A. Lipsius–M. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, II-2 (Lipsia 1898) 217-62, conservati in greco e in latino (di epoca incerta), narrano fantasticamente l'apostolato, le gesta e il martirio dell'Apostolo « nel paese degli antropofagi » (Media). La leggenda appartiene al gruppo degli *Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum*, *Acta Andreae* (in greco, latino, siriaco, copto, etiopico), *Acta Pauli et Andreae*, *Acta Bartholomaei*. v. Apocrifi IV B. — Della leggenda di M. si hanno parecchie versioni: etiopiche, copta, partica, una di Gerapoli, una gnostica (*Martyrium Matthaei in Ponto*). — J. B. Frey, *l. c.*, col. 508 s.

3) *Commento anonimo a Mt*, in latino. v. Ambrosiaster; Isacco giudeo.

4) *Opus imperfectum* in Mt. v. Opus imperfectum.

MATTEO d'Aquasparta. O.F.M., Card. (c. 1240-1302), una delle personalità più eminenti del tempo, celeberrimo teologo scolastico, n. ad Aquasparta (presso Todi), m. a Roma, francescano della provincia umbra. Compì i suoi studi a Parigi forse sotto Giovanni Peckam, e ricevette il dottorato in teologia. A Parigi fu reggente (1275–77? 1276–78? 1278-79?). Fu poi lettore allo studio generale di Bologna, lettore del S. Palazzo (1279-1287), infine ministro generale (1287), eletto nel capitolo di Montpellier. Per suggerimento di lui Nicolò IV decretò che nell'avvenire i custodi di una provincia usufruissero di un solo voto nel capitolo, che non si aumentassero le provincie senza licenza della S. Sede e che, morto il generale, non si potesse più eleggere un vicario senza il permesso della S. Sede e del cardinal protettore (Eubel, *Bullarii Franciscani epitome*, Quaracchi 1908, n. 1619-21).

Il 16 maggio 1288 M. venne creato cardinale del titolo di San Lorenzo in Damaso, ma per desiderio di Nicolò IV continuò nel governo dell'Ordine fino al 29 maggio 1289, quando venne eletto Raimondo Gofredi nel capitolo di Rieti. Era inoltre gran penitenziere (dalla fine del 1288 o dal principio del 1289), membro della commissione cardinalizia incaricata di studiare la questione della riforma di Cluny e di eleggere i 15 definitori che avrebbero dovuto celebrare il capitolo seguente. Nel lungo conclave dal quale doveva uscire eletto S. Celestino V (v.), ebbe voti dai cardinali che formavano il gruppo moderato.

Sotto Bonifacio VIII (v.), M. d'A. fu il più fermo sostenitore della politica papale, e compare come figura di rilievo in tutti gli avvenimenti della storia ecclesiastica esterna e interna di quel tempo. Tra l'altro, espertissimo nel diritto canonico e politico consumato, venne da Bonifacio VIII inviato legato in Romagna (1297–1298), per ridurre Cesena, Forlì, Faenza, Imola all'obbedienza. Inviato a Firenze (1300–1301) per comporre la pace tra i Bianchi e i Neri, trovò la resistenza dei Bianchi, per cui abbandonò Firenze dopo aver lanciato contro di essa l'interdetto. E Dante non gli avrà simpatia.

Opere. La poderosa produzione di M. d'A. giacque

quasi totalmente sepolta nelle biblioteche, fino a quando gli studi dei medievalisti contemporanei, guidati da Fr. Ehrle e da M. Grabmann, non la ricondussero alla luce, accanto a quella dei grandi dottori francescani.

A) Certamente autentici sono i seguenti scritti: — 1) *Concordantiae super IV libros Sententiarum*, tavola alfabetica delle materie contenute in Pier Lombardo, conservata in mss. di Monaco, di Stuttgart, di Brunswick; — 2) *Commentarius in libros Sententiarum*, conservato in mss. autografi parte a Todi, parte ad Assisi; questo commento alle Sentenze, per quanto assai incompleto, è una delle più significative produzioni scolastiche, indispensabile per intendere a dovere il travaglio d'idee e la lotta di scuola che si svolge nel grande sec. XIII; solo due questioni, relative alla dimostrazione di Dio sono pubblicate (Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuch. zur Gesch. der Gottesbeweise im XIII. Jahrh.*, Münster i. W. 1909, p. 52 ss); — 3) *Questioni disputate* e *Quodlibetali* (v. elenco in *Matthaei ab Aquasparta Questiones disputatae selectae*, Quaracchi 1903–1914, 2 voll.), di cui ben 176 son contenute in preziosi codici di Todi e di Assisi: scritti d'importanza difficilmente esagerabile, pari a quella dei massimi scolastici (sono edite solo alcune questioni *De fide et cognitione*, Quaracchi 1903; *De Christo*, ivi 1914; *De gratia*, ivi 1935, a cura di V. Doucet; v. anche E. Longpré, *Thomas d' York et M. d'A.*, in bibl.; — 4) *De aeterna processione Spiritus Sancti*, opuscolo diretto contro i Greci, composto forse in occasione del II conc. di Lione (edito in *M. ab A. Quaestiones disp. selectae. Quaestiones de fide et cognitione*, Quaracchi 1903, p. 429–53); — 5) *Commentarium in Psalmos* (sui primi 50 salmi), *In Apocalypsin* (incompleto e disordinato) e *In Job*; — 6) *De Deo uno et trino* in 18 capitoli; — 7) *Sermones*, raccolta di sermoni che furono molto lodati; F. Cloarec in *Arch. Franc. Hist.* 9 (1916) 226–236 ha pubblicato il *Sermo de S. Francisco*.

B) Di M. sono perduti o non ancora identificati un trattato *De potentia papae ac primatu Romanae Ecclesiae*, una *Tabula super originalia*, una *Postilla in Marcum* e sull'*Epist. ai Romani*, parecchi *Sermoni* e buon numero di *Quaestiones*.

C) Inautentici sono invece i commentarii a *Daniele*, ai *Profeti minori* e a *S. Matteo* (contenuti nel ms. 51, f. 53–114 v° della Biblioteca d'Assisi), appartenenti, come par bene, a Illuminato di Chieti (v.), benchè sul fol. 1 del ms. si legga il nome di M.; come è inautentico il commentario al *I libro delle Sentenze* contenuto nel ms. 472, f. 33 ss della Bibliot. Classense di Ravenna, la cui dottrina non concorda con quella di M. ma deve essere attribuita a un francescano di Oxford posteriore a Tommaso Bungay che criticò S. Bonaventura. Nessun indizio ci permette di aggiudicare il *Dies irae* al nostro.

Giudizio. M. è un pensatore e uno scrittore di razza, dal pensiero vigoroso e profondo, dallo stile sobrio e preciso. Temperamento pacifico, non ama le polemiche; ma non per questo indulge a facili eclettismi o ibridismi speculativi. Il suo significato storico consiste nell'aver dato forma al pensiero francescano, che prima di lui s'era già costituito, specialmente per opera di S. Bonaventura, sulla tradizione di S. Agostino, di S. Anselmo e dei Vittorini, e nell'aver ricondotto tutte le sue tesi all'autorità, giudicata massima e intangibile, di S. Agostino. Così il sistema di M. risulta un prolungamento e un approfondimento della dottrina di S. Bonaventura, che egli possedette come nessun altro nel sec. XIII. Perciò si ritrovano in lui, approfondite, sistematicamente collegate ed espresse con nuova efficacia, tutte quelle tesi — impossibilità della creazione « ab aeterno », la creazione per « rationes seminales », la composizione di Materia e forma (v.) estesa a tutti gli esseri finiti, ritenendosi insufficiente la composizione di essenza ed esistenza (v. Ontologia) a distinguere gli spiriti finiti da Dio, l'inadeguatezza della materia come principio d'Individuazione (v.), la pluralità delle forme, e la presenza nell'uomo di una « forma corporeitatis » indipendente dall'anima intellettiva, l'Illuminazione divina (v.) immediata e necessaria nell'atto intellettivo e la conoscenza della verità nelle « rationes aeternae », il comportamento non passivo ma attivo, anche nella cognizione sensibile, dell'anima, la quale, all'occasione di una impressione corporea, forma, essa, una sensazione corrispondente, l'intellezione non già riflessa ma diretta del singolare nella sua quiddità, l'intuizione immediata ed intima di se stessa da parte dell'anima, il primato del volere, ecc. —, che costituirono il cosiddetto agostinismo francescano, in divisione polemica coll'aristotelismo tomistico.

Peraltro gli scritti di M., citati da Ruggero Marston, copiati da Vitale di Forno (v.), non pesarono quanto meritavano sullo sviluppo del pensiero. Una vera storia della scolastica nel sec. XIII non sarà mai fatta fino a quando essi non saranno adeguatamente conosciuti.

Alcuni scrittori, come Wadding, sotto il generalato di M. sorprendono un rilassamento nella disciplina regolare dell'Ordine e ne fanno colpa a M. A torto, ci pare. Certo, la sua attitudine conciliatrice non era fatta per piacere a tutte le correnti spirituali dell'Ordine. Ma lo stesso Clareno gli risparmia quell'accusa. Del resto, egli favorì gli Spirituali (v.), revocò tutte le disposizioni prese contro di essi dal Bonagrazia, riabilitò P. Olivi (v.) e lo pose lettore allo studio di Firenze, trasse il B. Giovanni di Parma (v.) dal relegamento di Greccio e lo inviò in missione tra gli infedeli; e si sa che il movimento degli spirituali mirava appunto a restaurare nella sua integrità l'ideale di S. Francesco. Alla fama di M. nocque l'ostilità politica di Dante, il quale lo attacca nel *Paradiso* (XII, 124–126) e forse anche in un passo del *De Monarchia*. Ma, si sa, le ostilità politiche di Dante non possono assumersi come criterio per un giudizio storico obbiettivo.

Bibl. — Fonti e studi presso E. Longpré in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 375-89. — M. de Wulf, *Storia della filos. mediev.*, vers. ital., II (Firenze 1945) 207-11, 229. — G. Bonafede, *Il problema del « lumen » nel pensiero di Fr. M. d'A.*, in *Rivista Rosminiana*, 1937, p. 186-200. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kard. M. d'A.*, Freib. i Br. 1942. — R. Aubert, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 39 (1943) 22 ss. — B. Oromi, *Unidad del ser en Cristo, según el card. M. de A.*, in *Verdad y vida*, 4 (Madrid 1946) 287-99. — A. C. Pegis, *M. of A. and the cognition of non-being*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Roma 1951, p. 461-80. — F. Prezioso, *L'at-*

ticità del soggetto pensante nella gnoseologia di M. d'A. e di Ruggero Marston, in *Antonianum* 25 (1950) 259-326. — R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951, con testi inediti anche di M. d'A. — E. Longpré, *Thomas d'York et Mathieu d'A.*, in *Archives d'hist. doctrin. et litt. du moyen-age*, I (Paris 1926) 269-308, con notizie biografiche e testi inediti diretti, contro la filosofia greco araba, a provare l'impossibilità della creazione « ab aeterno ». — V. Doucet, *L'enseignement parisien de M. d'A (1278-79)*, in *Arch. franc. hist.* 28 (1935) 568-70. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIII s.*, II (Paris 1934) 102-107. — Id., *La littérature quodlibétique*, II (Paris 1935) 191-198.

MATTEO, Beato, O.S.B. (c. 1085-1135), cardinale vescovo di Albano, n. a Laon da nobile famiglia, fu canonico a Reims, monaco cistercense e poi abate (1117) a S. Martino dei Campi presso Parigi. Passato ai cluniacensi, Pietro il Venerabile (v.) lo creò priore di Cluny e suo difensore a Roma nella causa dell'abate Ponzio. Eletto cardinale-vescovo di Albano da Onorio II (1126), non dismise, anzi intensificò le pratiche austere della vita monastica, riuscendo rarissimo esempio di santità. Legato di Onorio II in Francia (1128), nel sinodo Trecense (1128) confermò con indulti e diplomi l'ordine dei Templari (v.); a nome dello stesso papa, a Montecassino depose Oderisio e Nicola, sostituendo ad essi l'abate Signoretto. Sostenne Innocenzo II contro l'antipapa Anacleto; cacciato da Roma dalle forze di Pierleone, accompagnò Innocenzo in Francia, peregrinò in Francia e in Germania, conducendo delicate missioni (presso Luigi il Grasso, presso Lotario III), affidategli dal papa, e strappando gli animi dal partito scismatico di Anacleto; partecipò ai concili di Parigi e di Magonza (1131). Con S. Bernardo (v.), cui era legato da intima consuetudine, condusse a buon termine un'ambasciata in alta Italia, riuscendo a trarre i Milanesi al partito di Innocenzo II. Rientrato a Pisa, dove allora si trovava il papa, morì la notte di Natale del 1135 e fu sepolto a S. Frediano, glorificato da Dio con miracoli.

Pallida eco letteraria dalla sua imponente attività sono le *Epistolae et diplomata* conservate in PL 173. 1261-68.

La vita di M. narrata nelle cronache di Cluny, è conservata anche dall'amico Pietro il Venerabile nel *De miraculis*, lib. II, cc. 4-23, PL 189, 913-36 — Cf. anche le lettere scritte a M. da Onorio II, PL 165, 1278, 1292 s; da S. Bernardo, PL 182, 123 s, 661 s; da Pietro di Cluny, PL 189, 65-69, 199-201. — *Rev. bénéd.* 18 (1901) 113-40, 280-303. — Hefele-Leclercq, V-1, 668 ss.

MATTEO da Bascio (erroneamente *Bassi, Baschi, Bisci*), vener., O.F.M. Cap. († 1552), iniziatore della riforma cappuccina (v. Francescani, 1, 2, C). N. a Bascio nel ducato di Urbino, dalla famiglia *Serafini*, francescano dal 1510, rimase sconosciuto fino al 1522 vivendo di pietà e predicando, come ogni buon frate, « la pena e la gloria ». Nel 1522 servì gli appestati meritandosi la stima e la venerazione di Caterina Cibo; poi fu cappellano dell'esercito pontificio di Ottavio Farnese, mandato in aiuto a Carlo V. Meditando sul fervore dei primi anni dell'Ordine, volle rinnovarlo. Vestito di rozzo abito, con cappuccio aguzzo, come quello che la tradizione iconografica attribuiva a S. Francesco, da Montefiascone partì per Roma.

A Clemente VII domandò di osservare la regola di S. Francesco alla lettera, senza dispense, di portare l'abito nella forma con cui era vestito, e di predicare ovunque la parola di Dio. Ottenne tutto quello che domandava, ma a patto che ogni anno si presentasse al provinciale, là dove si sarebbe trovato.

La sua storia posteriore — imprigionamento di lui ordinato da Giovanni da Fano (v.) nel 1525 e la liberazione ottenuta per intervento della Cibo, la sua elezione a generale avvenuta nel capitolo di Albacina (1529), la sua rinuncia, e il ritorno tra gli Osservanti (1537) — è narrata sotto Francescani. L'istituzione dei Cappuccini più che a lui spetta a Ludovico di Fossombrone (v.): M., senza mirare alla nuova congregazione, ne fu l'iniziatore e il padre spirituale in quanto, soddisfacendo esigenze assai diffuse nel tempo, restaurò la regola primitiva nell'Ordine e visse di essa.

Morì a Venezia in odore di santità, ed ebbe culto popolare. G. Muzio, in una lettera al card. Giampietro Carafa (da Perugia, 30-IV-1553), narra come M. era circondato da tanta venerazione che a Venezia il nunzio e legato apostolico fece il processo dei miracoli; e poichè il Muzio non approva questo culto, prega il Carafa di sollecitare un intervento della S. Sede. Cf. P.M. Sevesi, *Il Beato M. da B. Una lettera inedita di Gerol. Muzio*, in *L'Italia Francescana*, 15 (1940) 278-91.

Bibl. — Holzapfel, *Manuale historiae O.F.M. Cap.*, p. 300, 548. — Ed. d'Alençon, *De primordiis O.F.M Cap.*, Roma 1921. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis O.F.M. Cap.*, (Roma 1947) 21-33. — A. Graf, *Zur Entstehung des Kapuzinerordens. Quellenkritische Studien*, Olten-Freib. i. Br. 1940. — F. Callaey, *De cultu ven. Matthaeo a B. antiquitus exhibitum testimonium*, in *Analecta O M. Cap.* 46 (1930) 44-51. — Davide M. da Portogruaro, *Il processo dei miracoli del p. M. da B. (ott. 1552)*, in *Collectanea Francisc.*, 15 (1945) 92-116. — Id., *Ancora su p. M. da B. e sui suoi miracoli*, ivi 21 (1951) 163-85. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-2, p. 591 ss.

MATTEO di Castro, primo vicario apostolico d'Idalcan in India (c. 1594-1677). Sulla sua vita ci informano ampiamente le sue lettere e i suoi numerosi scritti polemici. N. a Divar, piccola isola a nord di Goa, bramino di famiglia convertita al cristianesimo, studiò presso i Francescani. Trovando difficoltà nell'accedere al sacerdozio, abbandonò l'India e, dopo breve soggiorno in Armenia, venne a Roma (1625). Fu convittore degli Oratoriani a S. Giovanni dei Fiorentini, protetto del card. Antonio Barberini. Consacrato sacerdote e nominato protonotario apostolico, venne mandato come missionario nelle sue terre da Propaganda Fide. Salpò da Lisbona nel 1633 e alla fine dell'anno era a Goa. L'amministratore apostolico Giovanni da Rocha gli tolse ogni facoltà; contrario gli era anche il ministro del Portogallo. Ritornato a Roma nel 1636, col p. Franc. Ant. Fasella di S. Felice, fu destinato al Giappone, segretamente consacrato vescovo il 30 nov. 1637 col titolo di Crisopoli; all'inizio del 1638 veniva ufficialmente nominato vicario apostolico di Idalcan. Appena giunto a Goa (1639), fu fatto prigioniero dagli Olandesi che assediavano l'isola. Liberato per intercessione della regina d'Inghilterra, si preparava ad organizzare il suo vica-

riato, quando ricominciarono le opposizioni, che gli rimproveravano ordinazioni irregolari e soprattutto colpe politiche. Nel 1644 è di nuovo a Roma per perorare la sua causa. Roma, per non contrariare i Portoghesi, benemeriti dell'organizzazione missionaria in India, lo nominò vicario apostolico d'Etiopia (1645), mentre provvisoriamente per l'Idalcan, proprio in quell'anno allargato ad altri territori, elesse p. Barreto. In Etiopia, per ragioni varie, M. non giunse mai. Liberato da quest'incarico, pensò di raggiungere di nuovo l'India, dove lo troviamo nel 1652, pur tenendosi fuori per prudenza dal territorio portoghese. Nel 1658 è ancora a Roma. Il Barreto è nominato vicario apostolico al suo posto e M. passa gli ultimi anni tra la Francia e l'Italia. Morì a Roma nel luglio 1677. — Th. Ghesquière, *M. de C.*, St. André-lez-Bruges 1936. — F. Combaluzier, *Mathieu de C., vicaire apostolique d'Idalcan, Pegu et Golconde (1638-1658)*, in *Rev. d'hist. eccl.* 39 (1943) 132-139; documenti vari, ivi, p. 140-151. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII (Roma 1931) 778. — C. Cavallera, *M. di C. Mahalo*, tesi di laurea all'Ateneo di Propag. Fide 1936.

MATTEO di Cione. v. Orcagna.

MATTEO (c. 1335-1410), n. a Cracovia, m. a Pisa. Studiò a Praga, dove nel 1381 divenne maestro di teologia. Nel 1382-84 è membro di una ambasciata inviata dall'università a Urbano VI (v.). Nel 1394 è nella nuova università di Heidelberg, di cui nel 1395 diventa professore di teologia e nel 1396 rettore. Nel 1405 è fatto vescovo di Worms, ma non lascia Heidelberg; nel 1408 rifiuta il cardinalato offertogli da Gregorio XII. Al conc. di Pisa difese i diritti di Gregorio XII (v.). Delle sue molte opere ricordiamo: *De consolatione theologiae; Opus de praedestinatione .. libri VIII*; alcuni trattati di morale sui peccati, sull'ipocrisia, sul modo di confessarsi, sulla purezza di coscienza, sulla disposizione alla Comunione, ecc.; discorsi in latino, lettere. Tra le poche opere pubblicate ricordiamo: *Tractatus rationis et conscientiae de sumptione pabuli salutiferi Corporis D. N. J. C.*, Magonza 1460 (sagge e pie esortazioni all'uso frequente della Comunione); *De squaloribus Curiae romanae*, Basilea 1551 (con un progetto di riforma della decaduta Curia romana); *Speculum aureum de titulis beneficiorum*, Basilea 1555. — Theod. Sommerlad, *Matthaeus von Krakau*, Halle 1891. — J. Francke, *M von K.*, Greisfswald 1910. — O. Schmitz, *Zu M von K.*, in *Röm. Quartalschrift* 8 (1894) 502-05. — G. Sommerfeld, *Ueber d. Verfasser u. die Entstehungszeit der Traktate « De squaloribus ... »*, in *Zeitschr. f. die Gesch. des Oberrheins* 57 (1903) 417-33. — A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris 1942, v. indice onomastico. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 389-92. — Th. Kennedy in *The cath. Encycl.*, X, 65.

MATTEO di Edessa, detto anche *d'Urha* o *l'Armeno*, monaco e superiore di monastero a Edessa († c. 1144), autore di una *Cronaca* in armeno per gli anni 952-1132, interessante, nonostante il rozzo stile, per la storia delle crociate (ed. E. Dulaurier, con vers., in *Recueil des hist. des Croisad.s. Documents arméniens*, I, Paris 1858). - E. Dulaurier, *L'histoire des croisades d'après les chroniques arméniennes*, Paris 1848.

MATTEO (c. 1275-c. 1360), vescovo greco-ortodosso di Efeso (almeno dal 1329), n. in Lidia, m. a Efeso. Nella controversia degli esicasti, combattè i Palamiti (v.) e perciò subì condanne. Lasciò varie opere religiose e profane. Cf. V. Laurent in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 1028. — L. Previale, *Due monodie inedite di M. di E.*, in *Byzant. Zeitschrift* 41 (1941) 4-39.

MATTEO di Giovanni o *da Siena* (c. 1435-1495), pittore, n. a Borgo S. Sepolcro, visse quasi sempre a Siena. Sostanzialmente fedele ai canoni della scuola senese, di cui mantenne tecnicamente l'arcaica semplicità e l'eleganza sospesa su misteri appena accennati, è nello stesso tempo aperto a tutte le influenze umbre, toscane, ferraresi, veneziane, e riempie le sue composizioni di personaggi e di scorci architettonici i quali forzano le preziose tonalità della scuola locale e ne ingombrano i fondi dorati. La città natale, Asciano, Siena, la pinacoteca di Napoli, la « National Gallery » di Londra possiedono suoi quadri: tra i migliori sono l'*Assunta* di Londra e la *Madonna della neve* in S. Maria della neve a Siena. Trattò più volte il massacro degli *Innocenti* (pavimento del duomo di Siena, S. Agostino e S. Maria dei Servi di Siena, pinacoteca di Napoli) con una drammaticità obbligata, esteriore e perciò pesante. — L. Coletti in *Enc. ital.*, XXII, 594 con bibl.

MATTEO da Mantova. v. Matteo Carreri.

MATTEO di Parigi (cosiddetto perchè si crede che avesse studiato a Parigi), O.S.B. (c. 1200 — dopo il 1259), inglese di nascita, dal 1217 monaco del monastero di S. Albano in Inghilterra, scrittore enciclopedico, fra i migliori storici del medioevo, il miglior dei cronisti inglesi. I moderni riprovano in lui le soverchie credulità, il tono poco rispettoso verso Papi e Ordini mendicanti; alcuni vedono, in queste intemperanze, interpolazioni posteriori degli eretici. Compose: *Annales* o *Historia major*, dal principio del mondo: sfrutta vari autori e sopra tutti Ruggero di Wendover (v.), suo confratello, ma dal 1235 procede su studi ed esperienze personali. Ci diede anche un compendio, più castigato: *Historia minor* (dal 1067 al 1253), che concerne specialmente la storia dell'Inghilterra.

Scrisse pure: *Abbreviatio chronicorum Angliae* (1000-1225) e le *Vitae abbatum S. Albani*. Nel 1248 Luigi IX di Francia lo spedì presso re Haakon VI di Norvegia, dove M. riformò il convento O.S.B. di St. Benet Holme

Bibl. — *Hist. major*, ed. H. R. Luard, London 1872-83, 7 voll., con eccellente introduzione. — *Hist. minor*, ed. F. Madden, ivi 1866-69, 3 voll. — *Vitae abbatum*, ed. J. Riley, ivi 1867-69, 2 voll. — Compendio delle opere di M. presso *Mon. Germ. Hist., Script.*, XXVIII (1888). — *Bibl.* presso Enc. It., XXII, 595 *a*. — M. Dom. Legge, *Anglo-Normann in the cloisters*, Edinburgh 1950.

MATTEO da Siena. v. M. di Giovanni.

MATTEO di Urha. v. M. di Edessa.

MATTEO di Westminster, O.S.B. († 1307), cronista inglese al tempo di Edoardo I Plantageneto, monaco nell'abbazia di Westminster, ove morì (Oudin, *De script. eccl.*, III, 700, Lipsia 1722). Vien pur detto *Matteo Florigero*, perchè intitolò la sua opera, composta di parecchie cronache, *Flores historiarum* (dal principio del mondo al 1307), dove, per il periodo dal 1250 al 1307 attinge a conoscenze personali. È composta, osserva l'Oudin, *cum tanta sin-*

ccritate, veritatis cura et studio, ut multam inde laudem apud aequos rerum aestimatores meruerit, quamvis ob dicendi characterem maxime sordescat, pro more huius saeculi. È pure interessante per le numerose leggende riferite e per le notizie raccolte dalle cronache conventuali (Londra 1567, 1570; Francoforte 1601. C. D. Yonge ne curò una traduzione inglese, 2 voll., Londra 1853). — A. Hollaender, *The pictorial work in the « Flores hist. » of the socalled M. of W. (ms. Chetham 6712)*, in *Bullet. of J. Rylands library* 28 (1944) 361-81.

MATTEO Armeno. v. M. di Edessa.

MATTEO Blastares. v. Blastares M.

MATTEO Carreri (B.), O.P. (c. 1420-1470), n. a Mantova (onde fu detto anche *Matteo da Mantova*), m. a Vigevano. Entrato fra i Domenicani a Mantova (c. 1440), si illustrò per santità e per zelo di predicatore e riformatore. Nel 1463 riformò il convento di S. Giacomo a Soncino. Sisto IV ne approvò il culto (1482), riconfermato nel 1625 (dopo alcune difficoltà mosse dal vescovo di Vigevano); Benedetto XIV nel 1742 lo estese a Mantova, Vigevano e a tutto l'Ordine domenicano.

Bibl. — Acta SS. *Oct.* III (Brux. 1868) *die* 5, p. 248-55. — *Année dominicaine*, 10 (1902) 187-95. — A. Tantucci, *Vita*, Roma 1743. — *Analecta O. P.*, 7 (1905) 108. — I. Taurisano, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 44. — F. C. Carreri, *Intorno al Beato M. C.*, in *Rosario, Memorie domenicane* 23 (1906) 491-502; 29 (1912) 611; 35 (1918) 378-9; 36 (1919) 321-37.

MATTEO Cigala († c. 1642), greco ortodosso, n. a Cipro da famiglia italiana, studiò a Roma nel collegio di S. Atanasio, fu parroco (dal 1630) della chiesa ortodossa di S. Giorgio a Venezia, ove morì. Tra le sue opere son da ricordare: una raccolta di *Inni* a Gesù Cristo e a Maria, accompagnata da un *Calendario* perpetuo (Venezia 1631, 1635), una *Cronaca* universale dalla creazione del mondo all'anno 1637 (ivi 1637), l'edizione del commento al *Cantico dei Cantici* di Teodoreto di Ciro (ivi 1639) e la traduzione del *Sinassario* di Niceforo Callisto Xantopulo. — E. Stephanou in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 1027 s. — É. Legrand, *Bibliogr. hellénique du XVII s.*, III (Paris 1895) 312 ss.

MATTEO Paris, *Parisio* ... v. M. di Parigi.

MATTEO, uno dei 5 fratelli Polacchi, SS. v. Isacco, SS.

MATTER Giacomo (1791-1864), di Alt-Eckendorf (granducato di Baden), filosofo e storico del pensiero, cui dobbiamo, tra l'altro: *Commentatio de principiis rationum philosophicarum Phytagorae, Platonis et Philonis* (Strasburgo 1817), storie critiche *della scuola d'Alessandria* (Parigi 1828, 1840), e *dello gnosticismo* (ivi 1828, 1845), ove le sètte gnostiche sono, forse per la prima volta, studiate nella loro origine e distinte nelle loro varietà, *Dell'influenza dei costumi sulle leggi e delle leggi sui costumi* (ivi 1833, 1843), *Storia delle idee morali e politiche dei tre ultimi secoli* (ivi 1836), *Dell'indebolimento delle idee morali* (ivi 1841), *Schelling, la filosofia della natura e la filosofia della rivelazione* (ivi 1842), *Una corsa gnostica in Italia* (ivi 1851), *Storia della filosofia moderna nei suoi rapporti con la religione* (ivi 1854), *Filosofia della religione* (ivi 1857), *La morale, filosofia dei costumi* (ivi 1860). Nelle opere di M., pesanti per lo stile e per le incoerenze del metodo, si ammirano erudizione e pensiero profondamente morale e religioso.

MATTHEW Tobia (1577-1655), n. a Salisbury, m. a Gand. Figlio dell'arciv. di York, condusse vita dissipata tra affari politici e cortigianerie, finchè, durante un viaggio in Italia, passò al cattolicesimo (1606). Tornato in Inghilterra (1607), soffrì 6 mesi di carcere, indi l'esilio (1608). A Roma nel maggio 1614 era consacrato sacerdote dal Bellarmino. Rientrato in patria (1617), fu nuovamente condannato all'esilio (1619-22). Rappacificato con lui, re Giacomo (I d'Inghilterra) lo inviò a Madrid (1623) col duca di Buckingam e il principe Carlo, indi gli conferì il cavalierato. Scoppiata la guerra civile (1640), riparò a Gand in una casa della Compagnia di Gesù (alla quale probabilmente appartenne). Lasciò tra l'altro importanti *Letters* (ed. J. Donne, 1660, e A. H. Matthew, v. sotto), *A true historical relation* della sua conversione (ed. in A. Butler, *The life of sir T. M.*, a cura di C. Butler, London 1795, e completamente in A. H. Matthew, *Life of sir T. M.*, London 1907), la traduzione ital. dei *Saggi morali* (dedicata a Cosimo granduca di Toscana) del suo intimo amico Franc. Bacone (v.), la traduz. inglese dell'autobiografia di S. Teresa, delle *Confessioni* di S. Agostino, del *Trattato sulla sapienza* di Fr. Arias (v.). — E. Burton in *Cath. Encycl.*, V, 65. — Gillow, IV, 531-43.

MATTIA (S.), Apostolo. — I. Il personaggio. Il greco Ματθίας deriva dall'ebraico e, come Matteo, significa probabilmente « dono di Jahvè ».

Secondo *Atti* apocrifi (Acta SS. *Febr.* III [Ven. 1736] *die* 24, p. 441 ss) incontrollabili, sarebbe originario di Betlemme in Giudea e di nascita illustre. Sappiamo da Atti I 21, che fu discepolo di Gesù e seguì il suo ministero dal battesimo di Giovanni fino alla Risurrezione. Per questo forse Eusebio (*Hist. eccl.*, I, 12) afferma che fu uno dei 72 discepoli di cui parla Lc X 1, 17.

Quando, dopo l'Ascensione, si trattò di sostituire nel collegio apostolico il traditore Giuda, tra i 120 di cui era costituita la prima Chiesa di Gerusalemme, furono proposti due nomi, quello di Giuseppe Barsaba, soprannominato « il giusto », e quello di M. Tirata la sorte, il Signore, lungamente pregato, fece cadere la sua scelta su M., che divenne così uno dei Dodici (cf. Atti I 21-26).

Nulla sappiamo con sicurezza circa la sua attività ulteriore. Clemente Aless. (*Stromata*, III, 4, PG 8, 1132 A) riferisce che M. si consacrò specialmente a predicare la penitenza e la lotta contro la sensualità. Autori molto posteriori aggiungono che la sua predicazione, ricca di successo, fu alla fine coronata dal martirio in Giudea o in Etiopia (cf. Niceforo, *Hist. eccl.*, II, 40 s, PG 145, 862-6).

Dei vari documenti estrabiblici raccolti in Acta SS. *l. c.*, p. 431-54, circa M., nessuno si presenta sicuro; anche i succitati *Atti apocrifi* sono favolosi. Cf. in Tillemont, I, 406-08 un riassunto dei dati leggendari intessuti dagli antichi agiografi attorno a M. — J. Renié, *L'élection de Mathias* (Atti I 15-26). *Authenticité du récit*, in *Rev. bibl.* 55 (1948) 43-58. — E. L. Titus, *The identity of the beloved disciple*, in *Journal of bibl. literat.* 59 (1950) 323-28 (l'apostolo M. ricordato negli Atti). — v. commenti agli Atti degli Apost.

II. **Culto.** La festa è celebrata dai Latini il 24 febbraio (a Milano il 7 febbraio). Insieme agli altri Apostoli M. era anticamente commemorato il 29 giugno. Prima dell'VIII sec. gli antichi calendari non lo nominano. Solo dal IX secolo si fa menzione particolare di lui, quando ciascun Apostolo incomincia ad aver assegnata una solennità. Presso i Greci la festa non esiste ancora al IX sec.; poco più tardi compare la sua menzione il 9 agosto.

È il patrono dei macellai e degli ingegneri. Le reliquie si dicono conservate a Roma e a Treviri. Antichi scrittori suppongono che il suo corpo sia stato originariamente in Etiopia (Niceforo), o a Sebastopoli (Nicola Serario), o a Gerusalemme (Cristoforo Brovero).

Dal sec. IV in poi i Romani han creduto possedere il corpo dell'Apostolo sotto l'altare di S. Maria Maggiore. Nulla però si sa di una traslazione delle reliquie a Roma. Il giorno della sua festa vi si mostrava il capo staccato dal tronco.

Martirio di S. Mattia.
Miniatura di Giovanni Mauneri nel «Messale della Rovere» conservato a Torino.

Malgrado questa tradizione romana, Treviri vanta il possesso del corpo Gli *Acta translationis* (cf. ACTA SS. *l. c.*, p. 445, 449) raccontano che Elena, la pia madre di Costantino, avrebbe ottenuto da papa Silvestro il privilegio per la sua città natale (Treviri si vantava patria di Elena) di custodire le sante reliquie.

Altri resti del Santo sono segnalati a Padova, a Colonia, a Praga, in Belgio, a Cassino, ecc. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 75. — *Synax. Ecclesiae constantinop.*, ed. 1902, col. 876.

III. **Vangelo di M.** È un apocrifo di cui parlano ORIGENE (*Homilia* I, in Lc I, 1), EUSEBIO (*Hist. eccl.*, III, 25, 6) e il *Decreto gelasiano*. Un altro scritto, gnostico: *Tradizioni di M.*, è da alcuni distinto (A. Harnack, E. Hennecke), da altri confuso (Th. Zahn, O. Bardenhewer) con questo. CLEMENTE ALESS. cita tre volte (*Stromata* II, 9, 45; III, 4, 26; VII, 13, 82) queste *Tradizioni* che sembrano sorte in Egitto nel II sec. — Cf. E. MASSAUX (cit. sotto Matteo ap.), cap. IV, art. 6.

Un altro scritto confuso col nostro sono i *Discorsi segreti* di Gesù a M., posseduti dagli eretici basilidiani e conosciuti solo per le citazioni di Clemente. Cf. J. B. FREY in *Dict. de la Bible. Supplém.*, I, col. 478. — TH. ZAHN, *Geschichte des neutest. Kanons*, II, Erlangen 1892, p. 751 s. — E. HENNECKE, *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, Tubingen 1904, p. 90. — O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, I (Freiburg in Br. 1902) 399 s. — G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi*, Firenze 1948, p. 28 ss. — v. APOCRIFI.

IV. Gli **Acta Andreae et M.** *in urbe anthropophagorum* sono pure apocrifi. Ci giunsero in varie versioni, con il racconto delle «avventure» di M. tra gli Scoti. Cf. un riassunto in BARDENHEWER, *o. c.*, p. 434 s. — J. B. FREY, *l. c.*, col. 508 s.

MATTIA *da* **Corona**, carmel. (c. 1598–1676), n. e m. a Liegi, dottore in teologia alla Sorbona, predicatore, più volte priore nel convento di Liegi, commissario generale del suo ordine per il Belgio. Lasciò una vasta enciclopedia del sapere ecclesiastico: *Sanctitas Ecclesiae Romanae in S. Elia propheta Carmelitarum protoparente figurata, seu Expositio litteralis, mystica et moralis sparsim a cap. XVII libri III Regum usque ad cap. XIII libri IV Regum inclusive sanctitatem Ecclesiae Romanae delineans*, Liegi 1663–1676 (8 voll. sui 12 progettati). — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 88. — ANASTASIO di S. Paolo in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 358 s.

MATTIA, menzionato negli atti diplomatici come «maestro canonico di **Linköping**» in Svezia (n. prima del 1281, m. 1349). Probabilmente studio a Parigi. Dal 1316 alla morte fu confessore e direttore spirituale di S. BRIGIDA di Vadstena (v.), poi suo discepolo e difensore, il più influente degli zelanti riformatori che gravitavano attorno alla Santa (i vescovi Brynjuff di Skara, Nicola di Linköping, Hemming di Abo, Tommaso di Växiö, Birger di Upsala; i confessori Pietro Olav maestro, Pietro priore del monastero di Alvastra, Alfonso già vescovo di Jaen poi eremita; Caterina, figlia di Brigida...). Per consiglio della Santa partecipò alla crociata di Magnus Eriksson in Russia (1348-49).

Compose: *Poëtria*, *Testa nucis* e compilò *Copia exemplorum*: grande raccolta di esempi per l'omiletica, tratti (spesso con interpretazioni allegoriche) dalla Bibbia, dai Padri, dalle *Vitae patrum*, dalle raccolte di Cesare di Heisterbach, di Giacomo da Vitry, di Jacopo da Varagine; utilizza anche i trattati di omiletica dei domenicani Stefano di Bourbon, Umberto de Romans, Arnoldo di Liegi e la collezione francescana *Tabula exemplorum*. Con quest'opera, che ebbe larga diffusione, M. intro-

dusse in Svezia la predicazione popolare. Dal confronto fra la *Copia* di M. e le *Rivelazioni* di S. Brigida appare la grande influenza che quella ebbe su queste; del resto M. aveva guidato e approvato la composizione delle *Rivelazioni* ed egli stesso le aveva usate nei suoi sermoni.

Gli si attribuiscono ancora: *Homo conditus* e *Concordantiae super totam Bibliam*. Fu sepolto nel convento dei Domenicani a Stoccolma. La sua tomba, sulla quale si diceva che avvenissero miracoli, fu meta di pellegrinaggi. — Bengt-Strömberg, *Magister Mathias och fransk tiggmendikant-predikan*, in *Acta hist. eccles. suecana*, Stoccolma 1944.

MATTIA *de* Paz, O. P. (c. 1470–1519), professore di S. Scrittura a Salamanca, autore del trattato *De dominio regum Hispaniae super Indos*, importante nella storia del diritto internazionale sia per il suo contenuto sia per la sua priorità rispetto ai molti trattati del genere fioriti in Spagna sull'argomento. — Cf. F. Pelster, *Zur Gesch. der Schule von Salamanca*, in *Gregor.* 12 (1931) 309 s. — V. Beltrán de Heredia, *El p. Matías de Paz O. P. y su tratado « De dom. reg. Hisp. super Indos »*, in *Ciencia tomista* 40 (1929) 173-90.

MATTIA da Salò, O.F.M. Cap. (1534–1611), n. a Gazzane presso Salò, dalla famiglia *Bellintani*, m. a Brescia. Francescano dal 1553, fu professore di teologia a Foligno, a Perugia, a Napoli, a Brescia e a Bergamo, trasfondendo nell'animo dei suoi studenti l'amore per la scienza sacra che egli aveva appreso dall'insigne scotista p. Gerolamo da Montefiore. Più volte provinciale e due volte definitore generale, nel 1575-78 commissario in Francia lavorò per consolidarvi e diffondervi la riforma cappuccina; quivi fu confidente di Enrico III e di Caterina de' Medici, martello degli Ugonotti, apostolo dell'Eucaristia e delle Quarantore. Missionario (1602–1605) in Boemia, fu uno dei più apprezzati oratori di quella terra.

In un ministero di 50 anni, grazie a mirabile facoltà assimilativa, memoria e fantasia, purezza e fluenza di linguaggio, tenero lirismo, profonda dottrina scritturistica e ascetica, ebbe sorprendenti successi. Altissima stima ebbero di lui i suoi contemporanei, in particolare i cardinali Carlo e Federico Borromeo, Sfondrati, Bellarmino.

Lasciò abbondante e preziosa eredità di scritti.

A) Fra le opere storiche: *Dell' origine di Adriano VI*, nativo di Renzano (ms. alla Queriniana di Brescia, Cod. E-1-13); — la famosa *Historia Capuccina*, « che tratta dell'ultima e perfetta riforma della religione di S. Francesco dei Frati Minori Osservanti detti Cappuccini », iniziata nel 1587, edita da Melchiorre da Pobladura nei *Monumenta historica O.F.M. Cap.* (2 voll., Roma 1946-50); il valore storico è guastato un poco dalla tesi encomiastica già annunciata nel sotto titolo; — biografie di santi contemporanei, come *S. Felice da Cantalice* (riprodotta in Acta SS. *Maji* IV), *S. Angela Merici*, *Maria Lorenza Longo*.

B) Fra le opere ascetiche: *La pratica della orazione mentale* (Brescia 1573 . . . ; Assisi 1922 a cura di p. Umile da Genova), uno dei libri ascetici più letti e gustati dal popolo cristiano, tradotto in varie lingue e spesso ristampato; — *Teatro del Paradiso, ovvero meditazioni della celeste gloria*; — *Preparazione alla sacrosanta Messa* « per celebrarla ed ascoltarla con divoto sentimento »; — *Trattato della s. oratione delle 40 hore* (Brescia 1583); — *Corone spirituali* sulla Passione del Signore, lodate da S. Francesco di Sales nella *Filotea* (parte 2ª c. 1); — *Confortatorio* per i condannati a morte.

C) Fra le opere oratorie: *In sermones Seraphici Doct. Bonaventurae et in Evangelia de tempore a Paschate usque ad Adventum, scripturales introductiones*; — *Esaggerationi morali*, « nelle quali si dimostra la bruttezza dei vizi per modo di riprensione e la bellezza della virtù per modo di esortatione »; — *Quadragesimale ambrosianum duplex*, in 2 tomi; — *Delli dolori di Cristo S. N.*, «prediche 8, con altre 4 d'altra materia », predicate nel duomo di Milano l'anno 1597 (Bergamo 1598). — Cf. gli storici dell' Ordine e della letteratura italiana. — Giannantonio M. da Brescia, *Vita del p. Mattia Bellintani da Salò*, Milano 1885. — Valdimiro da Bergamo, *Conventi e Cappuccini bresciani*, Milano 1891, p. 212-47. — A. de Santi, *L' orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Roma 1919. — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 355-58. — Cuthbert, *I Cappuccini e la Controriforma*, Faenza 1930, p. 225-229. — Melchior a Pobladura, introduzione all'edizione di *Historia Capuccina*, I (Roma 1946) 1-XCVI. — Id., *Historia generalis O.F.M. Cap.*, parte I, passim. — A. Teetaert in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, VII, col. 913–17, con altra bibl. — Umile da Genova in *Dict. de spirit.*, I, col. 1355-57.

MATTIA Doering. v. Döring M.

MATTIA Janow. v. Janow M.

MATTIAS (*de*) Maria, B. (1805–1866), n. a Vallecorsa in Ciociaria da cospicua e pia famiglia, dotata di intelligenza, praticità, fortezza, trascorse una giovinezza innocente, non aliena da quel po' di mondanità che la mamma riteneva necessaria a una giovinetta distinta. Dopo terribili lotte interiori, analizzate e pianto davanti al Crocifisso, a 17 anni trovò la sua strada grazie al B. Gaspare del Bufalo. A lui, venuto nel 1822 a Vallecorsa per predicarvi le missioni, Maria parlò a lungo: e ne ricevette luce ed eccitazione all' amore del Sangue di Gesù. Il P. del Bufalo affidò quell' anima al suo discepolo più caro, don Giovanni Merlini, il quale la diresse ininterrottamente per 38 anni, mediante corrispondenza epistolare risiedendo egli a Roma. Dalle lettere della Beata, meravigliose, che possediamo, si rileva che l'idea dell'istituto, la fondazione, la regola furono opera della M. sebbene aiutata dal suo direttore; ella non è confondatrice, ma fondatrice, dell'istituto religioso delle **Suore Adoratrici del Preziosissimo Sangue**, inteso allo scopo specifico di aprire scuole nei paesi più poveri e nascosti, per educare le bambine nella cultura almeno elementare, nei lavori donneschi e soprattutto nella dottrina cristiana. Inoltre, prevenendo l'Azione Cattolica quando ad essa nessuno pensava, salvo il Pallotti a Roma, la Beata volle che nelle scuole o nelle cappelle delle suore si tenessero conferenze, corsi di esercizi chiusi per le madri delle bambine e per le « zitelle » (le signorine). I comuni dello Stato Pontificio erano sollecitati a dare la casa per le suore e per le scuole, un piccolo assegno per ogni suora maestra; e la scuola popolare gratuita era assicurata. Al di più delle spese provvedeva la carità dei fedeli.

Molti vescovi chiamavano il nuovo istituto nelle loro diocesi. E la Beata, spesso ammalata per le fatiche e le penitenze, era instancabile nel visitare

e fondar case, che, dopo la prima sorta ad Acuto (dioc. di Anagni) nel 1833, si moltiplicavano rapidamente.

Quando la legislazione scolastica del nuovo regno d'Italia vietò l'insegnamento senza il diploma dello Stato, Maria, d'accordo con il Merlini, fece frequentare dalle suore maestre le regie scuole normali. E non dovette chiudere neppure una casa. Soffrì molto da varie parti: perdonò e amò, pregò ed attese l'ora sua; e l'ora sua venne sempre. La confortò lo stesso Pio IX, che la soccorse anche di denaro; egli approvò l'Istituto e affidò ad esso la direzione di due opere pie in Roma.

Quando la Beata morì (in Roma, nella casa di Via Rosella), l'Istituto aveva avuto il decreto di lode (1855); nel 1878 avrà l'approvazione. Le fondazioni erano 60. Nel 1950 erano 378 (216 in Italia, 124 negli Stati Uniti d'Amer., altre in Austria, Germania, Svizzera, Polonia, Jugoslavia, Albania, in terre di missione...) con circa 5000 religiose che, nell'adorazione del Preziosissimo Sangue e per la riforma cristiana del mondo dirigono: asili infantili, 200; scuole primarie, 232; scuole secondarie, 30; accademie universitarie (U.S.A.), 3; scuole di musica, 46; collegi e pensionati, 33; orfanotrofi, 35; laboratori, 109; ricoveri e refettori materni, 27; cliniche, ospedali e ambulatori, 33; seminari e colonie, 27; associazioni religiose, 545.

La pioniera della scuola popolare e l'apostola dell'educazione femminile venne beatificata l'1 ottobre 1950: AAS 42 (1950) 719-23; cf. ivi p. 492-94, 741 s, 28 (1936) 299-302. — M. E. Pietromarchi, *In sanguine Agni. Vita...*, Isola del Liri 1947. — Id., *La B. M. de M.*, Roma 1950. — *Lettere* della Beata, a cura delle Direz. gener. dell'istituto, Roma s. d., 2 voll.

MATTIOLI Guglielmo (1857–1924), musicista, n. a Reggio E., m. a Bologna. Emerge nel momento più sintomatico di quel rinnovamento della musica sacra che sarebbe poi culminato nel « motu proprio » di Pio X. Mentre il Perosi è chiamato alla Sistina (1898), Tebaldini a Parma, Thermignon a Venezia, il M. è chiamato a Bergamo, dove assume la direzione della cappella di S. Maria Maggiore e del conservatorio di musica. In mezzo alle ostilità degli incoreggibili, fonda una scuola di organo e di musica sacra. A poco a poco si impone all'attenzione di tutti. Il movimento ceciliano è dal M. fortemente sostenuto, e in un concorso promosso a Torino fra compositori italiani dal ministero dei culti per una Messa a 4 vv. con o senza accompagnamento d'organo, il M. riporta il primo premio. In seguito passa a insegnare organo a Bologna. Ha molte composizioni tutte di pura ispirazione e di ottima fattura, Messe, mottetti, cantate. Ottenne meritato successo il poema mistico in 3 parti *L'Immacolata*, composto nel cinquantenario della definizione dogmatica. Aveva preparato anche un *Trattato pratico e ragionato di composizione polifonica* in 7 voll., che la morte gli impedì di pubblicare. — Necrologi in *Il pensiero musicale* 2 (1924) 19 ss, *Bollett. ceciliano* 19 (1924) 73 s. — *Un cinquantennio di intensa attività per la riforma della musica sacra*, in *L'Eco di Bergamo* 15-X-1954.

MATTIUSSI Guido, S. J. (1852–1925), n. a Vergnacco (Udine), m. a Gorizia. Si laureò in filosofia; approfondì anche scienze (a Parigi) e teologia. Fu superiore della provincia lombarda (dal 1893). Successe al Billot come professore di teologia alla Gregoriana di Roma (1912–15), indi riprese la sua feconda e fortunata attività di scrittore e conferenziere. Nel 1917 redasse e pubblicò per incarico del papa *Le 24 tesi della filosofia di S. Tommaso*: la rivalutazione di S. Tommaso fu l'ambizione della sua vita, particolarmente volendo egli dimostrare che i principi della scolastica tomista nulla avevano da temere dallo sviluppo delle scienze fisiche. Tra le sue altre opere notiamo: *Fisica razionale*, 2 voll., Milano 1896, 1901; *Il veleno kantiano*, Monza 1907; *Il giuramento antimodernista*, Bergamo 1909; *De Verbo Incarnato*, Roma 1914; *De sacramentis*, ivi 1915; *De Deo uno et trino*, ivi 1916; *L'Assunzione della Vergine madre di Dio nel dogma*, Milano 1924; *lezioni* tenute alla « Associazione giovani studenti S. Stanislao » di Milano e alla « Scuola sociale catt. » di Bergamo; molti articoli per *Gregorianum*, *Civiltà cattolica*, *La scuola cattolica*, *Rivista di filos. neoscol.*

Ingegno straordinariamente penetrante e lucido, contribuì efficacemente alla rinascita del Tomismo (v.), di cui difese con competenza e convinzione ardente la verità e l'attualità vitale. Nel testamento spirituale faceva notare: « Non mi sono mai pentito e mai ho ritrattato ciò che ho detto in onore di S. Tommaso .... forse avrò sbagliato in quanto al modo, non in quanto alla sostanza ». « Quanto al modo », infatti, gli fu rimproverata vivacità intemperante, troppo battagliera e mordente. Difetto della virtù di convinzione, di coerenza e di generosità; chè aveva la pietà di un santo e la candidezza di un bimbo: a 7 anni aveva fatto voto di castità e in morte testimoniava di non esser consciodi aver mai commesso un peccato grave. — Necrologi in *Ephem. theol. Lov.* 2 (1925) 503 ss, *Gregor.* 6 (1925) 331 s, *Scuola catt.* 53 (1925) 406 ss. — P. dei l'Oste, *Una gloria friulana*, Udine 1926.

MATTUTINO. v. Ufficio div.

MATULEWICZ Giorgio (1870–1927), arciv. titolare di Aduli, amministratore apost. della Lituania, superiore generale dei Chierici Regolari Mariani. Dopo un'infanzia dura occupata nell'agricoltura e nella pastorizia (i genitori gli erano morti assai presto), intrapprese gli studi ecclesiastici grazie a uno zio materno, conseguendo la laurea in teologia presso l'accademia eccl. Petropolitana con una tesi sulla sociologia cristiana. Si perfezionò a Friburgo di Sv., ove alternava gli studi al lavoro apostolico di cappellano in una povera parrocchia. Nominato professore al Seminario di Kielce, vi rimase per poco, passando poi all'accademia Petropolitana che gli affidò nel 1907 la cattedra di sociologia cristiana. Nel 1911 è eletto superiore gen. dei CC. RR. Mariani, per i quali ottenne dalla S. Sede l'approvazione delle nuove costituzioni. Aprì nuove case in Svizzera, Lituania, Polonia, Stati Uniti. Nel 1918, benchè riluttante, fu fatto vescovo di Vilnius: regione tormentata, ove si urtavano gli interessi di tre nazioni. Nel primo indirizzo ai suoi fedeli così si esprimeva: « Voglio amarvi tutti per cercare di portare nei vostri cuori amore e pace. Sono lituano di nascita, ho imparato e parlo volentieri il polacco e vorrei apprendere anche il bianco-ruteno per parlare a tutti i miei figli nella loro lingua ». Soffrì molto in quei 7 anni, durante i quali Vilnius subì ben 7 successive occupazioni di Lituani, Polacchi Russi. Era spesso confortato da lettere autografe di Pio XI che lo stimava fin dal tempo della sua missione in Polonia.

Dopo il concordato tra Roma e la Polonia, M. rinunciò alla sede di Vilnius e si stabilì a Roma per dedicarsi alla sua Congregazione. Ma poco dopo Pio XI lo rinviava nella sua patria quale visitatore apost. della Lituania. Arrivato a Kaunas, si pose al lavoro con instancabile zelo, tra gravissime difficoltà, ma con fecondi risultati: il 4 aprile 1926 Pio XI creava una metropoli indipendente con 5 diocesi suffraganee, affidando a M. l'esecuzione dell'atto. M. nell'estate 1926 si recò negli Stati Uniti per visitarvi gli emigranti lituani. Tornato in patria, preparò un progetto di concordato tra la S. Sede e la Lituania, visitò e riformò alcuni conventi femminili. In seguito ad operazione di appendicite, la morte troncò il suo magnifico lavoro. Anche i non cattolici gli resero unanimi omaggio.

La sua grande anima traspare da questa nota del suo diario (1911): « Se è lecito domandare qualcosa, o Signore, fa che io nella tua Chiesa sia come uno straccio con il quale tutto si pulisce e poi si getta in un angolo, purchè nella tua Chiesa ci sia un angoletto più pulito, più chiaro e lucido. Fa, o Dio mio, che io diventi un concime nella tua vigna, affinchè la vendemmia sia più abbondante ». Cf. S. Vaissora in *L'Osserv. Rom.* 2-II-1952.

MATURINO, Santo Gli *Atti* (favolosi) lo dicono senonese (di Sens), di famiglia pagana. Convertito a Cristo, fu innalzato al sacerdozio e predicò il Vangelo tra gli idolatri. Chiamato a Roma dall'imperatore Massimiano Erculeo, ne guarì la figlia dalla follia. Dopo tre anni di dimora romana, venne a morte. Il suo corpo fu trasportato in Francia, dapprima forse a Parigi, poi a Sens. Fin dal sec. IX furono venerate sue reliquie a Larchant-en-Gâtinais, diocesi di Meaux, dove al lunedì di Pentecoste accorrono i pellegrini per invocare il Santo contro le malattie mentali. Una chiesa consacrata a lui in Parigi fu affidata ai religiosi Trinitari, chiamati *Maturini*. Il culto a M., già celebre, oggi è decaduto. Festa al 1 nov. e al lunedì della Pentecoste. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 488 e 490 s. — Acta SS. *Nov.* I (Parisiis 1887) *die* 1, p. 245-259, con due *Vite* e un *Ufficio* liturgico. Per la liturgia e l'iconografia ha qualche interesse anche un ms. del museo di Chartres, del sec. XV: v. J. Delaporte, *Les manuscrits enluminés de la Bibliothèque de Chartres*, Chartres 1929, numero 264, ms. 2196.

MATZ. v. Mathesio.

MAUBANT Pietro, B., sacerdote. v. Imbert Lor., Chastan, Corea. — AAS 17 (1925) 262, 318-21, 365-69.

MAUBURNUS Giov. (nome latinizzato di *Mauburne* o *Mombaer*), scrittore ascetico che chiude il ciclo della Devotio moderna (v.) di Windesheim e prelude, in modo più espresso, il rinnovamento realizzato da S Ignazio di Lojola (v.) con gli *Esercizi spirituali*. Era chiamato *Giov. di Bruxelles*, dove nacque (c. 1460). Probabilmente verso il 1480 entrò fra i Canonici regolari detti *Fratelli della vita comune*, sul monte S. Agnese presso Zwolle. Nel 1496 fu inviato in Francia allo scopo di riformare vari monasteri di Canonici regolari, come Châteaulaudon, St. Victor di Parigi e Livry, dove nel 1501 divenne abbate. Morì nel 1501 a Parigi giovane ancora e in procinto di unificare intorno a sè i monasteri agostiniani da lui riformati secondo i principi di Windesheim.

Tra i suoi scritti è famoso il *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (stampato la prima volta nel 1494 forse in Zwolle, fu poi riveduto, accresciuto e ristampato in Parigi nel 1510 e, secondo quest'ultima edizione, riedito in Milano nel 1603, in Douai nel 1620). Quest'opera, dalla quale sembra che il M. fosse prete, ebbe vasta risonanza nella spiritualità europea del tempo e influì sull'*Exercitatorium* del celebre Garcia de Cisneros (v.), diretto progenitore della innovazione ignaziana. Lo stile del M. è una mescidanza di accenti poetici, di commenti liturgici e di considerazioni ascetico-mistiche. Lettore infaticabile, nel suo eccezionale *Collectarium* raccoglie note spirituali estratte, secondo l'uso del tempo, dai vari autori letti e messe in volume per personale edificazione. Da questo materiale, in seguito riveduto e stampato dapprima col titolo *Exercitia utilissima pro horis solvendis et sacra communione* (Zwolle 1491), derivò il *Rosetum* di cui nuova edizione fu fatta nel 1504 a Basilea. In quest'opera sorprende la molteplicità degli autori, che M cita quasi a dimostrare la sua passione per i libri e il suo fervore di lettore (inviato dai superiori in visita a molti monasteri della Congregazione di Windesheim, approfittava largamente delle loro biblioteche).

Non era solo bibliofilo appassionato, ma anche critico arguto come dimostrano la sua corrispondenza con bibliotecari ed eruditi (tra i quali il celebre Erasmo) e i suoi studi relativi all'opera monastica di S. Agostino. — P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*..., Louvain-Toulouse 1928. — Id., *Le témoignage de J. M. en faveur de Thomas a Kempis*, in *Revue d'hist. eccl*és. 47 (1951) 175-181. — *Revue d'ascétique et de mystique* 1922, p. 134-155; 1923, p. 18-29; 1927, p. 392-402.

MAUGUILLE, S. v. Madelgisilo.

MAULBRONN, antica abbazia cistercense nel Würtemberg, fondata da Walter di Lomersheim nel 1138, che vi chiamò i monaci da Neuburg. Divenne presto fiorente, colonizzò la zona all'intorno e fu di esempio per la disciplina monastica che conservò fino alle lotte religiose della Riforma, quando i monaci, rimasti fedeli alla Chiesa, dovettero abbandonare l'abbazia per ritirarsi nel priorato di Pairis. Nel 1558 fu soppressa e passò in mano protestante: i nuovi padroni vi fecero delle importanti riunioni e vi stabilirono una nuova formula di fede denominata appunto da M. Oggi è adibita a seminario minore evangelico e conserva edifici interessanti per l'arte. — L. H. Cottineau, II, col. 1791. — M. Miller in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 1038 s, con ampia *Bibl.* — E. Endrich, *Die kunstgeschichtl. Bedeutung des Klosters M.*, in *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.* 1 (1949) 282-91.

MAULTROT Gabriele Nicola (1714-1803), n. e m. a Parigi, avvocato del Parlamento, tenace sostenitore del giansenismo, difese la ribellione del clero contro Roma e dei preti contro i vescovi e combattè con molti scritti le disposizioni della S. Sede, particolarmente la *Unigenitus*, considerandole come abusi di potere ai danni del Parlamento e dell'episcopato. Scoppiata la Rivoluzione, combattè la Costituzione civile del clero (v.) e in genere la legislazione che voleva lo Stato al di sopra dei vescovi e della Chiesa; ebbe sequestrati i suoi beni, ma non si arrese.

L'elenco dei suoi scritti è in *Nouvelles ecclésiastiques* del 10-24 maggio 1803 (di molti anonimi

è incerta la paternità). Del periodo giansenista, ricordiamo: *Apologia dei giudizi resi dai tribunali civili in Francia contro lo scisma*, nella quale si vuol dimostrare da una parte l'ingiustizia e la irregolarità delle pene ecclesiastiche pronunciate contro gli oppositori della costituz. « Unigenitus », dall'altra la competenza dei giudici laici nell'opporsi a tutti questi atti di scisma, 2 voll., Paris 1752; 3 voll. ivi 1753 (opera condannata da Benedetto XIV il 20 nov. 1752); *Saggio sulla tolleranza cristiana*, ivi 1760 (dall'8 maggio 1761 all'Indice); *Istituzione divina dei parroci e loro diritto al governo generale della Chiesa*, 2 voll., ivi 1778; *I preti giudici della fede*, 2 voll., ivi 1780; *I preti giudici nei concili coi vescovi*, 3 voll., ivi 1780; *Origine ed espansione del potere temporale secondo i libri santi e la tradizione*, 3 voll., ivi 1789-1790. Tra gli scritti del secondo periodo segnaliamo: *Prove dell'incompetenza del potere temporale nello stabilire la costituzione civile del clero*, tolte dai concili dei primi 5 secoli, ivi 1791. Con Jabineau il M. pubblicò per un anno (1791) le *Nouvelles ecclésiastiques* ossia memorie per servire alla storia della costituzione civile del clero. — Hurter, V, col. 791 s. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 398-402 con elenco delle opere e bibl.

MAUMIGNY (*de*) **Renato**, S. J. (1837–1917), n. a Nevers, m. a Parigi, dove insegnò matematica. Diresse (1874–80) lo scolasticato di Laval; in seguito a Jersey (Inghilterra) e poi a Canterbury (1887–1913) diresse i giovani religiosi con grande sapienza, della quale rimane documento anche nei suoi scritti ascetici: *Pratica dell'orazione mentale*, orazione ordinaria e straordinaria, 2 voll., Paris 1925; *Il grande ritiro degli esercizi di S. Ignazio*, ivi 1917; *Il metodo dell'orazione degli esercizi di S. Ignazio*, ivi 1917 (vers. it., Torino 1933). Le sue opere dal francese vennero tradotte in italiano e in molte altre lingue (anche cinese) e meritarono un posto tra i classici della spiritualità. — A. Hamon, *R. de M., un maître de la vie mystique*, Paris 1921².

MAUNOIR Giuliano, S. J., B. (1606-1683), collaboratore e continuatore di Mich. Le Nobletz (v.) apostolo della Piccola Bretagna, il « Vincenzo Ferreri del XVII sec. », n. a St-Georges-de-Reitembault (dioc. di Rennes) da povera ma pia famiglia, m. a Plévin (dioc. di Quimper). Fatti i primi studi a Rennes con gran profitto, entrò nella Compagnia di Gesù (16-IX-1625) Ordinato sacerdote (1637), desiderò la missione del Canadà, ove si prodigava il p. Jogues (v.), ma fu destinato a evangelizzare il popolo dell'Armonica. Imparata rapidamente la lingua, è incredibile quanto fece per la cristianizzazione di quelle regioni bretoni; il suo zelo indefesso, che gli suggeriva mille industrie apostoliche, aiutato da straordinaria eloquenza e potenza taumaturgica, alimentato e convalidato da intensa pietà e asperità di vita, ottenne splendidi frutti e valse a destare lo spirito apostolico anche in molti sacerdoti secolari che si unirono a lui per aiutarlo nelle missioni al popolo.

Iniziati i processi locali a Quimper e St-Brieuc (1714), la sua causa fu introdotta a Roma (1875) e fu coronata con la beatificazione (20-V-1951): AAS 18 (1951) 428-32; cf. ivi p. 178 ss, 225 s, 437 ss; 41 (1949) 474-76. — P. d'Hérouville–A. M. Lanz, *Il B. G. M.*, Roma 1951. — H. Pinard de la Boullaye, *J. M. et Nic. de Beauregard. Leur voeu de tendre à la perfection*, in *Rev. d'ascétique et myst.* 27 (1951) 260-67 (il de Beauregard [1733-1804] è soprattutto noto come oratore e per la sua impressionante profezia delle rovine e degli scandali della Rivoluzione francese). — L. de Coninck, *Les méthodes pastorales du B. Jul. M.*, in *Nouv. Rev. théol.* 73 (1951) 1060-70 (istruzioni, canti, tavole simboliche, processioni, ritiri). — J. Rouanet, *Le B. J. M. et les équipes sacerdotales au XVII s.*, ivi, p. 603-14.

MAUPAS (*de*) **Enrico**, vescovo di Le Puy, fondatore (1648-51), col gesuita Giov. Pietro Médaille, della Congregazione femminile delle *Suore di S. Giuseppe* di Le Puy, le cui origini si riannodano al movimento spirituale suscitato dai santi Francesco di Sales, Vincenzo de' Paoli, Giov. Eudes. La sua spiritualità fu fissata dal Médaille in *Maximes de perfection* (Clermont 1672), opera importante nella storia religiosa del sec. XVII, che merita più attenzione di quanta ne abbia avuta. L'istituzione originò più di 50 altre Congregazioni (cf. Giuseppe, *Congregazioni* B 28, 43, 45...). Il vescovo di Québec mons. de La Croix-Chevrières (v.) di St. Vallier, il quale aveva già introdotte (1683) le Suore di S. Giuseppe nell'ospedale di St. Vallier (dioc. di Valence), le portò poi in Canadà, ove si diffusero largamente sotto il nome di *Suore di S. Giuseppe di St. Vallier* (v. Giuseppe, *Congr.* B 45). — A. Bois, *Les Soeurs de St. Joseph, filles du petit dessein* (dal 1648 al 1949), St. Vallier (Drôme) 1950, presso l'autore, che preparò dell'opera due altre redazioni ridotte.

MAUPERTUIS (*Moreau de*) **Pietro Luigi** (1698-1759), n. a St-Malo, m. a Basilea, idoleggiato rappresentante dell'Illuminismo (v.) francese, fecondissimo versatile scrittore (*Oeuvres*, Lione 1768, 4 voll., l'ediz. migliore ma non completa), speculativamente irrilevante nell'evoluzione della filosofia moderna, un po' più importante nella storia delle scienze fisiche e matematiche soprattutto per aver difeso la concezione di Newton (v.) contro la teoria dei vortici di Descartes (v.) e per aver diffuso il principio naturale del minimo mezzo (la natura raggiunge il suo scopo col minor dispendio di forza). Questo principio fu rivendicato a Leibniz dal leibniziano Sam. König. Ne nacque una contesa sulla priorità per la quale il M. perdette la salute. Col pseudonimo di Dr. Baumann, il M. pubblicò *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate* (Parigi 1751), ripresentata in francese col titolo *Essai sur la formation des corps organisés* (Paris 1754) e in una edizione intermedia (s. l., s. d. tra il 1751 e 1754) col titolo definitivo *Système de la nature*. Delle altre sue opere notiamo: *Essai de philosophie morale* (Berlino (1749), *Essai de cosmologie* (Berlino 1750). Benchè M. professi un Empirismo (v.), per cui le stesse scienze matematiche e fisiche sono ridotte a sistemi di segni convenzionali, come il linguaggio, senza valore oggettivo essendo semplici generalizzazioni di dati sensibili operate dall'abitudine, con una incoerenza non rara tra gli illuministi ammette la teodicea del Deismo (v.) e la perfezione dell'universo (v. Ottimismo): la dottrina di Newton, la legge del minimo mezzo provavano per lui l'esistenza, la potenza, la sapienza di Dio. — Bibl. presso Enc It., XXII, 609. Aggiungi: P. Brunet, *M.*, Paris 1929, 2 voll.

MAURA, Santa, vergine, † c. 850, a Troyes, a circa 23 anni di età. Di essa fa un nobilissimo elogio Prudenzio di Troyes, ricordandone la madre Sedulia, il fratello Eutropio, il padre, esaltandone la ferventissima devozione che spingeva M. a ripetere lunghe prostrazioni dinanzi all'effige del Salvatore. Avendola il vescovo interrogata a questo riguardo, ella rispose: « Fortunata la Chiesa degli Apostoli nella quale frequentemente udii del fanciullo vagiente in grembo alla madre, del giovane gemente in croce, del re terribilmente minacciante in trono, ma donante a me con amica benignità lo scettro d'oro ». Talvolta la sua pietà venne coronata da gradi carismatici taumaturgici. Vicina a morte, chiese e ottenne il viatico e l'estrema unzione; poi cominciò la recita del *Pater noster*: pronunciate le parole « adveniat regnum tuum », passò all'eternità, un 21 settembre. In questo giorno è festeggiata (in Troyes al 25). — Acta SS. *Sept.* VI (Parisiis et Romae 1867) *die* 21, p. 271-278. — Prudenzio di Troyes, *Sermo de vita et morte gloriosae virginis Maurae*, PL 115, 1367-1376.

MAURA e BRIGIDA (anche *Britta*), SS., vergini (martiri?), di cui la tomba fu scoperta in Tours verso il 570. Di esse fa menzione Gregorio di Tours (*De gloria confessorum*, 18, PL 71, 839-841). Forse sono da identificarsi con omonime martiri della verginità e onorate dalla chiesa di Beauvais al 13 luglio. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 15, p. 1018. — Tillemont, X, 783 s.

MAURI: — **Achille** (1805-1883). Entrato nel seminario di Pavia, a 16 anni era ripetitore di storia, poi segretario del vescovo Tosi di Milano. La carriera ecclesiastica non era per lui; abbandonato dal Tosi, per molto tempo si occupò come correttore di stampe nelle tipografie milanesi. Insegnò nell'istituto Boselli e nel 1846 ebbe la cattedra di lettere italiane e latine nel liceo Longone (ora Parini). Dopo la rivoluzione del '48 esulò in Piemonte, e fu precettore in casa del conte Arese. Arona lo elesse suo rappresentante al Parlamento subalpino. Liberata Milano, vi ritornò come direttore dell'istruzione pubblica e dei culti. Dopo la pace di Villafranca il Rattazzi gli offrì il portafoglio dell'istruzione che il M., veramente modesto, non accettò. Nel 1860 fu nominato direttore capo-divisione del ministero di grazia e giustizia, e direttore generale dell'amministrazione del culto, nel 1865 consigliere di Stato e nel 1871 senatore.

Scrittore fecondo, elegante, è specialmente ricordato per il suo ottimo *Libro dell'adolescenza*, che non fu soltanto un manuale di cultura e di bello stile, ma libro educativo. Trattava: *Dio e religione; L'universo e l'uomo; Il mondo antico; I primi tempi cristiani e il medio evo; I tempi moderni;* faceva posto anche ai brani della Bibbia ed ai massimi scrittori ecclesiastici: una delle migliori antologie, che meritò di avere innumerevoli edizioni. Si rimproverano al M. le sue idee di politica ecclesiastica, troppo ligie alle teorie allora dominanti anche nel laicato cattolico e l'aver votato in senato contro l'insegnamento religioso nelle scuole (il M. riteneva che non fosse possibile accordare nelle scuole a quell'insegnamento l'alto grado che esso si merita, venendo esso impartito da persone inette, e venendogli assegnato un posto del tutto secondario).

Angelo (1873-1936), n. e m. a Milano, grandemente benemerito del movimento cattolico italiano in campo culturale, sociale, politico. Laureato in giurisprudenza, discepolo di Toniolo (v.), compagno e collaboratore di F. Meda (v.) nell'Azione Catt. (v.) e di D. Albertario (v.) nel giornalismo, fu lungamente presidente della F.U.C.I. (v.), direttore (dal 1903) del quotidiano cattolico torinese *Momento*, deputato cattolico al Parlamento e membro fondatore del Partito popolare ital., ministro dell'agricoltura (1921). Sotto il fascismo si ritirò dalla vita pubblica ed ebbe un incarico di scienze economiche all'univ. cattol. di Milano. Lasciò buoni studi (monografie e articoli per la *Riv. internaz. di scienze sociali*) di storia economica concernenti specialmente i problemi del lavoro, del salariato e i problemi rurali. — Necrologio di A. Fanfani in *Riv. internaz.* cit. 7 (1936) 628 ss.

Egidio, O. P., Card. (1828-1896), n. a Montefiascone, m. a Ferrara. Percorse gli studi filosofici in patria, mutò il disegno di iscriversi nella facoltà legale dell'università romana in quello di vestir l'abito domenicano. Fece il suo noviziato nel convento della Quercia a Viterbo e studiò teologia a S. Sabina in Roma. Fu maestro dei novizi, professore di teologia, reggente degli studi a Viterbo, priore a Noto in Sicilia (1857), a S. Sabina (1860), a Düsseldorf nella Prussia Renana (1867), vicario generale della Congregazione di S. Marco a Firenze (1870), vescovo di Rieti (dic. 1871, consacr. 14-I-1872), poi (1888) di Osimo e Cingoli, infine (1893) arcivescovo di Ferrara, creato cardinale il 14-V-1894. Ebbe profonda cultura letteraria e teologica, straordinaria abilità oratoria. Lasciò: *Lettere pastorali ed altri scritti* (Milano 1886), *Il Rosario* (ivi 1892), *Scritti vari* (ivi 1892, 2 voll.) Nella ricerca di una forma nobile e corretta, riuscì invece ad una pompa alquanto artificiosa. — Necrologi in *Il Rosario*, *Memorie domenic.* 13 (1896) 208-20, e in *Analecta O. P.* 4 (1896) 544-48.

Francesco, O. F. M. († 1571), di Spello, noto specialmente per il mediocre poema che celebra S. Francesco e i Francescani (*Franciscíados* libri 13). Cf. G. Matteucci, *Scio francescana e due illustri minoriti del sec. XVI: mons. Angelo Giustiniani vesc. di Ginevra e p. Fr. M. da Spello poeta*, La Verna 1946, con notizie sull'attività apostolica dei due minoriti.

MAURIAC Francesco, celebre scrittore cattolico, dal giugno 1933 accademico di Francia, n. a Bordeaux l'11 ottobre 1885, laureato in lettere e filosofia. Dalle poesie pubblicate nel 1909, con una ricchissima, fortunata serie di romanzi, di poesie e di saggi impose all'ammirazione universale la sua alta personalità artistica.

I romanzi, che hanno per sfondo il sud-ovest della Francia ma ritraggono l'umanità eterna universale, continuano la tradizione del romanzo francese per purezza di stile e nettezza di composizione. Ma il M. non si è mai distaccato dalla giovane letteratura; il suo stile non è accademico, come non è accademica la profondità e la sincerità sempre suggestiva dei suoi turbamenti. La sua opera è ormai un ritratto completo del mondo: innocenza e perversione, amore materno, conflitti familiari, i conflitti della vita spirituale e carnale, fede che incoraggia alla vita, sensualità che travolge, tutte le passioni, infanzia, gioventù e vecchiaia, crisi e soluzioni, cielo e inferno, natura e grazia, bene e male, classi, ideali e lotte sociali.... Fu detto di lui: « Il talento di M. unisce alla purezza psicologica

d'un Racine la potenza creativa di Balzac, con il coraggio missionario della propria fede che possedeva Pascal. Tre nomi non evocati di frequente oggidì, e mai prima d'ora riuniti in una penna sola ».

L'accento dell'arte di M. cade con evidente prevalenza sul nero, sulla zona d'ombra della creatura, sulle orribilità umane; egli è il testimone della terra cattiva e del genio demoniaco; le rivincite della grazia appaiono sempre più rare e sottintese nella sua opera a mano a mano che avanza verso la maturità. È così M. si fece fama di specialista delle mostruosità umane, che si trova a casa sua quando si tratta di narrare come una donna ha avvelenato il marito o strangolato l'amante... È più vero dire che egli è l'artista potente, spietatamente sincero e intimamente appassionato del dramma umano con la sua irrimediabile solitudine, con tutti i suoi dubbi, tormenti, rimorsi, esplosioni passionali, ravvedimenti: non è il giansenista pessimista, bensì il pittore dell'umanità reale, che, essendo « scristianizzata, rimane un'umanità crocifissa » (*La mia opera di romanziere*, in *Ecclesia* 12 [1953] 64).

Intanto, la sua sincerità non è compiacenza del male, bensì un'ascetica della coraggiosa confessione del male: egli non crede che si possa giovare al lettore ingannandolo con piacevoli bugie. E poi, i suoi personaggi conoscono il male, sanno che non lo devono commettere, che possono non commetterlo, che commettendolo impegnano la propria e influiscono sull'altrui vita. « In qualsiasi scrittore che al centro della propria opera abbia posto la creatura umana fatta a immagine del Padre, riscattata dal Figlio, illuminata dallo Spirito, io non potrò mai riconoscere un maestro di disperazione, per quanto tetra possa essere la sua pittura. Se tale risulta, è perchè egli crede nella natura ferita, se non corrotta, dell'uomo. La storia umana narrata da un romanziere cristiano non può avere colori d'idillio, per il fatto ch'egli non può prescindere dal mistero del male. Ma in questa ossessione del male è implicita quella per la purezza, per l'infanzia » (ivi). Da questo punto di vista l'opera di M. è una tormentosa dialettica della liberazione, « c'est l'angoisse de Dieu au coeur même du mal » (Thierry Maulnier), il tentativo di risolvere il problema del male mediante la fede e la speranza, che attraversano le vicende, anche se per vie sotterranee.

M. è fedele a questi principii e propositi cristiani, pur essendo fedele anche alla terra, all'uomo nella sua realtà effettuale anche diabolica (e per verità non si industria di conferire al demonio un volto odioso): doppia fedeltà a due principii contrastanti che imprimono intensa vibrazione drammatica alle opere di M., ma che forse gli impediscono di dare tutto ciò che ad alcuni pare lecito attendersi da un romanziere cattolico.

Bibl — Opere principali (si indica soltanto la edizione originale). *Les mains jointes* poesie (Paris s. d. [1909]), *L'adieu à l'adolescence* (Paris 1911). *L'enfant chargé de chaînes* romanzo (Par 1913), *La robe prétexte* rom. (Par. 1914), *Le disparu* poesie (1918, estratto da « *Mercure de France* »), *La chair et le sang* rom. (Par. 1920). *Petit essais de psychologie religeuse. De quelques coeurs inquiètes* (Lacordaire, Maur. de Guerin, Ch. Baudelaire, H. F. Amiel, H. Beyle, Par. 1920), *Préséances* rom. (Par 1921), *Le baiser au lépreux* rom. (Par. 1922), *Le fleuve de feu* rom. (Par. 1923), *Genitrix* rom. (Par. 1923), *Le mal* rom. (Paris 1924), *Huit poèmes* di cui 7 inediti (Par. 1924), *La vie et la mort d'un poète*, André Lafon (Par. 1924), *Le désert de l'amour* rom. (Paris 1925), *Orages* poesie (Abbeville s. d. [1925]), *Les beaux esprits de ce temps* (collez. di riproduzioni di mss. inediti, Par. 1926), *Bordeaux* (Par. 1926), *Coups de couteau* (Par. 1926), *Fabien* racconto (Par. 1926), *Un homme de lettres* (Par 1926), *Le jeune homme* (Par. s. d. [1926]), *Proust* (Par. 1926), *La province* (Par. 1926), *La rencontre avec Pascal* e *L'isolement de Barrès* (Par 1926), *Le tourment de Jacques Rivière* (Strasb. 1926), *Conscience instinct divin* (Par. 1927), *Thérèse Desqueiroux* rom. (Par. 1927, *Le démon de la connaissance* (Par. 1928), *Destins* rom. (Par 1928), *Divagations sur S. Sulpice* (Par. 1928), *Dramaturges* (Par. s. d. [1928]), *Le roman* (Par. 1928). *Supplément au traité de la concupiscence de Bossuet* (Par. 1928), *La vie de J. Racine* (Par. 1928), *Dieu et mammon* (Par. 1929), *Mes plus lointains souvenirs* (Par. 1929), *La nuit du bourreau de soimeme* (Par. 1929), *Voltaire contre Pascal* (Par. 1929), *Ce qui était perdu* (Par. 1930), *Paroles en Espagne* (Par. 1930), *Trois grands hommes devant Dieu* (Molière, Rousseau, Flaubert, Par. 1930), *L'affaire Favre-Bulle* (Par 1931), *Bl. Pascal et sa soeur Jacqueline* (Par 1931), *Le jeudi saint* (Par. 1931), *Pèlerins* (Par. 1931), *R. Bazin* (Par. 1941), *Souffrance et bonheur du chrétien* (Par. 1931), *Le noeud de vipères* rom. (Par. 1922), *Commencements d'une vie* (Par. 1932), *Le drôle* (Par. 1933), *Le mystère Frontenac* rom. (Par. 1933), *Le romancier et ses personnages* (Par. 1933), *Journal* (Par. I. 1934; II. 1937; III. 1940; IV. 1950), *La fin de la nuit* rom. (Par 1935), *Les anges noirs* (Par. 1936), *Asmodée* dramma (Par. 1938), *Plongées* novelle (Par. 1938), *Les chemins de la mer* rom. (Par. 1939), *Les maisons fugitives* (Par. 1939), *Le sang d'Atys* poesie (Par. 1940), *La pharisienne* rom. (Par. 1941), *La nation française a une ame* (Toulouse s. d. [1943] clandestino), *Le cahier noir* (Par, 1943, clandestino), *Ne pas se venir* (Alger-Tunis 1944), *Le baillon Denoue* (Par. 1945), *Les malaimes* dramma (Par 1945), *La rencontre avec Barrès* (Par. 1945), *S. Marguerite de Cortone* (Par. 1945), *La trahison d'un clerc* (risposta a Benda, Par. 1945), *Du côté de chez Proust* (Par. 1947), *Passage du malin* dramma (Par. 1948), *Mes grands hommes* (Monaco 1949), *Terres franciscaines* (Par. 1950), *La pierre d'achoppement* (Monaco 1951), *Le sagouin* (Ginevra 1951), *Le feu sur la terre* (Par 1951), *Galigai* rom. (Par. 1952). Non si contano le edizioni, anche popolari, e le versioni in altre lingue.

M. curò l'edizione di: *Les écrits intimes de Stendhal* (testo integrale, con introduzioni, Par. 1928), *Les confessions* e *Reveries d'un promeneur solitaire* di J. J Rousseau (Par. 1929-30, 4 voll.), *Les pages immortelles de Bl. Pascal* scelte e illustrate (Par. 1940)

Scrisse anche articoli per volumi in collaborazione, come: *L'évangile selon Gide* in « Hommage à A. Gide », Par. 1928; *Le communisme et les chrétiens*, Par. 1937; *Jésus était-il beauf* Par. 1938; *Regards catholiques sur le monde*, Paris-Bruges 1938; *La littérature et le péché*, in « L'homme et le péché », Par. 1938; *Une campagne de « Temps présent », la paix par le Christ*, Par. 1939; *Lacordaire et nous*, Par. 1940; *Dialogues avec la souffrance*, Par. 1941; *L'héroïsme de la connaissance*, in « Tradition de notre culture », Par. 1941; *Epreuve dans l'ombre*, Par. 1946; *La France immortelle*, Par. 1946.

Oeuvres complètes, Paris, Fayard 1950 ss, 5 voll. al 1951.

Studi. *F. M., romancier de la grâce*, in *Studia neophilolog.* 16 (1943) 227-69. — R. J. North,

Le catholicisme dans l'oeuvre de F. M., Paris 1950. — A. Léonard, *F. M. ou la psychologie du pécheur*, Liege 1951. — Bibl. più antica presso Enc. It., XXII, 612.

MAURICILLO (Mauricilio, *Maurillo*), S., vescovo di Milano, successo a S. Antonino (fine del 661 o principio del 662). Il Papebrochio pretende che abbia governato la Chiesa milanese dal 657 al 668, Ughelli gli dà un governo di 3 mesi, altri di 4 mesi. Le sue ossa, ritrovate dall'arcivesc. Ansperto, furono deposte nella chiesa di S. Satiro, e riconosciute da S. Carlo il 7 luglio 1569 e dal card. Federico Borromeo il 17 marzo 1611. Negli antichi messali trovasi un'orazione ed un *praefatio* in lode di lui. Negli antichi calendari ambrosiani del 1487, 1549, 1560 viene ricordato il 31 marzo. S. Carlo tolse il suo nome dal calendario e dal messale, come fece per altri Santi la cui festa ricorreva in quaresima. Nel settembre 1778 la Congregazione dei Filippini, fondata in S. Satiro, depose sull'altar maggiore di questa chiesa la custodia di cristallo contenente i resti di M. Il card. Gaysruck arcivescovo di Milano ordinò che ne fosse onorata la memoria il 28 aprile. — Pellegrini, in *Scuola catt.* agosto 1905, p. 119-23. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Milano*, Firenze 1913, p. 282 s. — Cappelletti, XI, 132. — Ughelli, IV, 68. — Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 31, p. 910.

MAURILIO, Santo, n. a Milano, studiò sotto la guida di S. Ambrogio, dal quale fu consacrato lettore. In seguito, passato nelle Gallie, ebbe da S. Martino l'ultima formazione spirituale e la sacerdotale consacrazione. Finalmente fu eletto vescovo di Angers (quarto nell'elenco), che governò per circa trent'anni. Si segnalò nella costruzione di chiese e nella conversione dei pagani. La sua cronologia non è determinata con certezza: si colloca il suo episcopato o tra il 400 e il 430 o tra il 407 e il 437, o tra il 423 e il 453. — Festa al 13 settembre. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 394 s. — Acta SS. *Sept.* IV (Ven. 1761) *die* 13, p. 62-79: vi è pubblicata la più antica *Vita* di S. M., composta circa il 620 da uno dei suoi sacerdoti, S. Magnobodo, e dal diacono Arcanaldo d'Angers erroneamente attribuita a Venanzio Fortunato e completamente rielaborata; segue una narrazione di *Miracoli*.

MAURILIO (B.), dal 1055 arcivescovo di Rouen, O.S.B. († 9-8-1067), n. a Reims da nobile famiglia, studiò a Reims, poi a Liegi e divenne scolastico di Halberstadt. Vestì l'abito monastico a Fécamp. Più tardi, venuto in Italia, fu nominato abbate del monastero di Badia di Firenze. Troppo rigoroso nell'osservanza della regola, fu oggetto di un attentato da parte degli stessi monaci, per cui ritornò a Fécamp. Arcivescovo di Rouen, tenne tre concili, uno dei quali, convocato nel 1063, fu presieduto dal papa Vittore II. Lavorò molto per togliere dal suo gregge gli errori di Berengario (v.). Fu amico e padre spirituale di S. Anselmo (v.). — Il suo culto di *Beato* e di *Santo*, diffuso in Francia prima delle guerre ugonotte, non è suffragato da documenti sufficienti. — *Elogio* di M. tratto dagli scrittori contemporanei, in Acta SS. O.S.B. IX, 231-40 e in PL 143, 1375-88; qui son riportati, col. 1389 s, anche due epitaffi poetici di M. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 9, p. 401; e *Sept.* IV (Ven. 1761) *die* 13, p. 50.

MAURINI, *Mauristi*. Così vengono designati i monaci della celebre Congr. benedettina francese di S. Mauro, sorta al principio del sec. XVII da quella di St. Vanne (*Congr. S. Vitonis et Hidulphi*), col medesimo intento di reagire alla decadenza dell'Ordine monastico in Francia.

A) **Origine**. La Congr. di S. Mauro deve la sua origine e la sua forma definitiva a tre uomini: Didier de la Cour (1550-1623), Laurent Bénard (1573-1620) e Grégoire Tarisse (1575-1648). Sorse nel 1618 e in quello stesso anno fu approvata dal re Luigi XIII, a condizione: che i monaci venissero reclutati esclusivamente da città, villaggi o monasteri del regno: che rimanesse nazionale: che francesi fossero anche il superiore generale e i superiori subalterni. Nel 1621 essa ricevette l'approvazione ecclesiastica da Gregorio XV sotto il titolo di *Congregatio S. Mauri Gallica Parisiensis*. Il Papa volle che restassero in vigore i diritti dei commendatari sulle mense abbaziali, esclusa ogni loro ingerenza nella vita interna dei monasteri, le conferì i privilegi della Congr. Cassinese e approvò le condizioni di erezione poste da Luigi XIII (cf. *Bullar. Rom.*, Augustae Taurin. 1857-1885, XII, 533-537). Con l'atto di approvazione Gregorio XV dava alla nuova Congr. l'abbazia dei Blancs-Manteaux di Parigi, la quale diventava così la prima abbazia maurina. Gli atti di Gregorio XV furono riconfermati da Urbano VIII nel 1627. Da Parigi la Congr. maurina si dilatò nel resto della Francia con rapidità sorprendente, assorbendo le altre Congr. esistenti (Chezal-Benoît, Cluny, Britannica), tanto che nel corso del sec. XVIII il numero dei monasteri salì a 191.

B) **Organizzazione**. I mali stessi, contro i quali la riforma maurina era sorta, ispirarono la natura della costituzione adottata. Essa fu rigidamente centralistica sul tipo di quella di S. Giustina di Padova (v.), già presa dalla Congr. di St. Vanne. La Congr. era governata da un monaco, eletto, dal 1618 al 1630, annualmente, con diritto di rielezione e col titolo di *Praeses*, residente nell'abbazia dei Blancs-Manteaux, della quale, per il fatto stesso dell'elezione a preside della Congr., diventava priore. Dal 1630 al 1790, anno della soppressione, l'elezione del capo della Congr. aveva luogo ogni tre anni; invece del titolo di « praeses » riceveva quello di *superior generalis;* poteva essere rieletto (dal 1769 al 1790 solo per una volta); doveva risiedere nell'abbazia di St. Germain-des-Prés ed essere esente da ogni altra carica. I monasteri furono distribuiti in 6 provincie: di Francia, di Normandia, di Bretagna, di Borgogna, di Chezal-Benoît e di Guascogna, alle quali era preposto dal capitolo gener. un visitatore. In ogni provincia si celebrava il capitolo provinciale. Le singole case erano governate da priori, eletti anche questi dal Capitolo gener. e restanti in carica non oltre i sei anni.

I monaci firmavano la loro stabilità non già per un monastero o per una provincia, ma per la Congr., ciò che permetteva un facile spostamento dei soggetti da una casa all'altra (cf. *Stud. u. Mitteil.*, 1892 e 1907). Uno dei capisaldi della riforma maurina fu il ritorno allo spirito genuino della Regola di S. Benedetto, per quanto riguarda il culto della vita interiore, il servizio di Dio nella preghiera pubblica e privata, e il lavoro, il quale veniva eseguito con spirito religioso e in subordi-

nazione alla disciplina regolare che doveva avere la precedenza su tutto. I monaci di S. Mauro osservavano l'astinenza perpetua dalle carni; la loro povertà era rigorosa; recitavano il mattutino alle ore 2 del mattino; dovevano custodire rigidamente il silenzio e avere tempo sufficiente per dedicarsi con agio alla meditazione, alla lettura spirituale e al lavoro manuale prescritto per tutti. Dopo la professione, i giovani monaci impiegavano due anni negli esercizi ascetici e nel culto della vita interiore; seguivano cinque anni destinati al corso degli studi filosofici e teologici, dopo i quali, per un altro intero anno detto di « raccoglimento » (année de récollection) si preparavano al sacerdozio (cf. *Studien u. Mitteil.*, 1907, 160 ss; *Revue Mabillon*, 1909, 117–125). I risultati spirituali della riforma maurina si manifestarono ben presto in una numerosa serie di monaci illustri per eccezionale santità di vita (cf. Martène, *La vie des justes*, Ligugé 1924–1926, voll. 3).

C) **Attività scientifica**. Caratteristica spiccata della Congr. di S. Mauro è l'aspetto scientifico del lavoro dei monaci. Il p. Grégoire Tarisse, primo superiore generale e una delle figure più grandi della riforma, seppe trovare per essi l'occupazione più corrispondente alla vita monastica, non meno che ai bisogni del tempo, nel ramo della cultura ecclesiastica. Organizzò nell'abbazia parigina di St. Germain-des-Prés un centro di attività letteraria e scientifica così intenso, bene attrezzato e fecondo, da far stupire d'ammirazione il mondo dei dotti di allora e anche d'oggi. Il p. Tarisse dovette la riuscita del suo intento anche all'incontro delle proprie idee con quelle del card. Richelieu (v.). Verso il 1660 egli potè mettere al lavoro anche un numero cospicuo di monaci preparatissimi a ogni opera scientifica e maturati nella virtù e nella scienza con una silenziosa e incessante preparazione di circa trenta anni. Fu allora che incominciarono a uscire dalla officina intellettuale di St. Germain-des-Prés i maestosi infolio e le altre numerose e svariate opere alle quali era consegnato il lavoro e la diligenza instancabile non solo dei grandi dotti che la scienza venera e che compaiono nei frontispizi delle pubblicazioni, ma anche di una turba di monaci anonimi i quali pure, per il loro lavoro intenso e umile, vantano a buon diritto un titolo alla riconoscenza della posterità. Nei loro viaggi scientifici in Francia e all'estero i M. visitarono le più importanti biblioteche d'allora e raccolsero una sbalorditiva quantità di documenti, i quali venivano poi elaborati scientificamente a St. Germain-des-Prés. Essi si tenevano in continua corrispondenza con gli uomini più dotti del tempo, i quali, alla loro volta, si rivolgevano a quell'abbazia col maggior senso di fiducia (cf. Butler, *Benedictin monachism*, London 1919, 346). Così ebbero origine i capolavori dei M. nella diplomatica greca e latina, nella cronologia, nella filologia, nella storia civile, letteraria e religiosa di Francia, nella storia monastica, nella storia della Chiesa, nella liturgia, nelle scienze bibliche, nella teologia, nell'ascetica, nella patristica. È in questo campo della patristica che essi si guadagnarono i meriti maggiori con le loro splendide edizioni dei Padri latini e greci. Il senso critico con il quale esse furono preparate, la selezione giudiziosa e precisa fra opere genuine e spurie, le traduzioni, le biografie e le introduzioni, gli indici diligenti che le seguono, hanno dato ad esse un valore non annullato neanche dalle migliori edizioni posteriori. Il totale delle pubblicazioni maurine ammonta a 200 voll. in folio e a circa 700 opere di formato minore. — Per la *Histoire littér. de la France*, iniziata dai M., v. L. Alphen, *Initiation aux études d'hist. du m.-a.*, Paris 1946², p. 126 s. La quantità del materiale lasciato inedito dai M. non è meno impressionante. Si tratta di 800 voll. di documenti per la storia delle provincie di Francia; 236 voll. per un *Trésor généalogique;* 31 voll per la storia delle Crociate; 90 voll. per antichità monastiche, ecc. (cf. Butler, *o. c.*, p. 347).

D) **Attività pastorale**. Il lavoro intellettuale compiuto dai M. entro le mura dei loro monasteri, non impedì loro di impiegare parte della loro attività nella educazione della gioventù borghese. Intorno all'anno 1770 la Congr. possedeva 30 scuole medie e 6 scuole militari, di cui le più famose furono quella di Pontlevoy e di Sorèze, la quale sopravvisse alla Rivoluzione e in seguito passò ai Domenicani.

E) **Tramonto**. Le ultime diecine d'anni della Congr. furono tempo di decadenza dovuta, in parte, anche ad infiltrazioni gallicane e giansenistiche. Il rigore primitivo della disciplina venne meno e si ebbero a deplorare gravi disordini. Nel 1790 la Rivoluzione mise fine a tutto quello che era rimasto di bene e di male. Sotto il turbine della Rivoluzione, St. Germain-des-Prés, la capitale scientifica della Congr., fu l'abbazia che si distinse fra tante per la fedeltà dei suoi monaci alla loro professione. L'ultimo superiore generale fu ucciso dai rivoluzionari per la fede e nel 1791 fu introdotta a Roma la sua causa di beatificazione; 40 dei monaci morirono sul palco o altri passarono per le sofferenze della prigione. L'ultimo maurino, il p. Brial (1743–1828), è l'anello di congiunzione tra l'erudizione benedettina del secolo XVIII e l'erudizione moderna che si onora di noverarlo tra i suoi pionieri. Disperso l'Ordine, egli continuò le sue ricerche, portò innanzi il *Recueil des historiens de France* e collaborò alle imprese assunte dall'« Académie des inscript. et belles-lettres » di cui era membro (*Histoire littér. de la France, Notices et extraits des mss., Mémoires*). Cf. M. A. Fliche, *L'oeuvre de Dom Brial*, in *Miscell. P. Paschini*, II (Roma 1949) 409–19. La Congr. benedettina di Solesmes, sorta nel 1837, si propose di continuare la Congr. di S. Mauro, ma si distaccò dal suo modello per vari aspetti: v. Solesmes.

Bibl. — Martène, *Histoire de la Congr. de St. Maur*, Ligugé 1928-1943. — Id., *La vie des justes*, Ligugé 1924-1926, voll. 3. — Tassin, *Hist. littér. de la Congr. de St. Maur.*, Bruxelles 1770. — Wilhelm-Berlière, *Nouveau supplément à l'Hist. littér. de la Congr. de St Maur*, Paris 1908-33 voll. 2. — Pez, *Bibliotheca benedictino-maurina*, Augsburg 1716. — Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congr. de St. Maur*, München 1882. — Gioas, *Lettres des Bénédictins de la Congr. de St. Maur*, Copenhagen 1893-1894. — Vanel, *Nécrologe des religieux de la Congr. de St. Maur, décédés à l'abb. de St. Germain-des-Prés*, Paris 1896. — Id., *Les Bénédictins de St. Germain-des-Prés*, Paris 1894. — Butler, *o. c.*, p. 337-352. — Id., *Maurists*, in *Encicl. Britann.* — Rousseau, *Dom Grégoire Tarisse*, Maredsous 1924. — *Realencyel f. protest. Theologie und Kirche*, XII, 446-452 — *Enciclopedia Espasa*, XXXIII, 1223-1225 — *Catholic Encyel.*, art. *Maurists*. — J. Baudot in *Dict. de Théol. cathol.*, X, col. 406-443. — *Revue*

Mabillon, 1909-1910-1911. — *Studien und Mitteilungen*...., 1887, 1892, 1907. — ST. HILPISCHU in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 3-5. — G. CHARVIN, *La correspondance des procureurs généraux de la Congr. de St. Maur près la Cour de Rome*, in *Revue Mabillon* 30 (1940) 63-72; 31 (1941) 20-24, 46-48, 34-35 (1944-45) 119-54. — P. WEISSENBERG, *Zur Gesch. der Frömmigkeit bei den Maurinern*, in *Zeitschrift f. Aszese u. Mystik* 16 (1941) 183-91. — A. ROSTAND, *L'oeuvre architecturale des Bénédictins de la Congr. de S. M. en Normandie (1616-1789)*, in *Bullet. de la Soc. des Antiquaires de Normandie*, 47 (1939) 82-223. — G. CHARVIN, *Un épisode des controverses jansénistes dans la Congrèg. de St. M. en 1745*, in *Rev. Mabillon* 40 (1950) 45-66. — ID., *Dom Simon Bougis (1630-1714) septième supérieur génér. de la Congr. de S. M.*, ivi 41 (1951) 11-20, 86-52, 53-75. — E. RAIMONDI, *I padri M. e l'opera del Muratori*, in *Giorn stor. della letter. ital.* 128 (1951) 429-71, 129 (1952) 145-78.

MAURINO, S., abbate e martire a Colonia, non altrimenti noto. STEFANO, monaco di S. Pantaleone a Colonia, narrando (c. 980) l'invenzione e la traslazione del Santo nel nuovo tempio di S. Pantaleone (*B. H. L.* 5735), fatta (966) dal vesc. Folcmaro (successore di S. Brunone), nota che sulla lapide del loculo era scritto: « Hic requiescunt ossa bonae memoriae Maurini abbatis qui in atrio ecclesiae martyrium pertulit sub die IV id. junii ». Cominciò allora il culto del Santo nella detta chiesa. Nel proprio di Colonia edito nel 1933 il suo nome non compare più. — ACTA SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 10, p. 279–83. — Indicaz. bibliogr. in *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 232 e in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 5.

MAURITANIA, regione della costa nord-occid. dell'Africa, già abitata dai Mauri (oggi Marocco e Algeria occid.), divenuta provincia romana dal 42 al 429 d. C., oggi di molto ristretta, è una delle 8 colonie che formano l'A. O. Franc. — Sup. kmq. 835.000; ab. 497.000 (*Atlante* De Agost. 1948). I Mauri son meticci di Berberi e Arabi. La religione è la musulmana.

Il cristianesimo si diffuse nella regione sin dal sec. II (Cesarea, capit. della M. Cesariense); poi fu soffocato dalle invasioni vandaliche (429). Un secolo dopo, quelle cristianità risorsero sotto il dominio bizantino, riorganizzando la gerarchia o conquistando le tribù berbere. L'invasione araba (647) spense di nuovo il cristianesimo, del quale non rimasero che sparse memorie dei martiri, reliquie di basiliche e di tombe.

Oggi il territorio è incluso nel vicariato di Dakar e prefettura di San Luigi del Senegal, entrambi evangelizzati dalla Congreg. dello Spirito Santo (v. LIBERMANN) da circa un secolo. — Per l'epoca antica: J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique*, 3 voll., Paris 1914–15. — Per l'epoca moderna, v. MAROCCO, ALGERIA, SENEGAL.

MAURIZI Giacinta, *serva di Dio* (1770-1831), n. a Roma, entrò (1797) fra le religiose Mantellate dell'Ordine dei Serviti, sul Gianicolo, col nome di *Maria Luisa*, emise i suoi voti solenni nelle mani di Pio VII il 21 maggio 1804. Fu superiora nel monastero fino alla sua morte. La causa di beatificazione fu introdotta nel 1893: v. *Acta S. Sedis* 26 (1893-1894) 315 s. Guidata da Vincenzo STRAMBI (v.) e da Vincenzo PALLOTTI (v.), la M. si distinse per straordinaria vita interiore, estasi, carismi di profezia e conoscenza di cuori.

MAURIZIO, Santo, secondo la leggenda primicerio ossia capitano della famosa LEGIONE TEBEA (v.), composta esclusivamente di cristiani e chiamata dall'Africa (probabilmente dalla Tebaide o alto Egitto) da Massimiano per reprimere con altre truppe una rivolta delle Gallie. Giunta la legione ad *Agaunum* (oggi Saint-Maurice-en-Valais, nella diocesi di Sion, in Svizzera) poco distante da *Octodurum* (Martigny nel Vallese), ebbe ordine di sacrificare agli dei. I legionari cristiani, rifiutarono di obbedire: allora furono una prima volta decimati; essendosi di nuovo rifiutati all'obbedienza, furono decimati una seconda volta; alla terza eroica disobbedienza, furono tutti uccisi. I più ardenti esortatori dei compagni al martirio furono M. e altri due ufficiali *Esuperio* e *Candido*.

La narrazione, benchè assai probabilmente ampliata dalla fantasia popolare nell'imprecisabile meccanismo della trasmissione da secolo a secolo, sembra tuttavia fondata su un nucleo veramente storico. Esso è testimoniato dai documenti liturgici, calendari, martirologi, antiche litanie e da una lettera di Eucherio, vescovo di Lione, di poco anteriore al 449. Quanto al numero di questi legionari martirizzati, alcuni propongono di sostituire ai 6600 uomini richiesti dalla leggenda, un gruppo assai più limitato, corrispondente forse a quello di una coorte di ausiliari. Il martirio sarebbe avvenuto il 22 settembre del 287 o qualche anno dopo.

Il culto a M. e compagni si diffuse molto già dalla seconda metà del sec. IV, partendo da Saint-Maurice-en-Valais come da focolare, e fu, nel medioevo, universalmente celebrato massimamente al tempo degli Ottoni. Già dalla prima metà del sec. IX M. è invocato in certe litanie della chiesa di Colonia e i martiri della legione tebana son ricordati in un calendario della chiesa di Liegi composto, su un fondo primitivo, nella prima metà del secolo XI. Già però tra il 360 e il 370 il vescovo Teodoro costruì nella pianura d'Agauno per le miracolose reliquie di S. M. una basilica e una abbazia.

M. è protettore principale di casa Savoia, patrono della fanteria italiana, invocato anche in alcune malattie. Nell'arte è rappresentato con corona, lancia, vessillo. Qualche volta è raffigurato come un moro, per es. da Mattia Grünewald in un dipinto conservato nella pinacoteca di Monaco. — Festa al 22 settembre.

BIBL. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 410. — ACTA SS. *Sept.* VI (Parisiis et Romae 1867) *die* 22, p. 308–403. — EUCHERIO di Lione, *Passio Agauniensium martyrum*, in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. Merov.*, III, 20–41, a cura di B. KRUSCH. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arhéol. chrét. et de Lit.*, X-2, col. 2699-2719. — ENC. IT., XXII, 613. — A. J. HERZBERG, *Der heilige Mauritius*, Düsseldorf 1936. — A. BRACKMANN, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter*, in *Sitzungsberichte der preussichen Akademie der Wissenschaften*, 1937, p. 279 s. — *Analecta Bolland.* 54 (1936) 11, 55 (1937) 390 s, 58 (1940) 52 s, 62 (1944) 140–142. — E. RICCI, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931. — O. LANTERBURG, R. MARTI WEHREN, *Martyrium von S. Mauritius u. der thebhäischen Legion. Die Legende*, Berlin 1945. — Circa l'abbazia di S. M. d'Agauno, v. anche J. M. THEURILLAT, *L'acte de fondation de St. Maurice d'Agaune*, in *Biblioth. de l'école des chartes* 110 (1952) 57–88; ID., *Le trésor de St. M. d'Ag.*, in *Congrès archéol. de France: C X session*, Paris 1953, p. 258-69. — L. BLONDEL, *Les anciens*

nes basiliques de St. M. d'Ag., ivi, p. 338-68. — L. Dupont Lachenal *Les abbés de S. M. d'Ag.*, in *Les échos de St. M.* 31 (1932) 239-77. — Per la ricostruzione dell'abbazia iniziata nel 1942 e per le importanti scoperte archeologiche che in quell'occasione vi si fecero (tra cui 6 santuari dal IV al XI sec., il battistero del sec. VI), v. *S. Maurice d'Agaune*, St. Maurice 1951, con illustr.

Congregazione Svizzera di S. M. di A. v. Canonici Regolari 3; Ordini Relig., I D. I monaci di S. M. d'A. verso l'824 passarono (dalla Regola benedettina?) alla Regola (di S. Crodegango?) dei Canonici, indi (1128) all'Ordine dei Canonici Regolari di S. Agostino. L'abbazia figliò altre abbazie, resse numerosi priorati ed ospizi, godette di molte prebende e di vasto potere temporale. Il nunzio Girol. Farnese e l'abbate P. Maurizio Odet nel 1642 cominciavano la riforma dell'osservanza regolare, e nel 1722 il nunzio Passione approvava le nuove costituzioni, in seguito più volte aggiornate.

I re di Sardegna e i Papi cumularono gli abbati e i monaci di privilegi. Dal 1840 l'abbate ha dignità vescovile, col titolo di vescovo di Betlemme. Oggi la veneranda abbazia è uno dei più fiorenti centri di vita culturale e pastorale della Svizzera. I monaci si applicano a tutte le attività del ministero, in particolare dirigono un ginnasio-liceo riconosciuto dall'autorità civile del Valais. Nel 1937 ebbero affidata la prefettura apost. di Sikkim in India.

Per l'**Ordine equestre dei SS. M. e Lazzaro**, v. Lazzaro.

MAURIZIO, S., dal 1145 monaco cistercense (c. 1114-1191), nativo di Croixanvec (Piccola Bretagna), secondo abbate di Langonnet (1147), poi (dal 1176) primo abbate fondatore dell'abbazia di Carnoët (che da lui fu detta di *S. M.*) figliata da Langonnet. Si dice anche *M. di Loudéac* dal luogo dove passò la prima infanzia. Numerosi miracoli si attribuirono alla sua intercessione in vita e in morte. I processi iniziati per ordine di Onorio III (4-IX-1221) furono annullati per vizio di forma. Ma il culto di M. persistette a Quimper, Vannes, St.-Brieuc nell'Armorica (festa 5 ott.) e dal 1869 fu approvato anche nell'Ordine (13 ott.). — Acta SS. *Oct.* VI (Brux. 1856) *die* 5, p. 378-83. — Le due redazioni della *Vita Mauritii*, proveniente da Clairvaux, furono edite da B. Plaine in *Studien u. Mitteil. aus d. benedikt. u. cistere. Orden*, 1886-I, p. 380-93 e 1883-II, p. 157-64. — Biografie di B. Plaine (Quimperley 1880), L. Le Cam (Lorient 1924), A. David (Rennes 1934).

MAURIZIO *Gambarini* di **La Morra** (Asti, Piemonte), O. F. M. Cap. († 1613), religioso dal 1576, lettore di teologia a Genova, missionario (dal 1595) contro gli eretici nelle regioni di Pinerolo e superiore (dal 1600) dei missionari della S. Casa di N. Signora della Compassione a Thonon. Il suo zelo, la sua virtù e la sua sapienza erano ammirati anche da S. Francesco di Sales, che in una lettera del 16-I-1606 ricorda «il buon p. M.». Sono inedite le sue lezioni sui commentari di S. Bonaventura alle Sentenze. Assai stimato fu il *Catechismo* (Torino 1601 e spesso ancora) che egli, dietro invito del vescovo di Torino, oppose come antidoto ai catechismi eretici dei calvinisti. Morì a St-Julien nel ginevrino. — Bibl. presso Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col 403 s.

MAURIZIO da Porto (*Mauritius a Portu*, *M. Hibernicus*), al secolo M. *O' Fihely* (*Fildäus*), O. F. M. (1463-1513), irlandese, soprannominato *da Porto* per essere nato in una città di mare (Baltimora? Clonfert?), detto poi anche *Flos mundi* per la sua vasta cultura e amabilità di carattere. Studiò a Oxford e, entrato nell'Ordine, a Padova. Fu reggente dello studio generale di Milano (dal 1488), poi professore di arti liberali a Padova (dal 1491). Nel 1506 fu da Giulio II nominato arcivescovo di Tuam, e partecipò al V conc. Lateranense. Non raggiunse la sua sede poichè morì nel viaggio. Fu un ardente seguace di Scoto, di cui pubblicò opere e di cui illustrò il pensiero in pregiati studi filosofici e teologici. — Sbaralea, 534 s. — Hurter, *Nomenclator*, II², col. 1104 s. — A. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 267 s. — Altra bibl. presso É. Longpré in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 404 s.

MAURIZIO *de* **Sully** († 1196), maestro in teologia, successore (1160) di Pietro Lombardo (v.) sulla sede vescovile di Parigi, costruttore di Notre-Dame, teologo e oratore molto stimato, è noto soprattutto per i 67 sermoni composti tra il 1168 e il 1175, che sono il più antico monumento originale della prosa francese (ed. C. A. Robson, *M. of S. and the medieval vernacular homily*, Oxford 1952). L'eloquenza di M. semplice, pratica, popolare (mentre quella di Pier Lombardo era fredda e compassata come una dissertazione scolastica), è più prossima alle omelie dei padri che alla predicazione moderna. M. deve molto ai Vittorini, specialmente a Ugo e Riccardo, attinge a S. Cesario, a S. Gregorio M., e fa uso discreto dell'allegorismo. Dei suoi sermoni, conservati da innumerevoli mss., si hanno una redazione francese e una latina, abbastanza diverse, e molte varianti si hanno nelle molteplici raccolte. Si può pensare che il testo latino fosse redatto da M. come manuale per i suoi preti, e che il testo francese fosse una libera traduzione e imitazione in dialetto fatta dai preti che utilizzavano il sermonario. Cf. J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature lat. au XII s.*, I (Paris 1946) 223. — Giovanni di Cornovaglia ricorda M. de S. come avversario di Pier Lombardo in cristologia (*Eulogium ad Alex. III*, V, PL 199, 1055 A).

MAURIZIO Ispano, personaggio misterioso i cui libri e la cui dottrina furono condannati all'inizio del sec. XIII. Si tratta probabilmente di *Maometto lo spagnuolo*, da identificarsi con *Maometto Averroè*. Cf. R. de Vaux, *Mauritius hispanus, le mahométan d'Espagne*, in *Rev. de sciences philos. et théol.* 21 (1932) 236-41.

MAURIZIO, Isola, forma con La Réunion (v.), l'arcipelago delle Mascarene. Scoperta dai Portoghesi (1507), appartenne dal 1598 agli Olandesi, fu poi possedimento francese fino al 1810, indi passata agli Inglesi colla clausola del mantenimento della religione cattolica. — Superf. kmq. 1.365. Popolaz. 425.500 (*Atl.* De Agost. 1951), mista di bianchi, creoli e 270.000 indiani.

L'emancipazione degli schiavi (1-II-1835) ebbe gravi ripercussioni nella vita sociale dell'isola: nell'orgia delle libertà ottenute, i negri si negarono al lavoro nella piantagione di canna da zucchero, la principale ricchezza del paese, e, dediti all'ozio e all'ubbriachezza, caddero nella degenerazione fisica e morale. Furono sostituiti dai coolies immigrati dall'India, i quali già nel 1882 formavano i due terzi della popolazione.

L'isola fu evangelizzata dai Lazzaristi nel secolo XVIII, indi dai Benedettini inglesi; compresa

prima nel vicariato apost. (1819) estendentesi dal capo di Buona Speranza al Madagascar e all'Australia, e poi (1847) indipendente come « dioc. di San Luigi », passò in seguito (1916) alla Congr. dello Spirito Santo. Nell'apostolato presso i negri si distinse il p. Laval (v.); quello presso gli immigrati indiani è condotto dai Gesuiti, chiamati per questo scopo nel 1861; i Lazzaristi dal 1874 tengono la cura degli immigrati cinesi. — Statistica (1950): sacerdoti 47, di cui 9 indigeni, suore estere 14, 200 indigene; cattolici 142.000.

Bibl. — *Guida delle missioni cattoliche*, Roma 1934, p. 278. — *Chronique des missions confiées à la Congr. du St. Esprit. Aperçu historique et exercice 1930-31*, Paris 1932, p. 430-442. — Prioult, *La reprise des missions d'Afrique au XIX siècle. Le ven. p. F. M. P. Libermann*, Paris 1946, passim. — Janin, *Les dioc. colon.*, Paris 1938, passim. — Id., *Les églises créoles françaises*, Paris 1940.

MAURO del Bambino Gesù, al sec. *Le Man*, carm. scalzo († 1690), n. a Manceau, m. a Bordeaux, religioso dal 22-II-1634, coprì importanti uffici nell'Ordine, grandemente stimato per santità di vita, ardore di zelo, sapienza ascetica, straordinari favori mistici (come il dono di profezia), prudenza di governo, e raccolse alti meriti nel diffondere, preservare e fomentare il vero spirito della riforma carmelitana in Turenna e Guascogna. Nella scia di S. Giovanni della Croce, approfondendone la dottrina della « notte » completa, compose sostanziosi trattati ascetici, tra i quali: *Le crèche de l'Enfant Jésus* (Bordeaux s. d.), *Le royaume intérieur de J. Christ* (Paris 1664), *L'entrée à la divine Sagesse* (Bordeaux 1652, e spesso ancora; Louvain 1921 ss, a cura di Pasquale del S. Sacram.). — Bibl. presso Anastase de St. Paul in *Dict. de Théol cath.*, X, col. 402 s.

MAURO (S.), vescovo di Cesena, già monaco O.S.B. forse a Ravenna. La sua cronologia è tormentatissima e ancora incerta. Baronio lo identifica con un M. vescovo di Ravenna che assistette al conc. Lateranense (649) sotto papa Martino; e Ferrari lo dice nipote di papa Giovanni IV († 641). Invece Menardo lo colloca in un'epoca di poco anteriore a S. Pier Damiani († 1072) e il Rubeus situa il suo episcopato sotto l'imperatore Ottone III; secondo l'Ughelli, M. fu nipote di Giovanni IX papa, ebbe la sede di Cesena il 934 e morì il 31-XI-946. Questa data sembra concordare con le informazioni di S. Pier Damiani, che ricorda di aver visto un vecchierello il quale aveva conosciuto un nipote del Santo, di nome Costanzo. D'altra parte sembra strana l'ignoranza di S. Pier Damiani, da lui stesso confessata, circa un uomo tanto illustre per santità e miracoli, fiorito in una città vicina, appena un secolo avanti, benchè, a sua scusa, adduca l'incendio della città che distrusse i documenti (*Vita*, 1).

Dalla cella di M. poco distante da Cesena dove il Santo si ritirava di notte a pregare, sorse poi la badia di S. Maria del Monte, dove M. restò tumulato fino a quando fu trasferito in S. Giovanni Evangelista (1340) e poi (1411) nella cattedrale di Cesena. M. è un protettore della città. Festa 20 genn. (giorno della seconda traslazione) e 21 novembre. — Pier Damiani ne scrisse la *Vita*, assai povera di tratti personali, la *Traslazione* e i *Miracoli* (ed. in Acta SS. *Jan.* II [Ven. 1734] *die* 20, p. 333-36 e in PL 144, 945-52). Esisteva un'altra *Vita*, ricordata da Leandro Alberto. — Ughelli, II, 446 C. — Cappelletti, II, 532-34. — F. A. Zaccaria, *Series episcoporum Caesenatium*, Cesena 1779, p. 24 s. — *S. Maria del Monte. Ricordo delle feste centenarie*, Cesena 1914, p. 22-32. — A. Zimmermann, *Kalend. Bened.*, I (Metten 1933) 105-07. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 29.

MAURO, vescovo di Cracovia dal 1110 al 1119 († 5-III-1119), uno dei vescovi polacchi a cui l'anonimo Gallus dedicò la sua cronaca. La tomba fu scoperta il 14-X-1938 sotto la cattedrale di Cracovia nella cripta di S. Leonardo durante i lavori di sistemazione della sepoltura del maresciallo Pilsudski. Di origine italiana o francese, successe al vescovo Baduino che era stato consacrato per Cracovia dal papa in luogo del deposto Caslas (1103). Il nome M. probabilmente è quello di religione. Consacrò due chiese. Una questione interessante ha suscitato la scoperta, nella sua tomba, di una lastra di piombo, che oltre il nome, la dignità e la data di morte di M., porta la sua professione. Questa, che ha la forma del simbolo degli Apostoli (le parole, salve le prime e le ultime, sono indicate dalla sola iniziale), omette le parole *Pilato, mortuis, inferos* e *carnis resurrectionem*. Tali omissioni son dovute a distrazione, a negligenza, a ignoranza, o non piuttosto a precise intenzioni dell'incisore o dell'estensore? Secondo P. David si tratterebbe d'un credo cataro: « Uno dei segni più apparenti degli errori manichei e l'ostilità fondamentale a ogni idea d'una risurrezione e redenzione della carne. D'altra parte la dottrina manichea conosce la morte, cioè l'abbandono da parte dell'anima d'uno dei suoi abiti temporanei; ma essa ignora i morti, poichè sino alla fine del mondo le anime errano da un corpo all'altro; il manicheo dirà dunque che il Cristo è morto, ma non dirà che è risorto dai morti e che giudicherà i morti » (*Rev. d'hist. eccl.* 35 [1939] 210 s e 756-761).

MAURO, Beato, O.S.B., monaco a Martinsberg, poi dal 1036 al 1070 vescovo di Fünfkirchen in Ungheria, dove costruì la cattedrale. Primo storico del regno ungherese, scrisse una breve *Vita* degli eremiti ungheresi S. Zoerardo, detto Andrea, e S. Benedetto (v.), riportata da Surio al 1° maggio e in Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 17, p. 336 s.

Nell'Ordine e in tutta l'Ungheria M. fu dall'antico oggetto di culto, confermato nel 1848 da Pio IX. Festa 4 dicembre. — J. B. Prileszky, *Acta SS. Hungar.*, II (Tyrnau 1744) app. 88 s.

MAURO da Leonessa, O.F.M. Cap. (1883-1946), n. a Leonessa (Rieti), m. ad Aquila, religioso dal 1892, addottorato in filosofia e teologia, missionario in Aden (1912) e in Eritrea (1913-25), vicerettore del Collegio Etiopico di Roma (1925-33), specialista di cose etiopiche, in particolare della lingua, che insegnò nel detto collegio e all'univers. di Napoli (1933-42), decorato della « stella d'Etiopia », membro attivo della società antischiavistica.

Diede alle stampe opere di gran pregio, come: *Grammatica analitica della lingua tigray* (Roma 1928), *Cronologia e calendario etiopico* (Tivoli 1934), *S. Stefano degli Abissini* [a Roma] *e le relazioni romano-etiopiche* (Roma 1932), *Testi di diritto antichi riguardanti gli Etiopi* (rac-

colti per incarico del S. Congr. Orientale, fasc. V-VI delle Fonti per la codificazione canonica orientale, Roma 1932), *Il predicatore apostolico* (Isola del Liri 1929), *S. Ippolito della via Tiburtina* (Roma 1935). — Necr. in *Analecta O. M. Cap.* 62 (1946) 105 s, e in *Collect. franciscana* 16-17 (1946-47) 453 s.

MAURO, Santo, patrono della chiesa di Parenzo. Secondo una leggenda, sarebbe stato monaco, africano venuto a Roma al tempo dell'imperatore Numeriano e del prefetto Celerino, nel 284. Preso, giudicato e decapitato, alcuni marinai ne avrebbero preso le reliquie sui loro vascelli. Spinti sulle coste dell'Istria, gli abitanti di Parenzo, accolte quelle reliquie, le avrebbero custodite con onore fino al 1354, quando i Genovesi, impadronitisi di quella città, le avrebbero asportate come bottino insieme con quelle di S. Eleuterio che vi si onoravano dal 1247. Finalmente esse furono riconsegnate da Genova a Parenzo nel 1934.

Vari santi di questo nome ricordati nei martirologi (di *Fondi* in onore del quale fu costituita una chiesa, di *Fleury*, di *Verona*, di *Roma*, di *Lavello*, di *Gallipoli*) sono da identificarsi col nostro, il quale dovette essere un vescovo e martire locale di Parenzo, caduto al tempo della persecuzione di Diocleziano e distinto dal *Mauro* detto *africano*. Il vescovo Eufrasio, nel VI sec., gli edificò una basilica nella quale furono trasportate le reliquie. Esse nel sec. VII, furono recate a Roma e deposte nella cappella di S. Venanzio contigua al battistero del Laterano. Il santo è rappresentato sia nel mosaico di questa cappella, sia nell'abside della chiesa di Parenzo, la cosiddetta basilica eufrasiana. — Festa al 21 o 22 novembre. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 538, 539. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 642. — V. Manzudi, *Vite e fatti de' Santi e Beati dell'Istria*, Venezia 1611. — G. Pesante, *S. M. protettore della città e diocesi di Parenzo*, Parenzo 1891. — *Analecta Bolland.* 13 (1894) 54 s. — O. Marucchi, *Le recenti scoperte nel duomo di Parenzo*, in *Nuovo Bullett. d'Archeol. cristiana*, 2 (1896) 14-26, 122-138, tav. I-II. — *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, in *Analecta Bolland.* 18 (1899) 370-384. — Lanzoni, I, 158-162 e passim (v. indice dei nomi). — H. Delehaye, *Les origines* ..., Bruxelles² 1933, p. 330.

MAURO, S., O S.B., discepolo di S. Benedetto (v.) e forse abate di Subiaco. N. probabilmente a Roma dal senatore Equizio (o Eutichio), seguì S. Benedetto a Subiaco e poi a Montecassino. S. Gregorio M. (v.), nel II libro dei *Dialoghi* — che è la fonte più attendibile e più antica, se pure indulgente verso il numinoso — presenta M. come aiuto particolare del patriarca nel governo dei monaci, e ne esalta le esimie virtù, specialmente l'obbedienza che lo trasse a camminare, prodigiosamente incolume, sulle acque, per salvare il giovinetto Placido (v.).

Secondo la leggendaria *Vita Mauri*, verso il 543 fu inviato da Benedetto in Gallia, dove fondò la celebre abbazia di Glanfeuil (Maine-et-Loire), che prese il suo nome; in essa morì di peste verso il 580 e fu sepolto. La traslazione avvenne nell'845, secondo la citata *Vita*. Dopo molte peregrinazioni attraverso la Francia le sue reliquie finirono a Fossés (868) e poi a St-Germain-des-Prés (1750); andarono perdute nella bufera rivoluzionaria nel 1793. Festa 15 gennaio (doppio di II classe nell'Ordine).

Bibl. — Acta SS *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 15, p. 1039 ss; vi è riportata la *Vita* scritta da un (pseudo) Fausto, coetaneo al Santo (p. 1039-50), la *Historia translationis* e i miracoli di Odone abate di Glanfeuil (p. 1051-60), la traslazione del braccio di S. M. a Montecassino, tratta dal *Cronico* (l. II, c. 51) di Leone Ostiense (p. 1061), e un apparizione di S. Mauro, tratta dal *Cronico cassinese* (l. IV, c. 130) di Pietro Diacono. La *Vita* è anche in Acta SS. O. S. B. I (Ven. 1733) p. 260-282, cui fanno seguito un'altra *Vita* in distici elegiaci, attribuita falsamente a Paolo Diacono (p. 282-85), un inno di Alfano arcivescovo di Salerno (p. 285 s) ed altri inni in onore di S. M. La traslazione e i miracoli si trovano anche ivi, sec. IV-2 (Ven. 1738) p. 177-92, inoltre in *Mon. Germ. Hist., Script.*, XV, 462-72 a cura di O. Holder-Egger.

Dopo le osservazioni sagaci di Mabillon, di Papebroch e di Sigeberto di Gembloux (*Chron.* ad a. 509, PL 160, 96), convalidate dagli studi recenti, è ormai tesi comune che la *Vita* di S. M. *auctore Fausto eius socio* è un falso letterario perpetrato da Odone di Glanfeuil nel sec. IX, privo di ogni valore storico. Odone narra di aver comperato a caro prezzo, da un certo Pietro, dei « quaterniunculi » consumati dalla vetustà, contenenti la vita di M. scritta dal suo compagno Fausto e, con un lavoro di circa 20 giorni, di averne ripulito soltanto lo stile, « salva fide dictorum et miraculorum ». In realtà, anacronismi, incongruenze, parecchi validi indizi provano che quella vita è un'invenzione di Odone; A. Giry vi trovò l'imitazione di un'apocrita « Vita di S. Severino d'Agaune » attribuita a un altro (pseudo) Fausto (in *Biblioth. des écoles des chartes*, 57 [1896] 149-52); cf. M. Besson, *S. Séverin a-t-il été abbé de S. Maurice?* in *Rev. d'hist ecclés. Suisse* 5 (1911) 205-19. Nulla vieta che nell'epoca merovingica esistesse a Glanfeuil un monastero illustrato da un santo monaco e diacono di nome M.; ma con ciò non è detto che questo ipotetico Mauro di Glanfeuil fosse identico col discepolo di Benedetto; cf. C. de la Croix, *Fouilles archéologiques à l'abbaye de S. M. de Glanfeuil*, Paris 1899; L. Alphen, *La « Vie de S. M. » Exposé d'une théorie de M. A. Molinier*, in *Rev. hist.* 88 (1905) 287-95.

Perciò venivano a cadere nel regno della leggenda o, quanto meno, del dubbio tutti quei fatti della vita di M. — e, tipicamente, il soggiorno di M. in Francia — i quali non si trovassero confermati da S. Gregorio M. o da altre fonti veridiche indipendenti da Odone. Nel l. IV, c. 48 del *De officiis ecclesiasticis* di Amalario, si cita una *Vita Mauri* scritta da Fausto, ma si sa che questo capitolo è apocrifo, opera posteriore di Ademaro di Chabannes, come ha provato R. Mönchemeier in *Amalar von Metz* (1893) 75-81. Un *Sermo de mirabilibus gestis, sive translatione corporis sanctissimi Mauri*, pubblicato in *Cat. cod. hagiogr.* della Bibliot. Naz. di Parigi, I, p. 264-70, di sopra un codice del sec. XI, dell'abbazia di Fossés, conferma il racconto di Odone, ma non ne convalida la veridicità, poichè l'autore, che scrive nel sec. XI, cita e riassume appunto Odone. Così non provano nulla le testimonianze dal *Chron. Cassinense* I, 3, PL 173, 492 s, di Pietro Diacono (*De vir. ill.*, 2, PL 173, 112), di Sigeberto di Gembloux (*De script. eccl.*, 32, PL 160, 551 s). Si comprende come agli inizi dovesse trovare fiera resistenza una tesi che annullava una storia sì gloriosa e sì cara. Alla critica di A. Malnory, *Luxovienses monachi*, Paris 1894, p. 20-26, reagì con argomenti invero improvvidi, Beda Plaine, *Odon de Glanfeuil et l'authenticité de la mission de S. M. en France*, in *Rev. hist de l'Ouest* 12 (1897) notices, p. 126-51. Contro la posizione critica, accettata anche dal benedettino anonimo che scrisse *Die Fabel von S. M. Anwesenheit in Gallien*, in *Studien u. Mitt. aus dem Benedikt. - u. Cisterc. - Orden*, 19 (1898)

108–10, si scagliano con generosità pari all'improntitudine: Beda Fr. Adloch, *Die benediktiner Tradition über hl. M. und Abt Odo von Glanfeuil*, ivi, p. 310–26, e ancora in *Zur « Vita Mauri »*, ivi 26 (1905) 3-22, 207-26, 509-24; A. L'Huillier, *Études critiques des actes de S. M. de Glanfeuil*, Paris 1908, e ancora in *Le patriarche S. Benoît*, ivi 1905, p. 415–89. — Ora, che la *Vita Mauri auctore Fausto* sia inautentica e inattendibile è, presso tutti gli studiosi, pacifico. — A. Zimmermann, *Kalend. Bened.*, I (Metten 1933) 85-89.

La benedizione di S. M. è un antichissimo rito, testimoniato già dal citato Odone che l'attribuiva al Santo stesso. Si impartiva con una reliquia della S. Croce e con l'imposizione delle mani, invocando l'intercessione di M. Formule di essa si trovano nei diversi breviari e rituali benedettini. Ancor oggi si pratica, ritenendosi efficace contro vari mali, specialmente contro i mali delle ossa.

Chiese e monasteri in gran numero furono intitolati al popolare Santo, come S. *Maur-des-Fossés* (cf. H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col 2684-96), in origine chiamato *S. Pierre-des Fossés* e *S. Maur de Glanfeuil* (cf. Id., ivi VI, col. 1283-1319).

Tra le Congregazioni messe sotto il nome di S. M. ricordiamo: le *Suore dell'istruzione cristiana del S. Bambino Gesù e di S. M.* dette comunemente *Dame di S. M.*, fondate a Parigi da Nicola Barré nel 1666, ricostituite nel 1806 dopo la Rivoluzione, approvate da Pio IX il 21-11-1860, oggi contano c. 1500 professe distribuite in 52 case, sparse in Francia, in Belgio, in Inghilterra, in Italia, in Spagna, nell'Asia. Si applicano all'educazione della gioventù nelle scuole libere, nei collegi, nei pensionati, e alle missioni; — la *Congreg di S. M.* v. Maurini.

MAURO Africano. v. M. di Parenzo.

MAURO camaldolese (sec. XV), nel 1433 si trova nel convento di S. Michele di Murano presso Venezia, celebre fisico, matematico e cosmografo. Nell'ottobre 1459 era già morto. Nel 1444 fece parte d'una commissione di 15 patrizi incaricata dalla repubblica di regolare il corso del Brenta e di sistemare le lagune.

Sono celebri le carte e i mappamondi da lui preparati nel monastero coll'aiuto di alcuni collaboratori. Si conserva, tratta dall'originale perduto, una incisione su rame della sua carta topografica del monastero di S. Michele in Leme (Istria); perduto è anche il suo mappamondo preparato negli ultimi anni (dal 1457 in poi) per Alfonso V di Portogallo. È invece conservato un grande mappamondo su pergamena, a colori, prezioso non solo per la storia delle conoscenze geografiche del tempo, ma anche per la storia dei viaggi di esplorazione effettuati fino alla metà del sec XV, dei quali M. dà notizie nelle lunghe leggende che riempiono gli spazi vuoti (si conserva alla biblioteca Marciana). In suo onore Venezia fece coniare una medaglia coll'iscrizione « Frater M. S Michaelis Moranensis de Venetiis Ordinis Camaldulensis, cosmographus incomparabilis ». — P. Zurla, *Il mappamondo di fra M. descritto ed illustrato*, Venezia 1806. — Enc. It., XXII, 620.

MAURO Saverio, ven., O.S.B. (1701–1757), n. in diocesi di Pleinfeld. Studente in Ingolstadt, eccelse per le sue rare doti di studioso. Nel 1719 entrò a Plankstetten e nel 1726 vi fu consacrato sacerdote. Anche nella dignità abbaziale, a cui fu elevato nel 1742, mirò sempre al suo ideale di sacerdote, raffigurato nel suo stemma: il pellicano che si sacrifica per i suoi nati. Rendevano efficaci le sue preghiere e la sua opera di apostolato gli aspri digiuni e la dura penitenza, che serenamente sapeva celare. Nutriva una filiale e profonda devozione alla Vergine Addolorata; e nella cappella a lei dedicata a Plankstetten fu sepolto quando la morte lo colse in Marienburg. — A. Zimmermann, *Kalend. Bened.*, II (Metten 1933).

MAURO Silvestro, S.J. (1619–1687), n. a Spoleto, m. a Roma, gesuita dal 1636, filosofo e teologo, allievo del Pallavicino, insegnò nei collegi della Compagnia: lettere e filosofia a Macerata, poi filosofia, teologia e S. Scrittura al Collegio Romano, di cui fu anche rettore negli ultimi tre anni. Suggerì il Pozzo come decoratore del soffitto di S. Ignazio a Roma. M. è noto soprattutto per il suo limpido commento ad Aristotele: *Aristotelis opera quae exstant omnia, breviparaphrasi ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata*, 6 voll., Roma 1668; nuova ediz., Parigi-Ratisbona 1885–1887 a cura dei gesuiti Ehrle, Beringer e Felchlin). All'aristotelismo tomistico sono ispirate anche le altre opere di M.: *Quaestionum philosophicarum*, 5 voll. (1658, nuova ed. Parigi 1876); *Opus theologicum*, 3 voll. (Roma 1687); *Quaestionum theologicarum*, 6 voll. (ivi 1676–1679). — Sommervogel, V, 765-69. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col 344. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 447 s. — C. Lascaris Comneno, *Los comentarios de Silv. M. a la « Fisica » de Aristoteles*, in *Rev. de filos.* 8 (1949) 459–68.

MAURO e PAPÍA, SS., martiri romani, forse al tempo di Diocleziano. Di essi è menzione nella leggendaria *Passio* di S. Marcello. Il martirio avvenne il 28 o 29 gennaio. Furono sepolti sulla via Nomentana, nel cimitero ostriano, presso la basilica di S. Agnese fuori le mura. Non è certa la identificazione con M. di un certo *Mauroleo* ricordato in un'iscrizione del museo Lateranense, nè quella con Papia di un certo *Papro*, ivi parimenti ricordato. Quanto a M., alcuni non escludono che sia da identificarsi col M. martire romano sepolto nelle catacombe di Traso e che il Martirologio Geronimiano (Brux. 1931, p. 641 s) ricorda al 10 dicembre. Secondo la *Passio*, M. e P. sarebbero stati due soldati convertiti dal papa S. Marcello. Dal prefetto di Roma Laodicio variamente tormentati, spirarono sotto i colpi di staffile guarnito di piombo. Festa al 29 gennaio. Traslazioni avvennero al sec. VIII e XVI. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 39 s. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 29, p. 948-950. — Le Bourgeois, *Les martyrs de la voie Nomentane*, Paris 1897. — H. Delehaye, *Les origines...*, Bruxelles² 1933, p. 276–278.

MAUROCORDATO Alessandro (1641-1709), detto l'*Exaporito*, n. e m. a Costantinopoli, studiò a Roma nel Collegio Greco di S. Atanasio, poi a Padova, a Bologna, dove si laureò in medicina e filosofia (1664). Iniziò la sua carriera come professore nella scuola patriarcale di Bisanzio. Sposò poi la principessa Sultana, divenne uomo di corte, ambasciatore ottomano presso l'imperatore Leopoldo I a Vienna e infine segretario segreto della sublime Porta o grande dragomanno. Di molta antorità presso il governo turco, la sua influenza giovò a stabilire i diritti dei cristiani nell'impero e in Terra Santa. Partecipò anche all'assedio di Vienna del 1683, di cui lasciò memoria in un suo diario. Ha molti scritti, per lo più inediti. — O. Brunner in *Mitteil. des Vereins f. Gesch. der Stadt Wien*, 5

(1925). — V. Laurent in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col 7 s. — E. Legrand, *Généalogie des M.*, Paris 1896. — A. Sturdza, *L'Europe orientale et le rôle historique des M.*, Paris 1913. — Enc. It., XXII, 620 s.

MAUROLICO Francesco, O. S. B. (1494-1575), n. a Messina da un medico bizantino. Ammirato da Papi, re e cardinali, ebbe parte attiva nel governo del suo paese. Di cultura enciclopedica, tradusse le opere di matematici greci, commentandole e continuandole. I suoi numerosissimi lavori, rimasti per lo più inediti e in massima parte andati smarriti, trattano di matematica, di astronomia, geografia, storia naturale, ottica, musica, architettura, storia civile e religiosa (*Istoria sacra*, *intitolata Mare Oceano di tutte le religioni del mondo*) e poesia. Fu cartografo, costruttore di chiese, inventore di strumenti ottici e astronomici. Delle opere pubblicate hanno importanza le traduzioni commentate di Euclide, Teodosio e Menelao, Autolico e Archimede. Si dice che abbia osservato, prima di T. Brahe, la Nova apparsa in Cassiopea nel 1572. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 502. — Enc. It., XXII, 621.

MAURONTO, Santo, O.S.B. fondatore e abbate di Breuil-sur-Lys in diocesi di Térouane, patrono della città di Douai in Fiandra. Era il maggiore dei figli di S. Rictrude, nato verso il 634, battezzato da S. Richerio e accolto, in seguito, alla corte di Clodoveo II. Tornato in patria, rinunziò al progetto di sposarsi e si volse a vita monastica sotto l'influsso di S. Amando vescovo di Mastricht. Morì il 5 maggio 702 nell'abbazia di Marchiennes. Le sue reliquie furon portate a Douai. Festa al 5 maggio. In antiche litanie dell'abbazia di Marchiennes (mss. dell'inizio dell'XI sec. e altri dei secc. XII–XIII) ricorre il nome di M. (*Morande*) e, tra le sante, quello di sua madre Rictrude. Il nostro è rappresentato anche sui sigilli di Merville, nella Fiandra francese, accanto a S. Amato o Amedeo, vescovo di Sens, esiliato e a lui affidato da re Thierry III. — *Analecta Bolland.* 57 (1939) 452, 62 (1944) 161 e 163. — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 5, p. 52–54. - Ubaldo, monaco elnonense, *Vita S. Rictrudis abbatissae* (composta nell'anno 907), in Acta SS. O.S.B. II (Ven. 1733) 908 s.

MAURONTO, Santo († 780), fu, insieme, vescovo di Marsiglia e abbate di S. Vittore, monastero situato fuori le mura della città. Nella cripta di questo monastero venne poi sepolto, in una antica tomba scolpita, che prima aveva accolto il cadavere di una fanciulla, certa Giulia Quintina, e presentava raffigurato in bassorilievo il trionfo di Bacco. Il sarcofago è ora al museo Borély di Marsiglia. Festa al 21 ottobre, giorno della morte. — Acta SS. *Oct.* IX (Parisiis et Romae 1869) *die* 21, p. 362-373. — G. Rey, *Almânach des Saints de Provence*, Paris 1900, p. 48-50. — *Mélanges d'histoire offerts à M. F. Lot*, Paris 1925, p. 307–329. — Fernand-Benoît, *L'abbaye Saint-Victor...*, Paris 1933.

MAUROPODO Giov. v. Giov. M. — J. M. Hussey, *The writings of J. Mauropous. A bibliographical note*, in *Byzant. Zeitschr.* 44 (1951) 278–82.

MAURRAS Carlo (1868–1952), n. a Martigues, m. a Tours, fondatore e capo di *L'Action française* (bimensile dal 1899, quotidiano dal 1908). v. Action française. Delle sue opere ricordiamo: *Trois idées politiques* [Chateaubriand, Michelet. Sainte-Beuve] (1898), *Enquête sur la monarchie* (1900–1903), *L'avenir de l'intelligence* (1905), *L'allée des philosophes* (1929). Nell'opera postuma, *Le Bienh. Pie X sauveur de la France*, Paris, Plon 1953, M. dimostra di non aver tratto nessuna lezione dalle vicende della sua vita e dalla storia. Discretamente ma chiaramente insinua che v'ha contraddizione tra Pio X filofrancese, che si astenne dal condannare l'*Action fr.*, e Pio XI filotedesco, che la condannò (dic. 1926). Così giudica gli eventi il M.: Pio X riprova il movimento del *Sillon*, e ricusando di pubblicare il decreto contro l'*Action fr.* colpisce le forze deleterie di un internazionalismo socialistico, che minavano l'anima cattolica della Francia e le tradizionali capacità di resistenza della nazione, quindi salva la Francia; invece Pio XI, con la pubblicazione del decreto (provocata da tenebrose manovre e congiure) colpì forze « autenticamente cattoliche e nazionali », incoraggiando le correnti democristiane « sovvertitrici » e rovinando le capacità di resistenza della Francia: Pio X sta alla Francia del 1914–18 come Pio XI sta alla Francia del 1940, pegno di resistenza e di vittoria il primo, di abdicazione e di sconfitta il secondo. Cf. *L'Osserv. Rom.* 17–IV–1953. — Enc. It., XXII, 621 s, con bibl. — G. Tarlot, *La religion de Ch. M.*, in *Nouv. Rev. théol.* 75 (1953) 56–70.

MAURSMÜNSTER, in dioc. di Strasburgo, celebre abbazia benedettina dell'Alsazia, che risale a una fondazione monastica stabilita verso il 590 da S. Leobardo (v.), nel 724 rinnovata dall'abate Mauro, dal quale prese il nome (*Mauri monasterium*), se pure non fu intitolata tardivamente al più celebre Mauro di Subiaco (v.), che la leggenda fece soggiornare in Francia. Vi si osservava in principio la Regola di S. Colombano, ma per influenza di S. Pirmino (v.) vi si introdusse nel 740 quella di S. Benedetto. Nel IX sec. aderì alla riforma di S. Benedetto d'Aniano (v.); nel 1133 a quella di Hirsau. Arricchita di vasti beni e privilegi, governata da abati di valore, aveva sotto di sè una grande provincia chiamata la « Marca di Maursmünster », e si distingueva anche per la disciplina claustrale. Nel 1517 fece parte della Congregazione di Bursfeld. Lungo i secoli XVI–XVII ebbe a soffrire saccheggi e distruzioni nelle diverse vicende guerresche, ma alcuni abati di polso riuscirono a rialzarla, finchè fu travolta nella tempesta della Rivoluzione francese e scomparve (1790). Vi rimane ancora però una magnifica chiesa dalle vaste proporzioni e con interessanti resti artistici. — L. H. Cottineau, II, col. 1766, 1795. — F. Wolff, *Die Abteikirche von M. in Unterelsass*, Berlin 1898. — J. Clauss in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 81, con altra *bibl.*

MAURY Jean Siffren, Card. (1746–1817), n. a Valréas (Avignone). Studiò nel Seminario di Avignone. Passò poi a Parigi come precettore, dando subito prove della sua intelligenza in bei lavori letterari. Divenuto sacerdote, brillò come oratore, lodato dall'Accademia, favorito di protezioni e onori da parte della corte: divenne abbate di Frénade e priore di Lione, accademico di Francia (1785) alla morte di Pompignan. I suoi discorsi, cui accorreva tutta la nobiltà, non varcavano i limiti del cristianesimo filosofeggiante, anzi retorico, allora di moda, cadendo nella splendida vacuità rilevata da una

frase famosa di Luigi XVI: « Se M. ci avesse parlato *anche di religione*, ci avrebbe parlato di tutto ».

Il guardasigilli Lamoignon lo introdusse nel 1787 nella vita politica. Agli Stati generali del 1789 fu rappresentante del clero di Péronne. Dopo la distruzione della Bastiglia, tentò inutilmente la fuga: ricondotto a Parigi, restò all'Assemblea nazionale e alla Costituente l'oratore più ardito e focoso della destra; Mirabeau lo ebbe più d'una volta avversario. Combattè l'abolizione della nobiltà, la vendita dei beni nazionali, la Costituzione civile del clero e difese il diritto del Papa su Avignone. Più di una volta riuscì a salvarsi dalla furia popolare solo per le sue pronte battute di spirito.

Quando la famiglia reale fu imprigionata, M. fuggì riparando (1791) a Bruxelles, indi a Coblenza e a Roma, dove Pio VI lo accolse come un martire, lo fece vescovo di Nicea (1 maggio 1782), legato a Francoforte per l'elezione di Francesco II, vescovo di Montefiascone, e cardinale (1794). Allontanatosi da Roma al giungere delle truppe francesi, vi ritornò solo per il conclave di Pio VII (1799).

Si verificò allora un cambiamento sorprendente. Il M. fin'allora fedele alla monarchia, si sottomise a Napoleone, nel 1806 si pose al suo servizio a Parigi. Ne ebbe in compenso il seggio arcivescovile di Parigi (1810), senza il consenso del Papa che era prigioniero di Napoleone a Fontainebleau. Il M. in un incontro con Pio VII mostrò la servilità del suo animo schiavo dell'imperatore e il Papa lo scacciò dalla sua presenza.

Alla caduta di Napoleone il M. si rifugiò a Roma, dove, sospeso dai suoi uffici ecclesiastici, fu rinchiuso in Castel S Angelo. Graziato per intercessione del card. Consalvi, dovette rinunciare a Montefiascone e ritirarsi nel convento di S. Silvestro al Quirinale. Quivi morì improvvisamente.

Delle sue pubblicazioni ha notevole valore per la acutezza dei giudizi su Bossuet, Bourdaloue e Massillon l'*Essai sur l'éloquence de la chaire*, (pubblicato nel 1765, rifatto nel 1810). Da ricordare sono anche i *Discours choisis sur divers sujets de religion et de littérature*, messi assieme nel 1777 per ottenere l'ingresso all'Accademia.

Bibl. — *Correspondance diplomatique et Mémoires inédits du Card. M. (1792–1817)*, Paris 1891, a cura di E. Ricard, 2 voll. — *Oeuvres choisies*, Paris 1872, 5 voll. — G. Hergenröther, *Kard. M., ein Lebensbild*. Würzburg 1878. — G. Bonet-Mauri, *Le card. M. d'après ses « Mémoires » et sa correspondance inédite*, Paris 1892. — Altre biografie di Ricard (Paris 1887), J. J. F. Poujoulat (Paris 1855), L. S. Maury (Paris 1827). — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI–3, e storie della Chiesa. — Enc. It., XXII, 622. — E. Vacandard in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 849 s.

MAUSBACH Giuseppe (1861–1931), n. a Wipperfeld (Colonia), dopo i primi studi passò a Colonia e Münster in W. Sacerdote (Eichstätt 1884) e laureato in teologia a Münster (1888), fu professore in questa università (dal 1892) di apologetica e teologia morale. Conferenziere geniale, parlò in quasi tutte le città della Germania e fu più volte oratore nei « Katholikentagen » (assemblee generali dei cattolici tedeschi). Sostenne l'ammissione delle donne all'università. Alla sua collaborazione si deve il « Collegium Marianum », l'istituto universitario di Münster per religiose. Si occupò di problemi generali di pedagogia e di diritto della scuola. Presidente del « Kuratorium » dell'istituto di pedagogia scientifica a Münster, vi tenne corsi regolari per teologi ed educatori. Nel 1919–1920 come membro dell'assemblea costituente di Weimar intervenne efficacemente a proporre leggi riguardanti il matrimonio, i figli illegittimi, la libertà di culto e di insegnamento e il riconoscimento delle società religiose come società di diritto pubblico, indipendenti dallo Stato.

Con queste molteplici attività s'accompagnava una foltissima serie di pubblicazioni, libri, articoli per riviste e raccolte. Ispirato a S. Agostino e a S. Tommaso, mosso da un senso profondo di apostolato, è uno dei migliori moralisti della Germania contemporanea. Per il suo 70° compleanno, amici studiosi avevano preparato un volume d'omaggio *Aus Ethik und Leben* (Münster 1931), che egli non vide, perchè morì pochi giorni prima della festa.

Bibl. — Necrologi in *Rev. néoscolast. de philos.* 1931, p. 133 s, in *Eph. theol. Lov.* 1931, p. 252–256 con un buon elenco bibliografico. — G. Schreiber, *J. M. Sein Wirchen f. Kirche u. Staat*, Münster 1931. — P. Tischleder in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 11 s. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX s.*, III (Bruxelles 1947) 251 s sul problema della salvezza degli infedeli.

MAUTINI. v. Girolamo da Narni.

MAX MÜLLER. v. Müller Fed. Mass.

MAYA: — 1) Antichi popoli dell'America (v.) centrale (v. Messico, Honduras, Guatemala, Yucatan), che in epoca precolombiana svilupparono fiorentissima civiltà. v. Etnologia, Religioni (*Storia delle*). — Enc. It., XXII, 626–36, con ampia bibl. — S. Morley, *The ancient M.*, Stanford 1947; vers. spagnola, *La civilisacion M.*, Mexico 1947. — R. Girart, *Los chortis ante el problema M. Historia de las culturas indigenas de America*, Mexico 1949, 5 voll. — G. Médioni, *Art M. Ancien empire*, Messico e Guatemala, Paris 1950.

2) Sul concetto di M. presso gli Indiani, v. Brahmanesimo, IV; Induismo. — J. Gonda, *M.*, in *Tijdschrift v. philos.* 13 (1951) 3–60 (estensione e sviluppo del senso dato dagli antichi Indù al termine M.).

MAYALI Giuliano, O. S. B. (1390?–1470), agente diplomatico di Alfonso il Magnanimo, ideatore e primo rettore dell'ospedale nuovo di Palermo. v. F. Giunta, *Fra G. M.*, in *Arch. stor. sicil.* 2 (Palermo 1947) 153–98.

MAYER: 1) Adamo. v. Meyer A.

2) Agostino (*Mair, Marius*), canon. regol. di S. Agostino a Weugen (1485–1543), di Lehr presso Ulma, uno dei primi oppositori della Riforma protestante (v.), che combattè vivacemente con dispute, conferenze e soprattutto con la predicazione a Vienna, dove studiò, a Ratisbona, dove fu decano della facoltà di teologia, a Frisinga, Basilea e Würzburg nelle quali tre città era vescovo coadiutore. A Basilea fu alle prese con Ecolampadio (di cui attaccò soprattutto la dottrina sul sacrificio della Messa) e con Zuinglio. — Per il profilo bio-bibliogr. del M., v. J. Birkner, *Augustinus Marius*, Münster in W. 1930, che rettifica parecchie inesattezze e definisce l'importanza del M. esagerata dai biografi anteriori.

3) Beda. v. Mayr B.

4) **Cristoforo**, S. J. (1568-1626), n. ad Augusta, m. a Vienna, gesuita dal 1582, insegnò scienze in collegi dell' Ordine a Passau, Bressanone, Gratz, Vienna. Scrisse contro i protestanti *Octo fidei controversiae* cui arrise molta fortuna (Colonia 1622 e spesso ancora). Giov. Höfer di Meissen incaricato dall'Accademia luterana di Lipsia di confutare l'opera, ne fu così preso da convertirsi (1630) e da entrare (1633) egli stesso nella Compagnia di Gesù. — Sommervogel, V, 799. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 738 s.

5) **Polienio**, O.F.M. Conv. (1709-1781), n. a Bacharied, m. a Ratisbona, professo dal 1732, insegnante di teologia a Würzburg, autore di una *Theologia scholastica ad mentem D. Scoti* (Würzburg 1751).

6) v. Mayr.

MAYEUC. v. Ivo(ne), S.

MAYNE (*Maine*) **Cutberto**, B. (1543-1577), martire inglese, detto il protomartire di Douai. N. a Youlston nel Devonshire, fu maestro delle arti nel 1570 a Oxford dove si fece cattolico. Entrò nel Seminario di Douai nel 1573 e nel 1575 fu consacrato sacerdote. Dal 1576 fu ardente missionario in Cornovaglia, ma nel 1577 fu imprigionato con altri sei compagni e, a causa della fede, l'11 novembre in Launceston venne fatto a pezzi. Nel 1888 fu beatificato. — A. Schmitt in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col 26 s.

MAYNOOTH, Mission China, primo appellativo della *Società di S. Colombano per le missioni cinesi*, fondata nel 1917 da alcuni sacerdoti irlandesi, tra cui primi i padri Edoardo Galvin e Giov. Blowich, coll'approvazione di tutto l'episcopato irlandese. È un istituto di sacerdoti secolari, come quello di Parigi e di Milano. Nel 1922 esso fondò pure un ramo femminile (*Suore mission. di S. Colombano*) e nel 1927 ammise nella società i primi « fratelli cooperatori ». Esso ha case, oltrechè in Irlanda, anche in America e in Australia, tra gli Irlandesi immigrati. Nel 1926 avvenne la prima spedizione di missionari per il distretto di *Hanyang*, nel vicariato ap. di Hankow, poi (1923) staccato ed eretto in prefettura ap. a sè, elevato a vicariato nel 1927, a diocesi nel 1946. Nel 1928 andarono a *Nancheng* (prov. Kiangsi), eretto in prefettura ap. nel 1932, a vicariato nel 1938, a diocesi nel 1946. Nel 1933 la Propaganda avviò i missionari irlandesi alla Corea, dove ora dirigono le due prefetture ap. di *Kwoshu* (dal 1937) e *Shunsen* (dal 1939); e nel 1936 offerse loro una missione in Birmania: cioè la prefettura (dal 1939) di *Bhamo*, già appartenente al vicariato di Mandalay. La società ha pure inviato sacerdoti in parecchi centri del Giappone e alle Filippine, sia a Manila, sia a Lingayen e Cagayan; e collabora in otto missioni non proprie. La casa madre è a S. Columban (Navan) in Irlanda; i membri sono attualmente c. 400 sacerdoti, 200 studenti grandi, fratelli 10, suore 100. La Società pubblica una rivista *The Field Afar*, in parecchie edizioni.

MAYOL Giuseppe, O.P. († 1709), n. a S. Maximin, domenicano ad Avignone, ove professò nel **1657**. Fu insegnante, ma sopratutto uomo di governo: due volte priore a Nîmes, tre ad Avignone, poi a Béziers, provinciale nel **1701**. Scrisse una *Summa moralis doctrinae thomisticae* (Avignone **1704**) e sulla divozione del Rosario (ivi **1679**, varie edizioni). — Quétif-Echard, *Scriptores O.P.*, II, 765. — R. Coulon, *Scriptores O.P.*, III, 122. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 944. — M. M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 473 s.

MAYOR Giovanni. v. Giovanni Major e (per complementi bibliograf.) Maior Giov.

MAYR (*Mair, Mayer*): — **Antonio**, S. J. (1673-1749), n. a Nesselwang (Baviera), m. a Ingolstadt, gesuita dal 1689, professore a Friburgo in Br. e a Ingolstadt, uno dei principali teologi del suo tempo, famoso sostenitore dell'equiprobabilismo (v. Sistemi morali). Pubblicò: *Theologia scholastica*, 8 voll., Ingolstadt 1729-1732; *Philosophia peripatetica*, 4 voll., ivi 1739. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1337 s. — Sommervogel, V, 807. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 474. Si distingua dall'omonimo gesuita (1710-1772), autore di un *De locis theologicis, vera religione et Ecclesia*, Augusta 1771 (Hurter, *o. c.*, V³, col. 506; Sommervogel, V, 809), cui per errore si attribuì anche una compilazione di Andrea Mayer (v. Hurter, *o. c.*, V, col 506).

2) **Beda**, O.S.B. (1742-1794), n. a Daiting in Baviera, m. a Donauwörth, monaco nel 1762, sacerdote nel 1766, filosofo, teologo e poeta, noto per un memoriale indirizzato (1778) ad Enrico Braun, inteso a dimostrare la possibilità di una conciliazione tra cattolicismo e protestantesimo. Per questa opinione temeraria fu condannato dal vescovo di Augusta e messo all'Indice (decr. 31-VII-1783). Lindner (*Die Schriftsteller . . . des Benedikt.-Ordens im heutigen Königreich Bayern*, II, Regensburg 1880, p. 137-41) enumera ben 58 scritti di lui, sopra vari argomenti. Fu buon religioso e gran dotto; ma, sia l'incomposta brama di libertà d'opinione, che allora era un'epidemia, sia il generoso tentativo di trarre alla fede i dissidenti, lo indussero a sacrificare in più di un punto la verità cattolica in favore del razionalismo, del protestantesimo, del giuseppinismo, attirandogli parecchie critiche di parte cattolica, le condanne ecclesiastiche e la sospensione dall'insegnamento di dogmatica che teneva nel monastero di Heiligkreuz. — *Bibl.* presso A. Mayer-Pfannholz in *Lex. f. Theol u. Kirche*, VII, col. 28, cui aggiungi Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 282 s.

3) **Celestino**, O. S. B. (1679-1759), n. a Donauwörth, m. ad Augusta, professore (1711-33) e rettore (1729-33) a Salisburgo (ove istituì 1730 la cattedra di diritto pubblico), poi parroco, infine (1735) abbate della badia imperiale dei SS. Udalrico e Afra ad Augusta. Pubblicò, oltre diversi trattati dogmatici, *Trismegistus discurrens sub triplici facie* (Salisburgo 1713) e *Hyperdulia mariana* (ivi 1713). — Lindner, *o. c.*, p. 120 s. — Hurter, *o. c.*, IV³, col. 1341 s.

4) **Giorgio**, S. J. (1564-1623), n. a Raim, m. a Roma, gesuita dal 1583. Insegnò ebraico e greco a Ingolstadt (1593-1596). Visse poi ad Augusta per 24 anni dedito allo studio delle lingue, alla predicazione e all'apostolato. Pubblicò, illustrò e tradusse nelle più importanti lingue europee e in ebraico il piccolo catechismo del Canisio; in ebraico tradusse tutto il Nuovo Testamento. Molto nota è la sua opera *Institutiones linguae hebraicae*, Augusta 1616. — Sommervogel, V, 809 ss.

5) **Giovanni**. v. Giov. Major e Major.

6) **Giovanni Simone** (1763-1845), musicista, n. a Mendorf (Baviera), m. a Bergamo, allievo del Lensi e del Bertoni, maestro di Donizetti. Diresse la cap-

pella di S. Maria Maggiore in Bergamo e fu ivi direttore del nuovo Conservatorio. Fu il primo in Italia a tentare lo stile della grande opera francese, e, con le sue più che settanta opere, contò schietti successi.

Ancor giovane si diede alla musica sacra, che in seguito trascurò. Scrisse venti Messe, salmi, mottetti e un gran numero di oratorii, tra i quali *Jacob a Labano fugiens*, *Il sacrificio di Jefte*, *Davide a Engaddi*, *Atalia*, *San Luigi Gonzaga*, ecc. Anche le composizioni sacre risentono dell'estro teatrale del M. e sono condotte sui gusti del tempo. Ci sono ottime pagine di strumentazione e di contrappunto che rivelano le caratteristiche tradizionaliste del fecondo maestro. — L. Schiedermair, *S. M.*, Lipsia 1907–10, 2 voll. — Enc. It., XXII, 639.

MAYRON (*Mairon, de Maironis, de Mayronnes, de Meyronnes*) **Francesco**, O F.M. († 1325?), celebre teologo seguace di Scoto (v.), n. a Mayron presso Digne in Provenza, m. a Piacenza. Dal 1323 è lettore, ammirativamente detto « doctor illuminatissimus » o « acutus », « magister abstractionum ». Si narra che nel 1315 sottoscrisse per primo (cf. in contrario, H. Denifle, *Chartularium*, II-1, Parigi 1891, p. 273) il famoso « atto sorbonico », per il quale chi voleva essere annoverato fra i dottori doveva rispondere per dodici ore continue, senza aiuto alcuno, a tutte le difficoltà che gli venissero presentate: prova che fu detta appunto « certamen mayroneum ». La sua dottrina venne tenuta in grande considerazione dentro e fuori l'Ordine nei secoli XIV-XVI.

Lasciò parecchi scritti: commentari alle *Sentenze* di Pier Lombardo, in diverse redazioni; un commento al I delle Sentenze, detto *Conflatus*; un commento al *De civitate Dei* e al *Pseudo-Dionigi*: un ristretto dei libri naturali di *Aristotile*: un commento al *Genesi*; importanti *Quodlibeta*: trattati filosofici e teologici, come *De primo principio*, *De univocatione entis*, *De principatu temporali* (dove si oppone al « De monarchia » di Dante), *De indulgentiis*, *De paupertate Christi*, *De contemplatione*, spiegazione dei *10 Comandamenti*, *sulla Concezione Immacolata* di Maria, ecc.; *Sermoni* sulla Quaresima e sui Santi.

Bibl. — Fonti e studi presso Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1634-45 — V. Langlois, *Fr. de Mayronnes*, in *Hist. littéraire de la France*, XXXVI, 305-42. — B. Roth, *F. von M. und seine Lehre von der « Distinctio formalis »*, Munchen 1933. — Id., *Fr. von M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre...* Werl 1936. — M. Grabmann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 29 e in *Storia della teologia cattolica*, vers ital., Milano 1939², p. 146 s, 466. — P. de Lapparent, *L'oeuvre politique de Fr. de Meyr.*, in *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, 13 (1940-42) 5-151, con edizione critica di testi di Fr. da M. (*De principatu temporali*, *Quaestio de subiectione*, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, *Quaestio de oboedientia*; in appendice è pubblicata pure la redazione lunga di un commento alla bolla *Unam sanctam*, la quale è falsamente attribuita al nostro).

MAZARA (*Mazzara*) **del Vallo**, in prov. di Trapani, con c. 26.000 ab. Vi fu trasferita nel 1093 l'antica sede vescovile di Lilibeo, di cui si conoscono con certezza vescovi del V e VI sec. e un *Gregorio* di epoca incerta (forse del IV sec.). Vi fu vescovo (1449–1465) il card. Bessarione. Nel 1844 Gregorio XVI smembrò da M. la nuova diocesi di Trapani (v.). È suffraganea della metrop. di Palermo (v.). — Sono patroni della diocesi i SS. Vito e Modesto. La popolazione della diocesi è di 250.000 fedeli, in 40 parrocchie. Ha Seminario completo d'ogni ordine di studi.

Tra i monumenti si segnalano: la *Cattedrale*, fondata nel 1075 dal conte Ruggero e trasformata nel 1694 (ha nell'interno una Madonna del '400 e numerose opere del Gagini); *S. Maria di Gesù*, con portale del '400 ed una Madonna gaginesca. — A. Castiglione, *Sulle cose antiche di M. Studi archeologici e storici*, Alcamo 1878. — Lanzoni, II, 642-644. — Cappelletti, XXI, 547-556. — Enc. It., XXII, 640-641. — *Attraverso l'Italia*, IV, 126-128. — G. Aiello, *Un grande vescovo siciliano* (di M. d. V., 1903–33), Palermo 1953.

MAZARINI (*Mazarino, Mazzarino*) **Giulio**, Card. (1602–1661), n. a Pescina (L'Aquila) da buona famiglia palermitana, m. a Parigi.

Il padre Pietro era al servizio di Filippo Colonna, gran connestabile del regno di Napoli. Il M. trascorse molti anni a Roma (sulla facciata della chiesa dei SS. Vincenzo e Anastasio, dal M. restaurata, si vede ancora il fascio littorio del suo stemma), dove studiò al Collegio Romano. In seguito accompagnò il figlio di Filippo Colonna, Girolamo, il futuro cardinale e arcivescovo di Bologna, all'università di Alcalà e a Madrid. Per vari motivi richiamato a Roma, entrò come ufficiale nell'esercito pontificio mandato a presidiare la Valtellina che Carlo Emanuele, appoggiato dal Richelieu, contendeva alla Spagna: la pace di Monzone (1626) pose fine a questa contesa.

Il M. dopo breve soggiorno a Roma impiegato per laurearsi in diritto, si stabilì a Milano come consigliere di fatto presso il commissario generale pontificio G. F. Sacchetti. La successione di Mantova e del Monferrato preoccupava Urbano VIII, sinceramente desideroso di pace per l'Italia. Perciò il Papa sostituì il Sacchetti col proprio nipote card. Antonio Barberini. Prima che questi giungesse in sede, il M. rimase da solo nell'ufficio per molti mesi, durante i quali cercò di scongiurare la guerra. Propose allo scopo un congresso per la pace in Italia, prima quando discesero le truppe imperiali contro Mantova, poi ancora quando da Lione il Richelieu stava per marciare verso l'Italia.

Ambizioni e puntigli impedirono ogni accordo tra i principi. Ma il M. proseguì la sua opera anche ad ostilità incominciate, tanto più che il cardinal nipote non sembrava essere più fortunato di lui nelle trattative. Dopo ripetuti incontri coi diversi capi ed essendo morto Carlo Emanuele, si giunse prima a una tregua (4 sett.–15 ott.) e poi all'accordo del 26 ottobre 1630, quando stava per iniziarsi l'assalto di Casale da parte dei Francesi. Il M. partecipò anche alla stesura della pace (Cherasco 1631) e dell'accordo segreto tra Francia e Piemonte (Torino 1632). Favorire la Francia, che ci guadagnò allora la terra di Pinerolo, voleva dire aiutare il piano di pace del Papa, ostacolato dalla prepotenza della Spagna e dell'Austria, e anche servire la politica di Richelieu. M., che s'era la prima volta incontrato col Richelieu il 19 gennaio 1630, lo ammirava, così come il Richelieu apprezzava l'acutezza e la paziente abilità del M. Le missioni presso la corte di Francia saranno sempre del M. A Parigi, poi, per poter adire il

canonicato di S. Giovanni in Laterano, di cui il re disponeva, il M. ricevette la tonsura (1632) che rimase per lui l'unica insegna ecclesiastica, poichè nemmeno da cardinale ricevette gli altri ordini sacri.

Tornato a Roma, seguì deluso il cardinal nipote, legato ad Avignone, diventandone vicelegato. Fatto nunzio straordinario a Parigi per gli affari della Lorena, strinse ancor più i suoi legami col Richelieu; ma divenne inviso alla Spagna, il che gli impedì di ricevere allora il cappello cardinalizio. Ormai la sua strada è segnata: il servizio della Francia. Il 7 giugno 1639 ottiene la cittadinanza francese e il 4 gennaio 1640 è a Parigi presso il Richelieu, in sostituzione di p. Giuseppe da Parigi, l'« eminenza grigia » (v.). Il 26 dicembre 1641 è eletto cardinale; il giorno dopo la morte del Richelieu (4 dicembre 1642), viene nominato dal re primo ministro.

La situazione in Francia è delicatissima: le armate francesi, al quarto e ultimo periodo della guerra dei Trent'anni (1635-1648), sono sulla strada della vittoria (Rocroi è del 1643), ma le difficoltà non sono cessate; occorrono danari ed è necessario controllare avvedutamente l'ambiziosissimo Condè. Il re e specialmente la regina Anna d'Austria proteggono il M., ma consigliava prudenza la sorte del Concini portato alla morte (1617) dalla gelosia dei nobili contro il ministro straniero. Le difficoltà vengono aggravate nel 1643 dalla morte del re: il figlio Luigi XIV ha cinque anni: reggente è la madre: consigliere unico è il M. S'aggiunge presto la guerra colla Spagna, che non accettò il trattato di Westfalia, e l'eco delle lotte parlamentari dell'Inghilterra.

La somma delle difficoltà, riflesse all'interno nella stanchezza provocata dalla guerra, nell'esaurimento nato dalla necessaria pressione fiscale, e nell'indisciplina generale, sfociò nella cosiddetta « Fronda »: la prima volta scoppiò in un momento critico (agosto 1648) e fu repressa dagli eserciti del Condè, la seconda volta nel 1651 e fu più pericolosa, perchè da moto popolare era diventata insurrezione di nobili capeggiati dal duca d'Orléans, fratello del re, dal Condè e dal Turenne, mentre gli eserciti stranieri stavano invadendo la Francia. La corte fugge e sul capo del M. viene posta una taglia di 50.000 scudi. Fu allora che il Condè commise l'errore di accettare gli aiuti spagnoli per dominare la situazione. La indignazione francese rafforzò il partito del re, guidato dal Turenne, e Luigi XIV potè tornare a Parigi (ottobre 1652). M. vi entrerà solo nel febbraio successivo, senza arie trionfali, ma padrone della situazione. Sono gli anni della sua potenza: al dominio incontrastato dell'interno, aggiunge la gloria delle vittorie sulla Spagna e l'estensione della zona di influenza francese dalla Germania (trattato di Münster, 1648) agli Stati Baltici (pace di Oliva, 1660). Alla sua morte (9 marzo 1661), la Francia aveva soppiantato la Spagna nella parte di grande potenza europea.

Fu sepolto nella cappella omonima (ora sede dell'Istituto) che fu profanata dalla Convenzione (decr. 6 agosto 1793).

Come ministro non merita che elogi: fedelissimo, intelligente, favorito anche da quel pizzico di fortuna che è necessario per superar gli imprevisti, visse trionfando per il suo re. La potenza non lo insuperbì: è nota la moderazione usata coi suoi nemici dopo il 1653. Non approfittò smodatamente della sua posizione: non c'è da scandalizzarsi della sua ricchezza e di quella dei suoi congiunti, nè della loro ottima sistemazione; che il fratello Michele, O. P. (al secolo Alessandro), fosse fatto arcivescovo di Aix e cardinale (1647), non suscita meraviglia (v. sotto). L'uso intelligente della sua influenza è dimostrato dalla sua opposizione al matrimonio di Luigi XIV colla propria nipote Maria Mancini: Luigi doveva sposare l'infante di Spagna, Maria Teresa, come fu stabilito nella pace dei Pirenei (1659).

Quale ministro della nazione cristiana primogenita della Chiesa e cardinale, il giudizio è diverso: politico puro, non badò, come già il Richelieu suo maestro, se non a vincere in qualunque modo, non curando che il trattato di Westfalia annullasse gli sforzi dei cattolici e spegnesse le speranze di riconvertire le regioni della Riforma. Nullameno occorre fare a sua parziale discolpa un malinconico richiamo: l'esser cardinale fu per M. un onore senza impegni, come l'esser duca o principe; e la politica di Francia, come del resto quella degli altri Stati cristiani dal Rinascimento in poi, ignorava, per « ragion di Stato », i doveri della fede e della morale cristiana.

Buel — *Lettres du card. M.*, a cura di A. Chéruel, Paris 1872, 2 voll.; a cura di A. Chéruel e di G. d'Avenel, voll. 9, Paris 1879-1905. — *Les carnets de M.*, a cura di V. Cousin, in *Journal des savants*, sett. 1854 ss, e a cura di A. Chéruel, in *Revue historique*, 1877. — Ciaconius, IV, 612-615. — E. Benedetti, *Raccolta di diverse memorie per servire la vita del card. G. M.*, s. a. (sec. XVII). — A. Bazin, *Histoire de France sous le card. M.*, voll. 4, Paris 1846. — A. Bazzoni, *Un nunzio straordinario alla corte di Francia nel sec. XVII*, Firenze 1882. — A Chéruel, *Histoire du ministère de M.*, Paris 1882. — F. Donaver, *Il card. M.*, Genova 1884. — L. Simeoni, *Francesco I d'Este e la politica italiana del M.*, Bologna 1922. — U. Silvagni, *Il card. M.*, Torino 1928. — M. Boulenger, *M. soutien de l'Etat*, Paris 1930. — V. Tornetta. *La politica del M. verso il papato (1644-46)*, in *Arch. stor. ital.* 99 (1941) 86-116, 100 (1942) 95-134: le vicende della spedizione contro i « presidi » spagnuoli di Toscana. — St. René Taillandier, *La jeunesse du grand roi Louis XIV et Anne d'Autriche*, Paris 1945. — Cte de St-Aulaire, *Mazarin*, Paris 1946. — A. Bailly. *M.*, trad. it., Milano 1948. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII-XIV, passim. — Enc. It., XXII, 644-646.

Studi particolari. G. Charvin, *L'abbaye et l'ordre de Cluny sous l'abbatiat de M. (1654-61)*, in *Rev. Mabillon* 34-35 (1944-45) 20-81. — A. Capograssi, *La laurea e le prime imprese del M.*, in *Samnium* 21 (1948) 80-91 (il decr. di laurea 12-IV-1628 del M., ritrovato negli archivi di Stato di Roma). — J. Alazard, *L'abbé Luigi Strozzi correspondant artistique de M., de Colbert, de Louvois et de la Teulière*, Paris 1924, con documenti. — R. Mousnier, *Qualques raisons de la Fronde. Les causes des journées révolutionnaires parisiennes de 1648*, Amiens 1949, estr. da « Société d'étude du XVII s. »: in particolare l'opposizione al M. della compagnia del S. Sacramento. — R. Metz, *Une initiative du duc de M. Le séminaire de Thann (1661-65)*, in *Arch. de l'Eglise d'Alsace* 3 (1947-48) 293-308.

Michele, O. P. (al secolo *Alessandro*), Card. (1607-1649), fratello del precedente, n. in Roma, insegnò la filosofia e la teologia, fu maestro del

S. Palazzo, arcivescovo di Aix (1645), cardinale (1647), nel 1648 inviato da Giulio quale viceré in Catalogna, ove restò poco tempo.

MAZDAK, fondatore di una setta socialistica in Persia (sec. V-VI d. C.) che predicava la comunanza dei beni e anche delle donne e, in dottrina religiosa, dipendeva dal MANICHEISMO (v.), contaminato da strane complicazioni mitologiche astrologiche. Un esperimento socialistico, consentito da un breve favore della corte, fu disastroso per la avidità e la sfrenatezza del popolo. Narra Firdusi che Chosroe il grande fece mettere a morte M. e i mazdakiti, il cui nome rimase esecrato.

MAZDEISMO. È la religione di Ahura Mazda (= signore sapiente) fondata da Zarathusthra in Persia. v. PARSISMO, dove saran trattati più completamente i suoi rapporti colla religione popolare precedente, con la religione dei re Achemenidi e con le correnti, sorte sullo stesso terreno, del mithraismo e del manicheismo.

L'incertezza della cronologia di Zarathusthra (di cui alcuni negano l'esistenza, facendone un personaggio mitico pseudonimo) non permette di chiarire se il M. sorse in opposizione diretta con la religione popolare precedente (come sembra più probabile), con la quale peraltro più tardi finì col ricontaminarsi, o solo come un tentativo di elevarla e trasformarla, senza separarsi da essa. Così non sappiamo decidere con certezza se la denominazione di Ahura-Mazda, che risale almeno al sec. VII a. C., sia una creazione di Zarathusthra, o se esistesse già per l'essere supremo del pantheon iranico. I MAGI (v.), che dal tempo di Erodoto sono i sacerdoti della religione persiana ufficiale, erano dapprima discepoli di Zarathushtra avversi alla religione popolare, o erano i sacerdoti di questa che assunsero poi la sostanza delle idee mazdeiche incorporandole nel patrimonio tradizionale? Non minore oscurità rimane sull'origine dei singoli libri che compongono la letteratura del M. (Avesta) e sul loro rapporto col patrimonio più antico zoroastrico: perciò, non potendo farci un'idea chiara dello stato del M. al periodo degli Arsacidi (250 a. C.-226 d. C.), non siamo in grado di risolvere le questioni storiche implicate nell'origine del M. Il dualismo che contraddistingue la concezione religiosa del M. era in origine più di natura morale e pratica che metafisica, come divenne più tardi nell'Avesta pienamente costituita; ma anche allora non mancarono tentativi per superarlo nel così detto zervanismo, il quale se anche fu di origine straniera, venendo dalle correnti dell'ellenismo, e non fu mai pienamente accettato, servì però a mantener viva la coscienza che un dualismo crudo non poteva essere accolto senza proteste da parte di pensatori e teologi riflessivi. — v. PARSISMO.

MAZEL (*de*) **Bertrando** (sec. XIV), originario della dioc. di Mende, canonico di Lodève, fu uno dei valenti agenti dell'amministrazione finanziaria della S. Sede sotto Urbano V e Gregorio XI: collettore in Germania (1366-67), poi nella penisola Iberica (1368-71), infine in Sicilia (1373-75). Quivi, dopo laboriosi negoziati, all'inizio del 1378 portava a soluzione la delicata questione politico-ecclesiastica di Sicilia. Federico III, riconosciuto re di Sicilia, accettava la signoria di Giovanna I di Napoli e del papa Gregorio XI; si impegnava di ristabilire la Chiesa in tutti i diritti e privilegi di cui godeva nell'isola prima dei Vespri del 1282, di fare devoto omaggio al papa entro un anno e di pagare un censo di 3000 once alla regina, che doveva trasmetterlo alla S. Sede. Per parte sua il papa, quando il trattato fosse giurato, avrebbe levato l'interdetto che gravava da molto tempo sull'isola, sospeso soltanto durante i negoziati. (Le bolle del dic. 1372 chiedevano ai siciliani un « sussidio caritativo » per la lotta contro i nemici della Chiesa in Italia, prima che fosse abolito l'interdetto; e difatti il sussidio fu deciso nel dic. 1372, prima che il trattato di pace fosse ratificato. Ma avvenne in pratica che il de M. esigeva il tributo come condizione per lo scioglimento dell'interdetto: « ratione amotionis interdicti »). — J. GENISSON, *Un agent de la Chambre apost. au XIV s. Les missions du M. (1364-78)*, in *Mélanges d'Archéol. et B. d'hist.* 59 (1947) 89-119. — *Documenti dell'Arch. Vaticano relativi alla collettoria di Sicilia* (1372-75), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 2 (1948) 225 ss. — G. COSENTINO, *Le nozze del re Federico III con la principessa Antonia del Balzo*, Palermo 1895. — F. DE STEFANO, *La soluzione della questione siciliana (1372)*, in *Arch. storico per la Sicilia orient.* 29 (1933) 49-76.

Riti del mazdeismo. (Antica scultura in legno).

MAZENOD (*de*) **Carlo Giuseppe Eugenio** n. 1-VIII-1782 m. 21-V-1861), n. ad Aix-en-Provence, m. a Marsiglia, vescovo di questa sede, fondatore ad Aix-en-Provence (il 25-I-1816) degli **Oblati di Maria Imm.** v. RELIGIOSI, VI 13.

Di antica e nobile famiglia, per causa della Rivoluzione, passa la giovinezza in esilio in Italia. Sacerdote dal 1811, si consacra all'apostolato tra il popolo più abbandonato, e, insieme con alcuni compagni, dà inizio alla sua società (1816) volta a questa missione (interna); 10 anni dopo (1826) la piccola società è approvata da Leone XII. Nel 1832 a Roma è consacrato vescovo titolare di Icosio (Algeri) e nel 1837 succede allo zio nella sede di Marsiglia, ove brilla come riformatore del clero, sostenitore dei diritti della S. Sede contro il gallicanismo e il liberalismo. Da vescovo continuò a dirigere la sua società, la quale, ancora vivente il fondatore,

si diffuse in Inghilterra (1843), nel Canadà (1841) e di là nelle regioni glaciali, in India (1847, Ceylon), nel Sud-Africa (Natal, 1852). Per tal modo la Congreg. veniva a pigliare un posto d'onore nel campo missionario.

Attualmente gli Oblati di M. I. dirigono le seguenti missioni: nel Canadà, Labrador: i vicariati ap. di *Grouard, Mackenzie, Keewatin, Baia di Hudson, James Bay, Whitehorse* e *Prince Rupert*; inoltre quello di *Pilcomayo* al Paraguay; nell'Africa: l'archidiocesi di *Durban* (già vicar. apost. Natal), la diocesi di *Maseru* (gia vic. ap. di Basutoland), e quelle di *Johannesburg* e di *Kimberley*, inoltre il vic. ap. di *Windhoek* nella Unione Sudafricana, i vic. ap. di *Ipamu* nel Congo Belga e la prefettura ap di *Garona* nel Camerum franc.; in India: (Ceylon), l'archidiocesi di *Colombo* e il vicariato di *Iaffna*; nell'Indocina (Laos), la prefettura di *Vientiane* e *Luang-Probang*. Nelle Missioni la Congreg. degli Oblati M. I. ha 739 sacerdoti, 276 fratelli.

Bibl. — Rambert, *Vie de mgr. Ch. J. E. M.*, Tours 1883, 2 voll. — L. Ortolan, *Cent ans d'apostolat dans les deux hémisphères. Les Oblats de Marie Imm.*, Paris 1914, 4 voll — Hermant, *Le serviteur de Dieu Ch. J. E. M.*, Bruxelles 1936. — Fr. Veuillot, *Les Oblats de Marie Imm.*, Paris 1946. — R. Boudens, *Mgr. Ch. J. E. M. èv. de Marseille et la politique*, Lyon 1951: tra l'altro vi si illustrano con nuove precisazioni le simpatie legittimistiche del M. che fu alle prese coi ministri di Luigi Filippo (ma sembra ingiusta l'accusa che egli abbia diretto a Marsiglia un movimento antigovernativo); la sua avversione alla dottrina del cattolicesimo liberale e ai metodi di polemica violenta di *L'Avenir*, che non gli impediva peraltro di ammirare il Lamennais (v.) e di raccomandarlo al card. Pacca nel 1831; la sua lotta intransigente per la libertà dell'insegnamento secondario e il senso acuto dei diritti della Chiesa, alieno dai compromessi diplomatici (la sua combattività si moderò col passare degli anni).

La sua causa fu introdotta a Roma il 15-1-1936: AAS 28 (1936) 270-74.

MAZENTA Giovanni Ambrogio (1565–1635), n. a Milano, m a Roma, barnabita dal 1590, generale dei Barnabiti dal 1612 al 1614, architetto e idraulico illustre. Salvò da dispersioni i codici di Leonardo da Vinci, che, trafugati a Pisa, furono da lui riportati a Milano e ceduti in parte al card. Federico Borromeo, che li donò alla biblioteca Ambrosiana. Fu cavaliere di Malta e membro del collegio dei giureconsulti. Venne eletto molte volte a varie cariche della Congregazione. Non meno che nella scienza legale e nella teologia, era eminente in architettura. Sono suoi edifici la metropolitana di S. Pietro, le chiese di S Paolo e di S. Salvatore in Bologna, di S. Giovanni delle Vigne a Lodi, di S. Carlo a Foligno e l'assestamento della cupola di S. Alessandro a Milano. Fu sopraintendente alle fortificazioni di Livorno, matematico dei granduchi Ferdinando I e Cosimo I, molto stimato dai papi Clemente VIII, Paolo V, Gregorio XV, incaricato di missioni di fiducia dal governatore di Milano e dagli stessi milanesi. Diresse nello spirito Guido Reni. Delicato col prossimo e fedelissimo nei doveri verso Dio, amava rendere soave il giogo della religione, non senza suscitare appunti da parte di chi non penetrava nel fondo della sua anima. Per istanza di S. Francesco di Sales e del duca Carlo Emanuele I fondò collegi con scuole pubbliche a Annecy e Thonon in Savoia.

Bibl. — G. Boffito, *Bibliot. Barnab.* II, Firenze 1933, p. 451-463. — O. Premoli, *Stor. Barnab nel 600*, Roma 1922, p. 54-67 e 176. — L. Levati, *Menol. Barnab.*, XII, Genova 1937. — Argelati, *Bibl. script. mediolan.*, t. II. — L. Gramatica, *Le Memorie su L. da Vinci di don A. M.*, Milano 1919. — Bosca, *De origine Bibl. Ambros.*, Milano 1672. — A. Foratti, *L'architetto G. A. Mazenta a Bologna*, Modena 1912. — L. M. Manzini, *P. G. A. M.*, in *Eco dei Barnabiti. Studi* 17 (1943) 32–52: raccolta di tutti i dati biografici.

MAZLUM Massimo. v. Massimo M.

MAZZA (*clava*), bastone d'argento, terminante in una clava o globo, ornato di fregi e dello stemma del signore che la concede. Era segno d'onore e di giurisdizione, già in uso presso i Romani, che la chiamavano (secondo una notizia di Macri, *Hierolexicon*, I, Bologna 1765, p. 340) *dicanitium*. Viene oggi portata sempre davanti al Pontefice, e, per privilegio, qualche volta davanti a vescovi e capitoli cattedrali. È di origine barbarica (v. *Clava* in Daremberg–Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*), e non ha nulla in comune con i *fasces* dei littori romani. Forse fu assunta dalle autorità eccl al tempo del feudalismo, prendendola dall'uso profano, come segno di giurisdizione temporale. Per la *M. d'armi* o *M. ferrata*, v. Enc It., XXII, 643. — G. Moroni, *Diz. di erudizione storico-eccl.* XLIV (Venezia 1847) s. v.

MAZZA Nicola, *servo di Dio* (1790-1865), n. e m. a Verona, fondatore di due istituti, per studenti poveri e per fanciulle povere, dai quali trasse poi gli elementi per un terzo istituto consacrato alle missioni africane. Suo piano era redimere l'Africa con l'Africa. D'intesa con Propaganda, mandò i suoi primi missionari (Vinco, 1846; poi Beltrame e Castagnaro, 1853) nella missione dell'Africa centrale da poco costituita. Il più illustre dei suoi discepoli missionari fu D. Comboni (v.) che, in seguito al fallito tentativo dei Francescani di assumersi la missione, e non potendo farlo il M., durò sulla breccia e fondò egli le *Missioni Africane di Verona*, che salvarono la missione. I due primi istituti di M. durano ancora oggi in Verona. — E. Crestani, *Vita del servo di Dio N. M.*, Verona 1933². — P. Albrigi, *Breve vita del servo di Dio D. N. M.*, Verona 1946.

MAZZARA del Vallo. v. Mazara d. V.

MAZZARELLO Maria Domenica, S. (1837-1881), prima superiora generale e confondatrice con S. Giov. Bosco dell'istituto delle *Figlie di Maria Ausiliatrice*.

Nacque a Mornese (dioc. di Acqui), il 9 maggio 1837, da famiglia contadinesca. Ebbe dal padre severa educazione. Don Pestarino le fu prima guida nelle vie del Signore. Passò l'adolescenza e la giovinezza nel duro lavoro dei campi; ma nel 1860 una grave febbre tifoidea la costrinse a lasciare quella fatica e a darsi all'ago. Fu aperto un misero laboratorio e la M., con una compagna, vi lavorò dal 1861 al 1872, tenendo aperto, nel medesimo tempo, un ospizio per dar ricetto a bimbe bisognose. Era una prima forma di quello che sarebbe stato l'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, dette anche *Salesiane* di Don Bosco. Allora si chiamavano *Figlie dell'Im-*

macolata, come voleva don Pestarino, che aveva istituito quella pia unione nel 1854. Povertà, preghiera, carità era il loro programma.

Nel 1862 don Pestarino aveva incontrato don Bosco e gli aveva parlato della pia unione. Il Santo gli aveva confidato che da vari vescovi era stato consigliato a fare per le giovanette ciò che faceva per i giovani. In seguito, Don Bosco aveva qualche volta visitata l'istituzione e nel 1864 si era incontrato con la stessa M. Ma fu solo il 5 agosto 1872 che Don Bosco potè assistere alla vestizione delle prime quindici figlie dell'Immacolata, che avrebbero dovuto ora chiamarsi *Figlie di Maria Ausiliatrice* in segno di riconoscenza verso l'Ausiliatrice dei cristiani, apparsa al Santo in un mirabile sogno (il Santo, vedendosi circondato da una moltitudine di giovanette invocanti il suo aiuto e credendosi impossibilitato ad accogliere quelle suppliche, si era sentito dire dalla Vergine in persona: « Prendile, sono le mie figlie »).

La scelta della superiora del nascente istituto cadde unanimemente sulla M., la quale si propose di obbedire fedelissimamente a Don Bosco, tanto che soleva dire: « Viviamo alla presenza di Dio e di Don Bosco »; e fu una copia vivente del Santo per le sue figlie.

Questa eroina del bene, vinta dal lungo sacrificio e dall'ardore interiore, a soli 44 anni, il 14 maggio 1881, morì nella nuova casa madre di Nizza Monferrato. L'istituto contava allora 139 suore, 50 novizie e 26 case, distribuite in Piemonte, Liguria, Sicilia, Francia e nelle missioni d'America (dove le prime missionarie si erano recate del 1877).

La *Statistica* della S. Congr. dei Relig., Roma 1942², dava: 7979 suore, 729 novizie e 777 case distribuite in 23 province e 11 quasi province sparse in ogni parte del mondo.

L'istituto, che si propone la santificazione dei suoi membri e la salvezza della gioventù per mezzo dell'educazione cristiana e il metodo preventivo, realizza l'apostolato dell'educazione, dell'assistenza sociale, delle missioni straniere; in verità non vi è forma di apostolato di cui queste suore non abbiano presa l'iniziativa: fervida vitalità accesa dalla esuberanza spirituale della M. Donna di gran fede e di virtù maschia, dotata d'un gran talento nel governare, accompagnato da vera umiltà e profonda tenerezza, potè essere denominata una « seconda S. Teresa di Gesù ».

Beatificata nel 1938 e canonizzata nel 1951, essa è glorificata accanto a Don Bosco nel santuario di Maria Ausiliatrice a Torino, dove si venerano le sue spoglie. — v. Salesiani. — AAS 17 (1925) 323-326, 28 (1936) 410-413, 30 (1938) 233-235 e 272-274, 31 (1939) 16-20, 33 (1941) 430 s, 43 (1951) 293-95, 489 s, 529-33. — Biografie di G. Mainetti (*La prima discepola di S. G. Bosco*, Torino 1938), G. Favini (Torino 1938, 1951²), E. Ceria (Torino 1938), G. B. Calvi (Torino 1938), F. Maccono (Alba 1940, un compendio d'una biografia più estesa, Torino 1924, del medesimo autore), H. Faure (Lyon 1951), A. Auffray (Lyon 1951).

MAZZARINO. v. Mazarini.

MAZZECONICI (da *magistri canonici*, corrotto fin dal sec. XI in *maciconii*): titolo di quattro maestri di lettere e di canto, addetti alla metropolitana di Milano. L'origine si fa risalire al sec. VI. Tenevano presso la cattedrale la scuola per i giovani aspiranti al sacerdozio, e dirigevano i loro allievi nelle funzioni sacre (servizio e canto). Della scuola resta ancor oggi il piccolo *Seminario del duomo* con pochi seminaristi. Dei M. resta il titolo e l'insegna speciale: cappa nera divisa, foderata di verde, e la ferula.

MAZZELLA Camillo, S.J., Card. (1833-1900), n. a Vitulano (Benevento), m. a Roma, sacerdote nel 1855, gesuita nel 1857. Cacciati i Gesuiti dal regno di Napoli (1860), studiò teologia a Lione. Insegnò poi dogmatica a Lione, Georgetown e Woodstock (Stati Uniti). Nel 1878 Leone XIII lo chiamò all'univers. Gregoriana di Roma. Il 7 giugno 1886 lo fece cardinale diacono di S. Adriano, poi nel 1896 cardinale prete di S. Maria in Trapontina e finalmente (1897) vescovo suburbicario di Palestrina. Il M. fu membro attivo di molte Congregazioni romane, prefetto della Congr. dei Riti e degli Studi. Alla sua influenza si attribuisce una certa durezza degli ultimi anni di Leone XIII (v.) che lo stimava molto. Cf. M. de la Bedoyère, *The life of baron von Hügel*, London 1951, p. 96, 106, 122, 131). Oltre i chiari e solidi trattati teologici scolastici (*De virtutibus infusis*, *De Deo creante*, *De gratia Christi*, *De religione et Ecclesia;* compendiati e completati da Orazio Mazzella, Roma 1899-1901, 8 voll.) e alcune dissertazioni filosofiche, ricordiamo di lui l'anonimo: *Rosminianarum propositionum quas S.R.U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit, proscripsit, damnavit, trutina theologica* (Roma 1887). Con gli scritti e con l'azione diede buon contributo al rifiorire del Tomismo (v.) promosso da Leone XIII (v.). Cf. Mercier. — Necr. in *Civ. catt.* 1900-X, p. 91-95. — E. Hocedez, *Histoire de la théol. au XIX s.*, III (Brux. 1947) v. indice dei nomi. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1909.

MAZZELLA Orazio (1860-1939), n. a Vitulano (Benevento), m. a Benevento, sacerdote nel 1883, professore di filosofia, scienze fisiche, teologia nel Seminario di Benevento, vescovo titolare di Cuma (1896), ausiliare di Bari (1898), arciv. di Rossano Calabro (1898), poi di Taranto (1917) e titolare di Laodicea di Siria (1934), cui, oltre alcuni opuscoli su argomenti d'attualità, si debbono *Praelectiones scholastico-dogmaticae* (4 voll., Torino 1921 e ancora in seguito), che ebbero buon successo, in definitiva meritato per chiarezza espositiva e ordine didattico, se non per profondità di ricerca positiva e energia di pensiero speculativo. — Necrol. in *Acta Acad. rom. S. Thomae* 6 (1940) 259 ss. — *S. E. mons. O. M.* (anonimo), Taranto 1935.

MAZZIERI *del* **Papa** (*mazzerii papae, servientes armorum*), famigliari pontifici, formanti un collegio, che nelle cerimonie papali, o cardinalizie in sede vacante, fanno servizio di ordine, così detti perchè portano sempre la Mazza (v.), tenuta con la destra e poggiata sulla spalla nelle usuali cerimonie, tenuta rovesciata nelle cerimonie funebri del pontefice e nel triduo della settimana santa. Anticamente, sotto un abito paonazzo talare, portavano la *cotta* a maglia di acciaio, come difesa personale. — G. Moroni, *Diz. d'erudizione storico-eccl.*, XLIV (Venezia 1847) s. v.

MAZZINI Giuseppe (1805-1872), n. in Chiavari, studiò diritto all'università di Genova, ed esercitò per alcun tempo l'avvocatura. Esordì come scrittore nell'*Indicatore Genovese*, nell'*Indicatore Livornese* e nell'*Antologia* di Firenze. Entrato nella

Carboneria, veniva esiliato nel 1830. A Marsiglia fondò la società segreta della *Giovine Italia*, che raccolse in breve molti proseliti; aveva un giornale dallo stesso titolo e col motto « Dio e Popolo ». Nel febbraio 1834 organizzò una infelice spedizione in Savoia. Esiliato da Genova, dalla Toscana, dalla Svizzera per continui tentativi di rivoluzione, riparò a Londra (1836), ove attese a studi letterari e filosofici. Ritornato in Italia, cospirò nuovamente nella Romagna e in Sicilia. Fondò il giornale *L'apostolato popolare*, e quindi *L'educatore*. Nel 1843 strinse lega coi fratelli Emilio ed Attilio Bandiera, i quali, prima che ricevessero da lui soccorso d'uomini e di danaro, furono presi e fucilati (25 luglio) Nel 1848 fu eletto a Parigi presidente dell'*Associazione nazionale italiana*. A Milano diresse il giornale *L'Italia del popolo*. Il 30 marzo 1849 fu triumviro col Saffi e l'Armellini nella repubblica Romana. Costrinse a ritirata il generale Oudinot, ma poi, sopraffatto dalle armi francesi, dovette cedere e riparare a Lugano. Espulso anche da questa città, fuggì a Londra Nel 1850 messosi con Kossuth e Ledru-Rollin alla testa di un comitato rivoluzionario internazionale, detto il *Comitato centrale della democrazia europea*, contrasse il famoso « prestito mazziniano ». Fece tentativi infelici in diversi luoghi d'Italia. Spinse i patrioti italiani alla presa di Roma; ma il tentativo finì con Monterotondo e Mentana. Nel 1870, arrestato a Palermo, venne rimesso in libertà dopo l'occupazione di Roma. Instancabile agitatore politico per l'ideale dell'Italia unita in repubblica, finì per accettare la monarchia. Sono vicende molto note a chi conosce il Risorgimento (v.), di cui M. fu un protagonista e divenne in seguito quasi il simbolo più puro, già consacrato da elementi leggendari.

Morì in Pisa e la sua salma imbalsamata fu sepolta nel cimitero di Staglieno a Genova. Con legge 2 luglio 1890 gli venne decretato un monumento nazionale in Roma.

I suoi *Scritti editi ed inediti*, raccolti da M. stesso, poi da Aur. Saffi e da altri amici, comprendono 18 voll., Milano-Roma 1861–71, ed ebbero una suntuosa edizione nazionale, a cura di M. Menghini, Imola 1906–42, in 93 voll. e 5 voll. di appendici. I suoi scritti suscitarono entusiasmi non già per profondità, originalità e sistematicità di pensiero — M. è tutto meno che un filosofo amante dei concetti precisi, delle dimostrazioni, delle connessioni logiche —, bensì per il calore profetico, messianico col quale predica l'ideale patriottico e umanitario: M. non è un letterato ma un apostolo che con dedizione totale eroica si consacrò alla sua causa.

Pensiero. *a)* Egli ha il merito di aver combattuto l'Ateismo (v.), l'Irreligiosità (v.), i Liberi pensatori (v.), il Laicismo (v.), il Materialismo (v.).

M. era nato da famiglia dove il sentimento religioso era vivissimo. Il p. Bresciani, che a Genova nel 1828 ebbe campo di conoscerlo, così scrisse di M. nell'*Ebreo di Verona*: « Nato da genitori cristiani, fu battezzato in Genova sua patria; si accostava umilmente alla sacra confessione e si nutriva del divin corpo di Cristo... Giuseppe aveva tre sorelle; una di esse, tocca dal celeste lume di Cristo, detto vale al mondo, volò come colomba al dolce nido nel santo monastero delle suore Turchine... ». È un sentimento religioso informò sempre lo spirito di M.: non v'ha pagina dei suoi numerosi scritti in cui non parli di Dio e non ne inculchi il rispetto. « Il primo ateo fu senza dubbio un uomo che aveva celato un delitto... ». E quando nel 1866 sorsero le prime associazioni di « liberi pensatori », egli le condannò fieramente: « A me l'ateismo riesce inintelligibile e parmi un avvelenamento parziale dell'intelletto ». « Senza Dio non intendo Progresso, Dovere, Martirio. Senza Dio non avrei avuto ombra di fede nell'opera mia e forse l'avrei interrotta col suicidio ». In particolare egli critica l'immanentismo panteistico (« l'ideale è fuori di noi, è supremo su tutti noi »), l'idealismo (l'ideale « non è creazione, ma scoperta dell'intelletto »), il materialismo (ammette la spiritualità e l'immortalità dell'anima individuale).

Parimenti insiste sulla eteronomia religiosa della norma d'agire: la coscienza che « Dio lo vuole » cioè l'ossequio alla volontà di Dio e il criterio dell'azione morale. Egli ha il merito di aver dato contenuto religioso a tutto il sistema dei rapporti sociali e politici, contro il Naturalismo (v.) dell'Illuminismo (v.) e dell'Enciclopedia (v.) e contro il Laicismo (v.) della Rivoluzione francese (v.), alla cui formula laica insufficiente e sorpassata (« libertà, uguaglianza, fraternità ») sostituisce la formula « Dio e popolo » (« Dio e umanità »).

Ma va detto subito che il sistema religioso-morale di M. non è il cattolicismo, che è da lui malcompreso ed esplicitamente ferocemente sconfessato. Poiché il cristianesimo pone « per fine la salvezza dell'individuo, per mezzo la credenza in un essere intermedio tra Dio e l'individuo, per condizione la grazia, per dogma la caduta e la Redenzione per opera altrui, non può fondare società che, avendo pure lo stesso fine, abbia per mezzo la credenza nella vita collettiva dell'*umanità, sola intermediaria* tra Dio e l'individuo, per condizione *le opere proprie compite sulla terra*, per dogma il *progresso* ». M. oppone il suo sistema al cristianesimo trovando che la fede in Gesù Cristo, la grazia, il peccato originale e la Redenzione sono rispettivamente opposti alle fede nell'umanità, alle opere dell'uomo sulla terra, al progresso. In verità, quell'opposizione, sensibile dal punto di vista protestante, dal punto di vista cattolico non si vede (la stessa « umanità » di M. non è opposta a Cristo, se si intende come « corpo mistico di Cristo », come Chiesa nel suo senso integrale) Ma è certo che M. la vedeva e perciò combattè il cristianesimo come bugia, frode, antisocialità. Nel famoso libro dei *Doveri*, dedicato agli operai italiani (esaltato dalla commissione editrice degli scritti di M. come il libro morale più perfetto che sia mai apparso nel mondo, « da Confucio alla Bibbia, dalla Bibbia al positivismo di Spencer, all'etica civile di Adler, all'utilitarismo di Emerson », e un tempo preconizzato come un surrogato del catechismo nelle scuole) il pensiero di M. è riassunto nel trinomio: « Dio, Popolo, e Terza Roma ». Tolti di mezzo Gesù Cristo e la sua Chiesa, quale promulgatrice e interprete della legge di Dio, egli pone in loro vece il popolo, ossia l'umanità, quale manifestatrice della mente di Dio, e fa di Roma il centro della nuova « religione dell'avvenire ». « L'umanità è il Verbo vivente di Dio; lo spirito divino la feconda e si manifesta sempre più puro e attivo. Di epoca in epoca, di lavoro in lavoro, di credenza in credenza, l'umanità acquista una nozione sempre più chiara della propria missione, di Dio, della sua legge. Dio s'incarna successivamente nell'umanità ». « Noi cre-

diamo nell'umanità sola interprete della legge di Dio sulla terra. Gli uomini che fondarono sulla parola di Gesù Cristo una religione superiore a tutte le credenze del vecchio oriente e del paganesimo, intravidero, ma non conquistarono, la santa idea contenuta in questa parola: *progresso!* ... Sentendo il bisogno di un intermediario fra l'uomo e Dio, non possedendo l'idea dell'umanità collettiva, ricorsero ad un'incarnazione divina [Gesù Cristo], e dichiararono che la fede in essa era sorgente unica di salute, di forza e di grazia all'uomo. Non sospettando la rivelazione *continua* che scende da Dio all'uomo attraverso l'umanità, credettero in una rivelazione *immediata, unica*, accordata per *favore speciale* di Dio... Ne dedussero che nulla poteva aggiungervisi, e che i depositari di quella rivelazione [la Chiesa] erano infallibili... Il cristianesimo, che gli uomini dichiararono nel passato religione immutabile, non è se non un gradino della scala delle continue manifestazioni religiose dell'umanità ». Alla *Bibbia mosaica* deve succedere la *Bibbia dell'avvenire:* alla fede del passato la fede dell'avvenire, la cui parola non sarà la *carità*, ma l'*associazione*, alla morale cristiana succederà una morale più progressiva. Con la religione e la morale cristiana sono ripudiati da M. anche il papato (« forma logora serbata ancora per qualche tempo agli amatori d'antichità »), il sacerdozio cattolico, la Chiesa (« una chimera ed una impostura »); sono lodati gli eretici G. Hus e i riformatori del secolo XVI. « Due volte Roma fu la metropoli, il tempio del mondo europeo: la prima, quando le nostre aquile percorsero... le terre..., la seconda, quando, domati dalla potenza della natura, delle grandi memorie e dell'ispirazione religiosa i conquistatori settentrionali, il genio d'Italia si incarnò nel papato e adempì, in Roma, la solenne missione »; la missione del papato è « cessata da quattro secoli, ed alberga oggi per la nostra Italia una *terza missione*, di tanto più grande e potente dei cesari e dei papi »; « sull'edilizio che il popolo d'Italia innalzerà più sublime del Campidoglio e del Vaticano, voi pianterete la bandiera della libertà e dell'associazione, sì che rifulga agli occhi di tutte le nazioni ».

Da questo lato M. si ricongiungeva al vecchio filosofismo e Deismo (v.) illuministico, che pure osteggiava, e riesumava l'aspetto più criticato del Positivismo (v.) di Comte. Peraltro non riusciva a conservare a queste idee neanche la parvenza di sistema filosofico che avevano presso il razionalismo passato e si esauriva in battute puramente declamatorie per quanto accese da enfasi lirica mistica sincera.

b) Ha il merito di aver combattuto l'anarchia riconfermando il principio della « santa autorità », anche se poi, collocata l'origine di questa autorità in Dio e il suo esercizio nel popolo, non seppe precisare come deriva da Dio, come risieda e funzioni nel popolo (senza queste precisazioni il principio di autorità può coesistere col più sfrenato anarchismo e consentire la ribellione alle più legittime autorità civili e religiose: la vita di M. è piena di queste contraddizioni). Ed ha il merito di aver auspicato l'unione federativa degli Stati europei. M. sognava la *Giovine Europa*, che comprendeva la « Giovine Germania », la « Giov. Polonia », la « Giov. Italia »: la costituzione della Giov. Italia e della Giov. Svizzera (1834) doveva essere il primo passo verso la Giov. Europa. L'Italia doveva avere in essa una preminente funzione spirituale: quella di « trasformare le condizioni sociali e politiche di Europa e del mondo ». Ma questo sogno è contaminato dalle sue idee sulla teocrazia popolare.

Contro gli anarchici M. riafferma il principio della autorità di cui riconosce l'origine in Dio; ma contro l'attuale sistema di governo temporale e religioso del mondo insegna che la forma ideale del governo è la teocrazia popolare: Dio ha modo di scegliere gli eletti infallibili che dovranno guidare i popoli. « La sovranità non è in noi, è in Dio »; « noi fonderemo un governo unico in Europa che distruggerà l'assurdo divorzio tra il temporale e lo spirituale ».

c) Ha il merito di aver promosso le riforme democratiche, di aver riaffermato la personalità del Lavoro (v.), il diritto di associazione libera dei lavoratori, il carattere sacro e inviolabile della Proprietà (v.). Per questo punto M. avversò acremente il Socialismo (v.) di Marx (v.). Si oppose alla associazione Internazionale (v.) dei lavoratori esasperando il suo dissidio con Garibaldi, che alla prima Internazionale aveva entusiasticamente aderito. Condannò i comunisti perchè fautori di ateismo e di materialismo, avversi alla famiglia e alla patria, negatori del diritto di proprietà. « La negazione di ogni proprietà individuale guida all'anarchia e alla impotenza.... L'abolizione della proprietà individuale e la sostituzione della proprietà collettiva sopprimerebbero ogni stimolo a dare il più alto valore possibile alla produzione, sopprimerebbero la libertà del lavoro, attribuendo alla autorità di pochi rappresentanti dello Stato e del comune, accessibili all'egoismo, alla seduzione, a tendenza arbitraria, l'amministrazione di ogni proprietà, riconducendo tutti i cittadini al sistema del salario ». Tra Marx e M. vi fu rotta completa, sino al reciproco disprezzo, alla vicendevole ingiuria, volgare nell'uno, atroce nell'altro.

d) M. ha il merito di aver tenuta viva l'idea e la passione per l'indipendenza e l'unità d'Italia. Ma non sono pochi nè sciocchi coloro che giudicano inadatti e utopistici i mezzi da lui proposti per realizzare quell'idea: il Risorgimento è anche opera sua, ma si compì lungo strade contrarie a quelle segnate da lui. Gli fu rimproverata la sua feroce avversione alla monarchia, teoricamente e storicamente ingiustificata; la ingenua fiducia nel movimento settario clandestino (quand'anche carbonari e massoni da lui guidati o ispirati o sostenuti non fossero stati i banditori dello spirito giacobino d'oltre Alpe, si può dubitare dell'efficacia risolutiva del loro intervento; la sterilità delle congiure è una lezione non dimenticabile di Machiavelli; e una storia sincera delle sètte in Italia mostrerebbe che le mene, i bui maneggi, le cospirazioni furono più di danno che di vantaggio all'impresa del risorgimento), il fanatismo utopistico più adatto a rallentare che a promuovere il movimento verso l'indipendenza. Perciò al M. non mancarono solenni smentite dagli stessi suoi ammiratori francesi ed italiani, tanto che egli da Londra lagnavasene fortemente I dissidenti della sua politica dichiaravano M. « un ambizioso di cui devono diffidare i patrioti, perchè si rende colpevole di menzogne e usurpazioni, affettando di essere il capo della democrazia italiana ». Il Bertolini lo disse « l'incorreggibile *profeta* che fantasticava continuamente il suo Dio e

Popolo (un'asserzione verbale e niente più, o meglio un'ubbriacatura per sè e per i gonzi che credevano in lui) l'idealista *fanatico* che non teneva conto dei mezzi nell'esecuzione delle sue imprese, e quindi sacrificava gli illusi che schieravansi sotto il vessillo della sua repubblica teocratica ». Il Luzio, ammiratore di M., lo dice « una mente sovrana che s'andò deformando nelle congiure, perdendo la sua elasticità per irrigidirsi in un dottrinalismo intollerante e refrattario alla logica dei fatti ». A tutti è noto come Cavour e Massimo d'Azeglio lo ricercassero per farlo impiccare sulla spianata dell'Acquasola di Genova.

Bibl. — *Bibliogr. mazziniana*, a cura di A. Lodolini, Milano 1932. Per gli anni posteriori, v. i bollettini di *Rassegna stor. del Risorg.* — T. Gradi, *M. fuori d'Italia. Appunti di bibl.*, Torino 1951.

Per le edizioni, v. nel testo. Cf. alcune *Osservazioni sull'ediz. naz. degli scritti di M.*, in *Rassegna* cit. 40 (1953) 53-65 (false attribuzioni, ripetizioni e doppioni, inesattezze del testo e delle date, omissioni). — Utile è la scelta di L. Salvatorelli, *Opere*, Milano-Roma 1938 s (« Classici Rizzoli »).

Studi generali. — M. Menghini in *Enc. It.*, XXII, 647-52, con bibl. — M. Rosi in *Diz. del Risorgimento naz.* III, 543-55. — Biografie di F. Donaver (Firenze 1903), A. Luzio (Milano 1905), M. J. White (Milano 1908), G. Salvemini (Catania 1915), A. Errera (Milano 1932), A. Gustarelli (Milano 1941), M. Saponaro (Milano 1945, 2 voll.), A. Codignola (Torino 1946), E. Morelli (Roma 1951).

Studi particolari sul pensiero di M. F. Donaver, in *Rassegna naz.*, 1 ottobre 1890. — Faldella, *L'opera spirituale di G. M.*, in *Pensiero ital.* marzo 1895. — H. Gruber, *G. M. massoneria e rivoluzione*, vers. it., Roma 1901. — *La morale del M.*, in *Civ. Catt.* 2 maggio 1903. — T. Gallarati Scotti, *G. M. e il suo idealismo politico e religioso*, Milano 1904. — G. Salvemini, *Il pensiero religioso politico e sociale di G. M.*, Messina 1905. — A. Luzio, *G. M. carbonaro*, Torino 1920. — F. Landogna, *G. M. e il pensiero giansenista*, Bologna 1921. — A. Levi, *La filosofia politica di G. M.*, Bologna 1922. — A. Luzio, *C. Alberto e M.*, Torino 1923. — G. Gentile, *I profeti del Risorgimento*, Firenze 1923. — A. Luzio, *Profili biografici e bozzetti storici*, Milano 1927, 2 voll. — G. Gentile, *M. e la nuova Italia*, Roma 1934. — I. Bonomi, *M. triumviro della Repubblica romana*, Torino 1940². — V. Giusti, *M. e gli Slavi*, Milano 1940. — G. Ardan, *M. apostolo di italianità*, Milano 1941. — F. Quintavalle, *Religione, vita terrena, oltretomba nel pensiero di G. M.*, Milano 1942. — D. Demarco, *Una rivoluzione sociale. La Repubblica romana del 1849*, Napoli 1944. — A. Oddone, *La religione di G. M.*, in *Civ. Catt.* 1944-I, p. 348-58 — A. Monti, *Un nuovo volto di M.*, Milano 1945. — M. Jaszay, *M. et les peuples danubiens*, in *Rev. d'hist. comparée* 5 (1947) fasc. 2, p. 147-66; fasc. 3, p. 59-85. — F. Luzzatto, *G. M. e G. Sand*, Milano 1947. — E. Morelli, *G. M. Saggi e ricerche*, Roma 1950. — F. De Sanctis *M. e la scuola democratica*, Torino 1951. — A. M. Ghisalberti, *M. e la Repubblica dei Romani*, in *Il Risorgim.* 4 (1952) 6-27. — M. Mazzitelli, *Il socialismo di M.*, Firenze 1953.

MAZZOCCHI Alessio Simmaco (1684-1771), archeologo, biblista, erudito, n. a Santa Maria Capuavetere, m. a Napoli, sacerdote, canonico teologo a Capua (1712), poi a Napoli. Insegnò all'università di Napoli teologia e S. Scrittura e fu direttore di quel Seminario. Si dice che nei primi anni mostrasse tardo ingegno, ma coll'applicazione tenace acquistò tanta erudizione di essere chiamato « biblioteca ambulante »; possedeva memoria prodigiosa (che gli venne meno negli ultimi anni), per cui conosceva a mente tutto Aristotele greco. Del resto era ammirato anche per integrità di vita, per profonda pietà e sobrietà. Fu scrittore fecondissimo di cose erudite, specialmente riguardanti la Campania. Compose ottime epigrafi, curò una nuova edizione del lessico latino del Vossio e propagò gli studi archeologici. Ci restano di lui parecchi lavori, che anche oggi sono di notevole valore (v. *Opuscula*, Napoli 1771-1824, 3 voll.). Prima di R. Lowth scoprì la legge del parallelismo ebraico (da lui chiamata epesegesi). Ricorderemo il suo *Commentario* sulle due tavole eracleensi del museo di Ercolano (Napoli 1754-55, 2 voll.), sul vecchio calendario marmoreo della Chiesa di Napoli (Napoli 1744-55, 3 voll.) e soprattutto *Spicilegium biblicum* (Napoli 1763-78, 3 voll.). Era prevedibile che in tanta produzione non tutto fosse felicemente detto; ed è da dolersi che nelle controversie egli non sopportasse di essere contraddetto e non sapesse spogliarsi di una certa acredine. — F. Serao, *Commentarius de rebus A. S. Mazochii*, Napoli 1771 (premesso al I vol. degli *Opuscula*, con elenco delle opere). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 193-96. — E. Heurtebize in *Dict. de la Bible*. IV, col. 900. — V. Bonamartini, *L'epesegesi nella S. Scrittura*, in *Biblica* 6 (1925) 424-44. — Id., *La pronuncia del tetragramma* [Jahweh] *secondo A. S. M. e G. Ugdulena*, in *Acta Pontif. Acad. S. Thomae* 9 (1944) 193-224 — M. Peinador, *Estudios sobre el paralelismo de la poesia hebrea*, in *Ilustración del clero* 34 (1941) 5-15.

Domenico (1592-1665), n. a Civita Castellana, m. a Roma, sacerdote, musicista, cui si debbono buone composizioni, anche religiose, innovazioni nel genere del Madrigale (v.), nuovi segni musicali.

Virgilio (1597-1646), n. a Civita Castellana, m. a Roma, fratello del precedente e suo discepolo nell'arte musicale, ecclesiastico (aveva gli ordini minori), fu maestro della chiesa del Gesù a Roma, della cappella Lateranense, del Seminario Romano, della Cappella Giulia in S. Pietro, teorico e compositore di musica, che lasciò buona produzione, anche sacra. — A. Cardinali, *Cenni biografici di Dom. e Virg. M.*, Subiaco 1926.

Lorenzo, servita (1490-1560), n. e m. a Castelfranco Veneto. S'addottorò alla Sorbona e divenne penitenziere apostolico. Si illustrò nelle controversie coi luterani. Il 2-VI-1554 era eletto priore generale dell'Ordine e inviava ai predicatori dell'Ordine l'enciclica *Ecclesiastes nostrorum temporum* (Roma 1555). Fu al conc. di Trento (v.) come teologo, ove partecipò particolarmente alla redazione del decreto sulla giustificazione. Nelle prigioni del S. Ufficio, ove per alcun tempo fu rinchiuso in seguito ad accuse che poi si rivelarono calunnie, si occupò a parafrasare in versi latini salmi, cantici biblici, il simbolo atanasiano, a comporre canzoni mariane, un *Carmen consolatorium*, un *Dialogus inter carnem et spiritum*. Lasciò anche *Conciones quadragesimales*, *Sermones de Sanctis*, *Quaestiones theologicae et morales*. — Cf. *Catalogus patrum ac fratrum Ord. Serv. B. M. V.*, Roma 1895, p. XVI ss.

MAZZOLA Filippo, pittore (1460-1505), n. e m. a Parma, scolaro di Filippo Tacconi, seguì anche Giovanni Bellini e, specialmente nei suoi

robusti ritratti, Antonello da Messina e Andrea Solario. — Enc. It., XXII, 655 s.

MAZZOLA Francesco, detto il *Parmigianino*, pittore (1503–1540), n. a Parma, donde il suo soprannome, m. a Casalmaggiore. Si formò sulle opere del Correggio e nell'ambiente romano raffaellesco. Nella sua pittura il vivo palpito chiaroscurale e l'affettuosa sentimentalità delle figure correggesche sono interpretati con raffinata grazia disegnativa secondo un ideale di gracile eleganza e di spirituale artificiata bellezza. — Enc. It., XXII, 392 s, con bibl., cui aggiungi: A. O. Quintavalle, *Il P.*, Milano 1948. — G. Copertini, *Nuovo contributo di studi e ricerche sul P.*, Parma 1949. — S. J. Freedberg, *Parmigiano. His works in painting*, London 1950.

MAZZOLA-BEDOLI Girolamo (c. 1500–1569), n. e m. a Moile (oggi S. Lazzaro, Parma), pittore, parente del Parmigianino (v. sopra), avendone sposata la cugina Caterina Elena M. (per cui dopo il 1540 aggiunse al suo cognome quello di M.). Nella composizione, nel colore, nel tipo delle teste, nella grazia delle figure femminili predomina in lui chiaramente l'influsso del Parmigianino; ma, non possedendo di lui la forza e la fantasia inventiva, ne esaspera il manierismo e l'affettazione. — Enc. It., XXII, 656.

MAZZOLARI Giuseppe Maria, S.J. (1712-1786), letterato, n. a Pesaro, m. a Roma. Insegnò a Firenze, Roma e Fermo. Dei suoi molti scritti di letteratura e di critica sono notevoli i tre volumi di saggi su argomenti vari di erudizione, di filologia e di critica, che fanno del M., oltre che uno studioso di profonda dottrina e di buon gusto, un latinista tra i più eccellenti del suo tempo. Ribadisce questo pregio il poemetto sull'elettricità *Electricorum libri sex*, lodato assai. Tra i saggi suddetti quello *Pro domo lauretana* venne dal M. donato al celebre santuario mariano, inciso su lamine d'argento. Per la sua devozione a Maria, volle chiamarsi *Mariano Partenio*. — Sommervogel, V, 842–51. — Caballero, *Suppl.*, I, 184–89. — Hurter, *Nomenclator*. V³, col. 397.

MAZZOLINI Silvestro. v. Prieriate.

MAZZONI Giacomo (1548–1603), filosofo, uno dei fondatori dell'Accademia della Crusca, n. a Cesena, m. a Ferrara. Insegnò filosofia a Macerata, a Cesena, a Pisa, a Roma. Abbiamo di lui: *Difesa della «Comedia» di Dante*, in cui, oltre ad una esposizione delle bellezze filosofiche del divino poema, vi sono molte osservazioni sulla natura del bello e del sublime, sull'origine e lo scopo delle arti e delle lettere, sulla vera destinazione dei poeti e degli artisti; *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres*, enciclopedia di scienze e di arti, in relazione ai tre stati che l'autore assegna all'attività umana; la vita *religiosa* abbraccia e corona le fasi precedenti; la legge comune di queste tre forme è il progresso continuo, una perfettibilità indefinita; *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam proeludia sive de comparatione Platonis et Aristotelis* (Venezia 1597) ove con rara fedeltà enumera le differenze e i contrasti profondi del platonismo e del peripateismo. Nel 1577 a Bologna rese note 5197 questioni dei più vari rami del sapere e per 4 giorni continui disputò su di esse rispondendo a qualunque questione gli venisse proposta: «cimento che pruova più la temerità che il sapere del M.... E il libro stesso da lui allor pubblicato ci mostra bensì un'immensa lettura, ma insieme poco discernimento e un troppo disperato disegno di conciliare insieme le contrarie opinioni degli antichi filosofi» (G. Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VII-2, Ven. 1796, p. 401).

MAZZOTTA Nicolò, S. J. (1669–1737), n. a Lecce, m. a Napoli, gesuita dal 1690, teologo moralista. La sua *Theologia moralis* (Napoli 1737, in 4 voll., e spesso in seguito) suscitò aspre critiche tra gli esagerati rigoristi francesi (dannata alle fiamme per lassismo dal Parlamento francese nel 1762), come allora avveniva per tutte le opere dei teologi probabilisti, specialmente dei Gesuiti; ma il suo probabilismo dai competenti, e prima da S. Alfonso de' Liguori, viene giudicato come solido e retto. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 478 s. — Sommervogel, V, 851–53. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1625.

MAZZUCCHELLI (conte) Giovanni Maria (1707–1765), erudito, n. e m. a Brescia. Raccolse libri, quadri, medaglie, e visse a contatto coi più illustri studiosi del suo tempo. Dotato di notevoli mezzi pecuniari, se ne servì per l'incremento degli studi e per iniziare una grande storia letteraria dal titolo *Gli scrittori d'Italia*, che il M. lasciò fino alla lettera B. (6 voll.). Ne furono pubblicati due volumi, (Brescia 1753-63, in 6 parti), mentre il restante materiale giace alla Vaticana. L'opera è condotta con criteri di assoluta obbiettività, ed ha valore anche per la rara diligenza con cui sono state raccolte notizie ed indicazioni. Con non minore attenzione sono state compilate dal M. altre opere d'indole biografica ed erudizionistica, tra le quali una *Vita di Pietro Aretino* (Brescia 1763³), e *Notizie storico-critiche intorno ad Archimede* (Brescia 1737). — *Bibl.* presso Enc. It., XXII, 658. — G. B. Rodella, *Vita*, Brescia 1766. — N. Stranieri, *Della vita...*, Brescia 1867. — E. Narducci, *Intorno alla vita...*, in *Giornale arcadico* 198 (1865 [Roma 1867]) 1–79. — C. Castelli, *Il conte G. M. e «Gli scritt. d'It.»*, in *L'Arcadia* 3 (1918) 319–36. — Tiraboschi, *Storia della lett. ital.*, I (Ven. 1795) IX, 51. — P. Guerrini, *I corrispondenti bresciani del Muratori*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia*, 4 (1950) 142 s. — G. Franck, *Voltaire to M.*, in *Modern language notes* 57 (1942) 355 s.

MAZZUCCHELLI Samuele *Carlo Gaetano*, O.P. (1806–1864), n. a Milano, m. a Benton (Stati Uniti), missionario: «i servizi da lui resi alle missioni di America sono incalcolabili». Domenicano a Faenza nel 1823, ivi iniziò pure gli studi, continuandoli poi a Roma (1825), donde partì, appena suddiacono, per l'America (1827), ove, sotto la guida del grande vescovo domenicano Fenwick (v.), li completò e fu ordinato sacerdote (1830). Fu uno dei primi e più ardimentosi missionari delle regioni del Wisconsin, Michigan, Illinois e Jowa. Per quasi 34 anni vi svolse un fecondissimo apostolato presso i selvaggi, i protestanti e i cattolici; costruì numerosissime chiese e scuole; fondò pure una Congregazione di suore domenicane, attualmente molto fiorente; fu invocato e ascoltato come consigliere nella formazione degli ordinamenti di quella civiltà che nasceva per opera sua.

Scrisse: *Memorie istoriche ed edificanti di un missionario apostolico dell'Ordine dei Predicatori fra varie tribù di selvaggi e fra i cattolici e protestanti negli Stati Uniti d'America*, Milano

1844, « una delle opere più interessanti e comprensive apparse sugli inizi del Nord-Ovest » (*Illinois catholic historical Review*, 1918-19, I, p. 124), « documento storico e anche geografico di eccezionale valore » (Codazzi), tradotto pure in inglese.

Bibl. — Suor Rosemary Creapeau, *Le père S. C. G. M.*, Paris 1932. — L. Beltrami, *Padre S. M. missionario domenicano nell'America del Nord dal 1829 al 1864*, Milano 1928. — A. Codazzi, *L'opera del missionario milanese padre S. M. O. P. nel Nord America*, in *Atti del X Congr. geograf. ital.*, estratto, Milano 1927. — *Memorie domenicane*, 45 (1928) 90-93; 46 (1929) 55-59. — *Pensiero missionario*, 1940, p. 113-119. — G. Goyau, *Le dominicain S. M.*, in *L'Eglise en marche*, 4.ª serie, Paris 1934.

MAZZUCCONI Giovanni (1826-1855), uno dei primi missionari dell'Istituto Missioni Estere di Milano, n. a Rancio (Lecco), entrato nell'Istituto alla fondazione (31 luglio 1850), partì per la Melanesia e Micronesia, nel 1852. Gli fu assegnata l'isola di Rook, tra la N. Guinea e la N. Bretagna, ma, studiata la lingua e iniziato l'apostolato, dovette ritirarsi a Sydney per curarsi. Nel ritorno, in vicinanza dell'isola di Woodlark, l'imbarcazione fu assalita dai selvaggi ed egli fu assassinato con tutto l'equipaggio nel settembre 1855. — *Cenni sul sacerdote G. M.*, a cura di un alunno del Seminario delle Missioni Estere di Milano, Milano 1857.

MECCANICISMO, è il sistema filosofico e scientifico che ambisce di « spiegare » il mondo corporeo, cioè l'origine e il divenire dell'universo, mediante due soli principii: la *materia* e il *moto meccanico*.

A) Il moto di un essere finito si dice *meccanico* in quanto si considera originato da una causa estrinseca all'essere mobile (la quale si dice appunto causa o forza meccanica). Si oppone al moto *spontaneo* o *naturale*, la cui causa è considerata intrinseca, immanente all'essere stesso (principio spontaneo), ossia è prodotto dalla natura stessa dell'essere. Una palla scende lungo un pendio per moto spontaneo; risale il pendio per moto meccanico. È ovvio che l'essere si dovrà dire « inclinato », « orientato » al moto spontaneo; e si dovrà dire che oppone « resistenza » (l'inerzia della materia) o, quanto meno, « indifferenza » al moto meccanico. Questo ultimo si chiama *violento* (coatto) se *sia contrario* alla tendenza naturale dell'essere mobile. La causalità divina, pur essendo esteriore all'essere, non si dice meccanica, poichè generalmente (tranne il caso del Miracolo, v.) rispetta la natura dell'essere e si esercita secondo la sua tendenza intrinseca naturale.

B) Ora, il M. nega o tenta di ignorare il moto spontaneo nella costruzione teoretica del mondo e di ridurre tutti i fenomeni a moto meccanico. Questa posizione è sottesa da tutta una metafisica del Corpo (v.). Il moto spontaneo « naturale » suppone che il corpo sia dotato, definito, qualificato da una *natura* specifica (materia prima specificata da una *forma sostanziale*), con *potenze* e *qualità* specifiche, per cui non è indifferente rispetto a questo o a quel moto, ma è *per se stesso*, originariamente *orientato* e *determinato* verso *fini* particolari e costanti; e il suo moto, avvenendo per la stabile natura del corpo, può essere previsto e utilizzato da chi conosce quella natura. *Per sua natura* il fuoco brucia, la pianta cresce, l'uccello vola, un seme di quercia si evolve in quercia e non in girasole. Tale concezione è più o meno esplicitamente sottesa all'elaborazione delle « leggi » della Scienza (v.), ed è razionalmente teorizzata dalla scolastica con la dottrina cosmologica ilomorfica (v. Materia e Forma), il cui corollario più significativo per la nostra questione è il Finalismo (v.).

Il M. è appunto la negazione o la pretermissione del finalismo nella spiegazione del mondo: esso nega o trascura nell'interpretazione dei corpi la forma sostanziale e la natura, le potenze e le qualità, e quindi nega il fine e l'orientamento naturale degli esseri. « Datemi materia e moto, ed io vi costruirò il mondo », proclamava Cartesio.

In effetti il M. quale apparve nella storia del pensiero, si appropria di contrabbando parecchi elementi della opposta dottrina finalistica un po' per disattenzione e un pò per non dichiarare troppo presto il fallimento della sua eroica impresa scientifica. Ma il M. puro sogna di raccogliere il mondo in una grande equazione differenziale, dove compaiono due soli parametri: *materia* dotata soltanto di estensione geometrica, priva di ogni qualità o proprietà fisico-chimica specifica, perfettamente indifferente a ogni direzione del moto; e *moto* esclusivamente locale, che deve spiegare gli altri tipi di moto, qualitativo, quantitativo, sostanziale (il nascere e il morire). Non si dà luogo a forze « naturali », che, evidentemente, possono trovar domicilio soltanto nella dottrina finalistica: la « forza » che « causa » il divenire non potrà essere che l'efficacia meccanica di una certa « quantità di moto ». La quantità originaria del moto e della materia del mondo è fissa inalterabile.

C) Il principio meccanicistico apparve sotto varie forme, il cui elenco non avvantaggerebbe molto la discussione delle idee. Un tracotante *M. assoluto*, che in verità oggi ha cattivissima stampa, pretese imporsi come spiegazione integrale, esclusiva di tutto l'universo: all'uopo si alleò col Monismo immanentistico (v.) cadendo nell'Ateismo (v.), per disimpegnarsi dall'obbligo di cercare in un Dio trascendente almeno l'origine della materia e del moto originari; si alleò col Monismo cosmico (v.) e col Materialismo (v.) per eliminare le istanze contrarie poste al M. dall'essere vivente e in particolare dall'essere spirituale; si alleò con le posizioni più assolute dell'Evoluzionismo (v.) e del Trasformismo (v.) per saldare le fratture che dividono gli esseri in « regni » irriducibili. Per parte sua offrì a questa scienza materialistica ed atea i modelli apparentemente chiari e cattivanti delle spiegazioni meccaniche, che, per essere più presenti all'esperienza, si scambiano per sufficienti.

Solitamente il M. si pone come *relativo*, rifuggendo da queste asseveranze smisurate e temerarie, presentandosi or come semplice ipotesi di lavoro, or come spiegazione parziale del mondo affermativa di sè ma non esclusiva di altre spiegazioni, cioè tale da allearsi con principii non previsti dal M. rigido che prevedeva soltanto materia estesa e moto. Così è il *M. moderno*, che si formò lentamente assumendo principii non meccanicistici a mano a mano che venivano imponendosi col progresso scientifico.

Esso fu sempre associato a una *dottrina corpuscolare* del mondo: la divisibilità evidente della materia fece pensare all'esistenza di corpuscoli ultimi elementari della materia; e da sempre si fu tentati di spiegare la nascita o la morte dei corpi

come aggregazione e disgregazione di cosiffatti corpuscoli. Già questa dottrina corpuscolare aveva presupposti non meccanistici che più o meno coscientemente si assumevano come « dati » o « causati » da una realtà « trascendente » il mondo meccanico: origine dei corpuscoli stessi, ragione della loro molteplicità, della loro diversità (quantitativa o qualitativa), del loro moto (e necessità di introdurre una forza, non foss'altro il peso), la loro sostanzialità e qualità (l'estensione non esiste se non come « questa » estensione qualificata nel tempo e nello spazio come solidità, forma, figura, ecc., e come « accidente » di una « sostanza » . . .). E dire che l'estensione e il moto sono *ab aeterno* non risolve nulla (non si chiede *quanto è lunga* l'esistenza del mondo, ma si chiede *donde* deriva; non si chiede il *come*, ma il *perchè*), che anzi imbroglia le carte (introducendo un nuovo problema: l'eternità del Mondo, v.).

Oggi la dottrina corpuscolare si configura come *dottrina atomistica*; e anche all'atomismo va l'osservazione fatta qui sopra (v. anche Materia e Forma). Si badi peraltro che atomismo e M. non sono sinonimi: v'è un M. che non è atomismo (ad es., quello di Cartesio, che ammetteva la divisibilità indefinita della materia: i diversi tipi di corpuscoli, da cui partiva per la spiegazione del mondo, non rispondono al nostro concetto di « atomo », unità elementare indivisibile) e v'è un atomismo che non è M. (come quello di Anassagora e di Empedocle, che ammettevano, oltre gli atomi e le omeomerie, forze distinte dall'estensione e dal moto; come quello degli stessi Epicuro e Lucrezio, che introducevano negli atomi almeno il peso e anche un orientamento o *clinamen*).

Correzioni radicali imposero al M. moderno l'ipotesi newtoniana dell'attrazione universale, la scoperta delle proprietà chimiche, l'elaborazione fisico-matematica del concetto di « forza », dovuta soprattutto al Leibniz. . . .: il M. finì per ammansirsi, introducendo nella spiegazione del mondo anche proprietà specifiche (qualità) degli atomi, forze attrattive e repulsive, che non si lasciavano ridurre ad estensione-moto.

D'altronde il Positivismo (v.) non vedeva di buon occhio che questo M. postulasse — anch'esso come il vecchio aristotelismo — entità non sperimentabili (atomi, molecole, moti atomici e molecolari, proprietà qualitative intrinseche, forze); e sollecitò la scienza a non inoltrarsi nei mondi incontrollabili, ma a fermarsi ai fatti dell'esperienza (macroscopica) e a costruire soltanto con essi la teoria del mondo. L'urto tra M. e positivismo parve trovar equilibrio nell'agnosticismo, con la *teoria dei modelli*: la scienza, per spiegare un fenomeno, si limita a prepararne un modello meccanico, ma con ciò non pretende di aver dimostrato che il modello corrisponda alla realtà oggettiva e spieghi il fenomeno effettivo in se stesso.

I rapidi progressi della chimica (scoperta di nuovi elementi, di nuovi composti, di proprietà, di leggi, il consolidarsi della chimica come scienza), la teoria cinetica dei gas, gli esperimenti per la determinazione del « numero di Avogadro » . . . davano nuovo conforto all'ipotesi della costituzione atomica e molecolare dei corpi e quindi riaccendeva le speranze del M. di poter rappresentare il mondo con atomi e moto. Ma era ormai un M. più mite, più guardingo. Aveva sempre da spiegare l'origine prima della materia (con le sue qualità) e del moto, e doveva sempre far luogo a « forze », « energie », senza le quali, pur ammesso un moto originario e ammesso il principio di inerzia, non sarebbe stato in grado di spiegare le variazioni del moto in velocità e in direzione. Inoltre le nuove acquisizioni imponevano nuove « qualificazioni » delle forze: forze attrattive e repulsive centrali, senza cui non si spiegano la coesione, l'elasticità, il moto molecolare e atomico; forze orientate verso fini determinati e costanti, senza cui non si spiegano le affinità chimiche, la formazione dei sistemi cristallini . . ., le forze elettromagnetiche (coi fattori connessi: conduttività specifica, resistività, carica, tensione, polarità, induzione . . .), l'energia raggiante, i « campi elettromagnetici gravitazionali . . . non sembravano riducibili a estensione-moto.

Il M aveva poi sempre un limite insuperabile nella spiegazione dell'unità organica del vivente, della sensazione, dello spirito e dell'attività spirituale. Ammesso che « razionale » fosse la spiegazione meccanicistica del mondo, il M. moderno doveva confessare di lasciare una vasta zona di « irrazionale »: la scienza è l'urto tra il razionale e l'irrazionale (Meyerson).

Queste istanze antimeccanicistiche si sono moltiplicate e aggravate nell'età contemporanea sotto l'avanzare di nuove scoperte, di nuove ipotesi, di nuovi problemi: relatività delle misure di spazio e tempo, variabilità della massa, conversione della massa in energia, dualità corpuscolo-onda, indeterminazione di Heisemberg-Schrödinger, teoria dei quanti, pluralità numerica e qualitativa dei componenti subatomici (protoni, elettroni, neutroni, mesoni . . .), movimenti intraatomici (generazione di elettroni e mesoni dal nucleo, generazione e distruzione di coppie di elettroni, reversibilità tra protoni e neutroni, radioattività e disintegrazione atomica . . .) sono esperienze, teorie, ipotesi molto care alla fisica moderna, che non si lasciano interpretare in termini di M. E non c'è oggi uno scienziato che professi seriamente un M. rigido. Che anzi oggi è caduto troppo scetticismo sul M. (che è una grande e preziosa idea, almeno come metodo di ricerca, v. sotto) e sulla possibilità stessa di una rappresentazione oggettiva del mondo molecolare ed atomico.

Attese queste peripezie del M. e la progressiva restrizione delle sue pretese, avvenne che una « spiegazione meccanicistica » fosse variamente intesa. Abbandonato il M. rigido di Cartesio (che nella spiegazione vuol usare soltanto estensione e movimento) e più ancora quello ateo e materialista di Democrito, si definì « meccanicistica » quella spiegazione che ricorre ai concetti della meccanica razionale (forze, spostamenti, velocità, accelerazione, massa); oppure quella che si appella soltanto alle leggi della fisico-chimica; oppure quella che assimila un corpo e anche un organismo vivente a una macchina automatica, o a una somma (senza « organizzazione » e unità di sistema) di apparecchi e di processi dell'ordine delle macchine; oppure, semplicemente, quella che per ogni fenomeno, anche vitale, professa il determinismo, assegnando del fenomeno le leggi che lo spiegano (anche biologiche, siano esse ridotte o no a leggi fisico-chimiche) . . .

Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1951[6], p. 601 ss.

D) **La insufficienza del M. puro a spiegare in-**

tegralmente il mondo non è provvisoria, relativa allo stato attuale delle scienze, ma definitiva; fu riconquistata criticamente attraverso gli sviluppi della fisica moderna, ma è prevedibile anche a partire dall'esperienza quotidiana volgare, da cui partiva l'antica, non ancora antiquata, Cosmologia (v.; anche Materia e Forma) aristotelica tomistica.

a) Le ragioni del Finalismo (v.) si accennano sotto questa voce. A signore e architetto dell'universo meccanicistico, incaricato di sostituire i vecchi concetti metafisici di causa, natura, forma, fine, ordine..., fu assunto il *caso*. Esso non è legge, che anzi è proprio l'assenza di leggi determinate e costanti, e nullameno si sottopone esso stesso a una legge: la *legge della probabilità*.

Il M. ha fatto uno sforzo poderoso per evitare quei concetti metafisici del finalismo e ricostruire il mondo a partire dai corpuscoli elementari. *Supposto* che: 1) il corpo sia una semplice somma di corpuscoli elementari impersonali, indifferenti, e in movimento locale; 2) che tutte le combinazioni di essi siano possibili e ugualmente possibili (cioè che non vi siano combinazioni privilegiate, o che i corpuscoli non siano «orientati» a combinarsi in un modo piuttosto che in un altro, o che le combinazioni siano regolate soltanto dal caso), allora il corpo apparirà come una delle combinazioni possibili, definita dalla frazione che indica la sua probabilità di avverarsi Alcune di queste combinazioni casuali sopravvivono rendendo conto della stabilità dei corpi, altre, più fortunate e complesse, costituiscono il corpo vivente; la vita, poi, grazie ai fattori meccanici della selezione naturale e dell'adattamento all'ambiente, si modifica, si evolve e, grazie all'eredità, che è essa stessa una combinazione meccanica di fattori genetici, si trasmette e fiorisce nella molteplicità dei regni, delle specie e degli individui viventi... Così tutto l'universo, l'astrosfera, la geosfera, la biosfera, la noosfera appare come il risultato di un grandioso gioco d'azzardo, dove giocano soltanto atomi in moto. Il malioso sogno del M. sembra splendidamente realizzato: non ci sarà realtà, per quanto complessa essa sia, che non si possa interpretare come una delle combinazioni possibili, per quanto sia tenue la sua probabilità di verificarsi: il calcolo delle probabilità renderà meccanicisticamente possibile perfino la reversione, altrimenti impossibile, di fenomeni irreversibili, come la rianimazione di un cadavere, la risalita spontanea di un corpo pesante, che ha pure essa una probabilità, per quanto piccola, di verificarsi... Questo mirabile strumento è la chiave che apre tutte le porte, razionalizza e spiega tutti i fenomeni.

b) Ma una chiave cosiffatta che apre tutte le porte si direbbe meglio grimaldello. E poi non apre nessuna porta, non «spiega» niente, poichè non sono veri i presupposti da cui parte per funzionare:

1) Non è vero che il corpo sia una semplice somma di corpuscoli elementari: è *affermativamente* vero che in fondo alla scala dell'analisi fisico-chimica di un corpo, ad es., di un cane, noi troviamo uno sciame di atomi e di componenti subatomici, ma non si può e *non si deve escludere* che, scendendo lungo i gradini della scala, l'analisi abbia perduto alcune realtà, forse le più importanti, come l'unità dell'organismo, dell'apparato, del tessuto, della cellula, della molecola, che esistevano nel corpo (v. Scienza). E non è vero neppure che quei corpuscoli siano impersonali, indifferenti: nessuno s'attenta di negare la specificità qualitativa degli atomi, anche se l'*attuale* sistema atomico solleva in alcuni punti formidabili obiezioni.

2) Non è vero che le combinazioni dei corpuscoli elementari siano *tutte* possibili e tutte *ugualmente* possibili e che quindi l'avverarsi di una sia puramente casuale. Che i 7 atomi componenti l'acido solforico si dispongano a caso in modo da formare l'acido solforico della chimica, è un fatto che ha la probabilità di avverarsi una volta su 5040: ma com'è che invece esso si avvera quando voglio o sempre quando voglio, sicuramente al primo tentativo? vuol dire che il caso mi obbedisce. E non è più caso, dunque. Vuol dire che idrogeno, ossigeno, solfo sono, per loro «natura», per loro intrinseca «affinità», orientati verso fini determinati e costanti, che raggiungono infallibilmente senza aspettare le capricciose combinazioni del caso. Il calcolo delle probabilità si rivela ancor più penosamente debole quando deve spiegare statisticamente la formazione di corpi complessi come una proteina (i cui atomi già si contano a migliaia), una cellula, un tessuto, un uomo..., il mondo nel suo ordine attuale. Supposto che l'universo di Einstein sia composto di 2×10^{79} corpuscoli elementari, inimmaginabilmente grande è il numero delle combinazioni possibili e quindi inimmaginabilmente piccola è la probabilità che si verifichi quella combinazione particolare che risponde al nostro mondo attuale. E non è tutto: si ha poi da spiegare come un corpo, sia pure formato col detto gioco d'azzardo, continui ad esistere in istanti successivi (dire che le combinazioni felici sopravvivono significa assumersi l'obbligo di spiegare *quali* sono felici, *perchè* sono felici e *perchè* le felici sopravvivono; e a ciò spiegare si sarà tentati di postulare una forza che unisce gli ingredienti e mantiene stabile il composto: con che si saranno abbracciati di contrabbando proprio quei concetti finalistici di «natura», di «forma» che il calcolo delle probabilità intendeva estromettere). Ora, che la combinazione dell'acido solforico si ripeta 2, 3, 4.... volte in 2, 3, 4... istanti successivi, statisticamente è un fatto che ha la probabilità di avverarsi una volta su 5040^2, 5040^3 5040^4... E che si ripeta per un giorno intero? la probabilità è vertiginosamente piccola. Invece, nella realtà, l'acido solforico si mantiene stabile per giorni, per mesi, per anni.

Il calcolo delle probabilità potrà essere una curiosa, geniale, appassionante esercitazione fisico-matematica, ma non potrà mai pretendere di presentarsi come spiegazione sufficiente dell'esistenza del mondo. Esso ha avuto lo strano destino di conferire qualche probabilità ad eventi fisicamente impossibili, come la risurrezione di un morto, e di rendere estremamente improbabili gli eventi più comuni e più sicuramente prevedibili, come la formazione e il mantenimento di una molecola o di un tessuto.

Si dirà: per quanto tenuissima probabilità statistica abbia un evento, ad es., la formazione e la conservazione di ovalbumina, è pur sempre una probabilità, una delle tante combinazioni casuali possibili degli atomi componenti quella semplice proteina; e che sia possibile è provato dal fatto che è avvenuta, avviene e si mantiene. Non è assurdo che, lungo i miliardi e miliardi di anni della storia del cosmo, quella combinazione sia potuta

verificarsi e che il caso, pur non avendo nè coscienza nè memoria, l'abbia ripetuta per tutti gli istanti successivi. Ma questo ragionamento è sofistico. La risurrezione di Lazzaro è possibile perchè è avvenuta; ma è avvenuta non già come una delle infinite combinazioni casuali degli atomi, bensì per intervento del potere taumaturgico di Gesù, senza il quale non sarebbe possibile e non sarebbe avvenuta Così è ben vero che la formazione e la conservazione di ovalbumina è possibile perchè avviene; ma avviene non già come una delle tante combinazioni casuali, bensì grazie alla natura specifica finalisticamente orientata degli atomi che la compongono, senza la quale quel composto sarebbe impossibile e non si verificherebbe. Dire che è *possibile* come combinazione casuale sarà lecito quando sia provato che è *avvenuta* e avviene come combinazione casuale: il che non è ancora (e non sarà mai) provato.

Oggi tutti riconoscono che per conservare qualche valore esplicativo alla legge del caso e delle probabilità, occorre correggerla introducendo nel sistema di spiegazione del mondo un fattore antimeccanicistico: « anticaso », « demone di Maxwell », « personalità antientropica... », che evidentemente tiene le veci dei fattori previsti dal finalismo. Allo stesso scopo mirano i tentativi di proporre nuovi schemi statistici (Gibbs-Boltzmann, Bose-Einstein, Pauli-Fermi ..), secondo i quali non tutte le combinazioni si debbono ritenere possibili e non tutte ugualmente possibili, in maniera che le combinazioni ordinarie risultino meno mostruosamente improbabili. È come dire che vi sono combinazioni impossibili, altre privilegiate: è come dire che gli elementi, *per loro natura*, rifiutano certi incontri e sono orientati verso altri: è riconoscere il fallimento del M. puro e mettersi al passo col vecchio finalismo.

c) Non prendiamo neanche in considerazione il M. ateo e materialista (v. Ateismo, Irreligiosità, Materialismo): ci parrebbe di combattere con molini a vento o con troppo vecchi satrapi d'una scienza passata, che disonoravano il sacro nome di scienza col sacrilego aggettivo di atea; s'è visto altrove quanto sia annacquato lo stesso Materialismo dialettico e storico sovietico (v.). Qui basti richiamare che il M., come è insufficiente a spiegare la costituzione dei corpi naturali in generale (v. sopra) e quindi non può surrogarsi alla metafisica finalistica, così e ancor più gravemente, è insufficiente a spiegare:

1) *l'origine prima delle cose* e non può eliminare l'intervento di Dio (v. anche Teodicea), che, come causa efficiente e finale, si richiede, in particolare, all'origine di ciascuna delle tre colate dell'essere donde si formarono i tre irriducibili regni naturali: inanimato, vivente, umano. (Se anche in seno al regno vivente si diano cominciamenti assoluti delle varie specie, che postulino l'intervento diretto di Dio, si discute sotto Trasformismo, v.). Il M. è insufficiente a spiegare:

2) *l'origine e la natura della* Vita (v.), che è moto immanente, e non può eliminare un principio vitale (v. Anima), difeso dal « vitalismo », intraducibile in termini di macchina e di M., per quanto possano essere preziosi e necessari alla biologia gli studi della « meccanica dello sviluppo ». Il M. è insufficiente a spiegare:

3) *l'origine e la natura dell'attività spirituale* specificamente umana, e non può eliminare la realtà dello Spirito (v.), difesa dallo « spiritualismo », irriducibile a fattori meccanici, per quanto possano essere preziosi e necessari alla psicologia gli studi delle correlazioni fra attività spirituali e condizioni corporee ambientali.

In particolare, il M. è un Determinismo (v.) che non è in grado di salvare la Libertà umana (v.). Lo spiritualismo finalistico è pur esso determinismo, anche più rigoroso e teoreticamente fondato, ma è tale da giustificare la libertà riconoscendo che lo spirito è « per sua natura » determinato ad essere libero.

E) Erroneo e palesemente insufficiente come sistema di spiegazione integrale del mondo, il M. rimane una grande idea e una sana tendenza come metodo o canone di ricerca scientifica.

Vi è un M. per così dire *tendenziale*, che non è una deformazione bensì una profonda e sana aspirazione della Scienza (v.) fisico-matematica moderna. — *1)* Il sogno di ridurre tutti i fenomeni a un solo principio o ai più pochi principii che sia possibile, non è una trovata capricciosa della tracotanza razionalistica ma è l'esigenza stessa della « spiegazione scientifica » (che è appunto riduzione a principio), il compito della Scienza (v.) come tale. E il sogno di ridurre i fenomeni a elementi sperimentabili e traducibili in equazioni matematiche, non è per se stesso e necessariamente un rifiuto aprioristico delle spiegazioni metafisiche, ma una tendenza naturale della mente umana in quanto umana, la quale si trova a casa sua nel mondo dell'esperienza sensibile e misurabile (dunque, nel mondo del M.), e *non può uscirne* se non quando *deve* uscirne, *costretta ad uscirne* per « spiegare » integralmente l'esperienza stessa. — *2)* La « metafisicità » dei concetti impegnati nel finalismo (natura, sostanza, forma, causa, fine, qualità...), mentre è inaccessibile dal punto di vista sperimentale scelto dalla Scienza (v.) come « sapere », è del tutto sterile, irrilevante agli occhi della scienza come « tecnica », come « savoir *pour pouvoir* »: per costruire una casa o un'automobile è necessario il sapere meccanico e non mi giovano affatto quelle categorie di natura, sostanza, forma, ecc., « sterili come le vergini consacrate a Dio » (diceva Bacone). — *3)* V'è un'effettiva difficoltà a fondare e definire la « natura » e i « fini » delle cose in generale: è la difficoltà stessa della Metafisica (v.) Questa si aggrava enormemente e, al limite, diventa impossibilità quando si vuol uscire dalla generalità più astratta e si tenta di descrivere la « natura » e i « fini » di gruppi più particolari. Cosicchè il finalismo sarà sempre costretto a parlare in generale con termini metempirici, mentre il M. potrà valersi dell'apparisccnza cattivante dell'esperienza e del linguaggio matematico. — *4)* A innalzare il pregio del M. di fatto contribuirono anche le malefatte di certi finalisti improvvidi, che vigliaccamente si esimevano dal compito laborioso di ricercare le « cause prossime » meccaniche di un fenomeno, per postulare subito le « cause remote », metafisiche. Dio, le « qualitates » o « vires occultae » (contro le quali si esercitò tanto acremente e spesso tanto giustamente la scienza moderna), dimenticando che la causa metafisica spiega tutto in generale, ma non spiega nulla in particolare.

Per tali ragioni il M. sarà sempre una tentazione immanente allo spirito umano. Santa tenta-

zione alla quale si può e si deve cedere purchè si badi a non slittare dal legittimo *senso affermativo* dei risultati ottenuti col metodo meccanicistico, a un illegittimo *senso esclusivo* (che pretenda escludere altri risultati e altre spiegazioni ottenibili quando si studi la realtà da altri punti di vista legittimi), cioè purchè si badi a non trasformare il *metodo* del M. in un *sistema dottrinale di spiegazione*. V'è infatti un *M. metodologico*, che può e deve essere accettato anche da coloro che rifiutano il *M. dottrinale*, e di fatto è quasi unanimemente accettato come canone di ricerca « scientifica »: è un'ipotesi di lavoro, l'unica concessa allo scienziato, che tende a spiegare fin che può tutti i fenomeni del mondo e anche della vita come fatti dell'ordine della « macchina ». Così è che, ad es., nel fenomeno vitale la ricerca delle cause meccaniche deve aver il suo posto anteriormente e accanto alla ricerca delle cause vitali metafisiche: vitalismo e M. hanno dei limiti che devono rispettare l'uno a vantaggio dell'altro, anche se le scienze fisiche moderne, per intemperanza, hanno posto tra i due un regime di opposizione e di divorzio. Cf. K. Schilling, *Das Lebensproblem in Philosophie und Biologie*, in *Philosophia naturalis* 1 (1951) 532–52.

Bibl. — v. Scienza. Finalismo, Determinismo, Indeterminismo, Cosmologia. Materia e Forma.... — É Meyerson, *Identité et réalité*. Paris 1908. — Id., *De l'explication dans les sciences*, ivi 1922. — M. Petrovitch, *Mécanismes communs aux phénomènes disparates*, Paris 1921 — R. Hainard, *Nature et mécanismes*. Paris 1946; vers spagn., Buenos Aires 1948. — F. Sherwood Taylor, *The world of science*, London 1950². — S. Duval-B. Guillemain, *Philosophie des sciences*, Paris 1950. — Fr. Dessauer, *La téléologie dans la nature*, Bâle 1949

G. Bosio, *L'interpretazione meccanicista della vita*, in *Civ. Catt.* 1947-III, p. 217-27 — H. Rouvière, *Vie et finalité*, Paris 1948² — P. Siwek, *The mechanical theory of the life*. New-York 1949. — Bohdan Rutkiewicz, *L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique*. Paris 1933. — E. Oldekop, *Le principe de hiérarchie dans la nature et ses rapports avec le problème du vitalisme et du mécanisme*. Paris 1933. — S. Beer, *Biologia e finalismo*, in *Scienza e mistero*. Roma 1948, p. 237-79. — F. Severi, *La scienza e le soglie del mistero*, ivi, p. 283-315 — H. Driesch, *Gesch. des Vitalismus*, Leipzig 1922². — Id., *Die Maschine und der Organismus*, ivi 1935. — J. Loeb, *La conception mécanique de la vie*, vers. dall'ingl. di H. Mouton, Paris, Alcan⁴ s. a. — R. Chauvin, *Les conceptions révolutionnaires de Lorenz et la psychologie animale*, in *Rev. des questions scientif.* 122 (1951) 255-80: le ricerche di zoopsicologia del Lorenz rinnovano le concezioni classiche del M. e del vitalismo; il loro metodo, purchè non sia usato in modo esclusivo e senza controllo, è accettabile. — G. Sommerhoff, *Analytical biology*, London 1950: utili meditazioni sull'adattamento finalistico in biologia. — D. J. Conde Andreu, *El principio de finalidad en las ciencias médicas y biologicas*, Saragozza s. a. — F. Grégoire, *Note sur la philosophie de l'organisme*, in *Rev. philos. de Louvain* 46 (1948) 275–334. — A. Voelke, *Finalisme et mécanisme dans la psychologie de M. Pradines*, in *Studia philos.* 11 (1951) 176-98. — Ph. Faurè Frémiet, *L'univers non-dimensionnel et la vie qualitative*, Paris 1948 (l'uomo, l'artista, il mistico non si accontentano del mondo spazio-temporale meccanico). — J. Endres, *Die Teleologie im Vitalgeschehen*, in *Divus Thomas* (Frib.) 32 1952) 489-61. — v. Vita.

A. Einstein-L. Infeld, *L'evoluzione della fisica*, vers. it., Torino 1948. — R. Dugas, *Histoire de la mécanique*, Paris-Neuchâtel 1950. — M. Boas, *The establishment of the mechanical philosophy*, dalle teorie antiche all'atomismo moderno, in *Osiris* 10 (1952) 412–541. — J. Pelseneer, *L'évolution de la notion de phénomène physique*, dai primitivi a oggi, Bruxelles 1951. — É. Borel, *L'évolution de la mécanique*, Paris 1948. — v. Descartes, in particolare: R. Puigrefagnt (p. 695–710) e P. Rossi (p. 719–28) nel volume commemorativo pubblicato dall'Univers. catt. (Milano 1937). — R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris 1943.

D. Nys, *Cosmologie* I. *Le mécanisme*, Louvain 1916 — P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma 1949⁴. — Id., *La filosofia della natura inorganica*, vers. it., Brescia 1949. — Id., *De indole metaphysica mechanicismi*, in *Gregor.* 10 (1929) 210-37. — E. Huant, *Des fissures du déterminisme à l'émergence des finalités*, Paris 1946. — J. de Finance, *La finalité de l'être et le sens de l'univers. Réflexions sur le principe « omne agens agit propter finem »*, in *Mélanges J. Maréchal* II (Bruxelles 1950) 141–58. — L. Gagnebin, *Essai sur la finalité*, in *Dialectica* 4 (1950) 133 43. — P. H. van Laer, *Causalité, déterminisme, prévisibilité et science moderne*, in *Rev. philos. de Louvain* 48 (1950) 510–26

MÉCHINAU Luciano, S. J. (1849–1919), n. a Luçon, m. a Roma, gesuita dal 22–XII–1875. Iniziato agli studi biblici dal Vigouroux (v.) nel Seminario di S. Sulpizio a Parigi, tutta la vita dedicò all'insegnamento biblico, a Chieri di Torino e (dopo il 1906) a Roma, dove tenne una cattedra all'università Gregoriana. Era anche consultore della Pont. Commissione Biblica. Collaborò a *Etudes*, dove la sua firma era tenuta pari a quella di Ferd. Prat (v.) e di Leonzio de Grandmaison (v.), e poi a *Civiltà Cattolica*, su cui con successi articoli, apertamente apologetici, ma notevoli per sicurezza di idee, vastità d'informazione e lucidezza d'esposizione, illustrava l'opportunità e la fondatezza dei decreti della Commissione Biblica circa i libri ispirati: sono di tendenza nettamente conservatrice, interessanti anche oggi per la ricostruzione del pensiero ecclesiastico più ortodosso in quel periodo che vedeva le prime prese di posizione di A. Loisy (v.) e lo scoppio del Modernismo (v.). Alcuni furono poi raccolti, leggermente ritoccati, in volumetti quali: *Gli autori ed il tempo di composizione dei Salmi secondo le risposte della Comm. Bibl.* (Roma 1912; cf. *Civ. Catt.*, 1910–IV; 1911–I e II); *Il Vangelo di S. Matteo secondo le risposte della Comm. Bibl.* (Roma 1912; cf. *Civ. Catt.*, 1911–IV; 1912–I e II). Allo stesso modo erano state esaminate le risposte della Commissione circa i Vangeli di Marco e Luca (*Civ. Catt.*, 1912–IV, 276 ss, 521 ss; 1913–I, 14 ss, 275 ss, 551 ss; 1913–II, 33 ss, 403 ss, 674 ss; 1913–III, 144 ss, 292 ss, 410 ss, 663 ss; 1913–IV, 129 ss), gli Atti degli Apostoli (ivi 1914–I, 143 ss, 531 ss; 1914–II, 22 ss, 401 ss, 535 ss, 651 e ss: 1914–III, 551 ss, 657 ss; 1914–IV, 161 ss), le lettere pastorali di S. Paolo (ivi 1914–IV, 273 ss, 558 ss; 1915–I, 25 ss, 145 ss), l'epistola agli Ebrei (ivi 1916–I, 271 ss, 655 ss; 1916–II, 156 ss, 529; 1916–III, 13 ss, 271 ss, 532 ss; 1916–IV, 21 ss, 277 ss. 528 ss; 1917–I, 161 ss, 407 ss, 663 ss, 1917–II, 143 ss, 480 ss; 1917–III, 45 ss, 311 ss), il problema della parusia (ivi 1918–III, 181 ss; 1918–IV, 16 ss, 199 ss, 375 ss; 1919–I, 31 ss, 202 e

ss: 1919-II, 204 ss, 415 ss; 1919-III, 25 ss; 1919-IV, 36 ss, 221 ss: 1920-I, 217 ss; 1920-IV, 108 ss). Gli articoli degli *Etudes*, invece, hanno generalmente attinenza alle tesi che, dal razionalismo tedesco, stava per assimilare, il nascente modernismo: *L'autorité humaine des Livres saints et le « concessionisme »* (LXXX-1899, 433 ss, 765 ss); *L'autorité divine des Livres saints* (LXXXIX-1901, 639 ss); *L'origine apostolique du Nouv. Test.* (LXXXII-1900, 220 ss, 492 ss): *La théorie documentaire dans le Nouv. Test.* (LXXXIII-1900, 364 ss); *L'origine Joannique du quatrième Evang.* (LXXXIV-1900, 71 ss); *Le symbolisme dans l'Evang. de S. Jean* (LXXXIV-1900, 632 ss); *Genres littéraires et sens figurés dans les Ecritures des deux Test.* (LXXXVI-1900, 777 ss).

Altri suoi scritti: *L'origine mosaïque du Pentateuque* (Paris 1901), *L'idée du livre inspiré. Histoire et analyse* (Bruxelles 1907), *L'historicité des trois premiers chapitres de la Génèse* (Roma 1910), anche oggi si leggono con profitto.

MECHITAR (= consolatore), al secolo *Pietro Manuk*, figlio di Pietro, ieromonaco armeno (7-II-1676, 27-IV-1749), n. a Siwas (Sebaste, in Armenia Minore), m. a Venezia nell'isola di S. Lazzaro, fondò a Costantinopoli l'8-IX-1701 l'Ordine monastico dei *Mechitaristi* (v. Monaci II F 1-2).

Prese l'abito monastico nel convento di Carmir-Vanq (a 16 km. nord-ovest dalla sua città natale) e fu ordinato diacono (1691) a 15 anni. Contatti casuali con missionari latini a Erzerum e ad Aleppo lo condussero alla fede cattolica, che egli professò ad Aleppo nelle mani del p. Beauvollier S. J., lo resero desideroso di apprendere la scienza occidentale, e lo avvicinarono sempre più alla Chiesa romana. Progettava un viaggio a Roma; ma, ammalatosi a Cipro (1695), tornò a Giwas, dove, a 20 anni, fu ordinato sacerdote (1696) nel monastero di Surp-Nisan (S. Croce). Tre anni dopo ebbe il titolo di *Vartapet* (dottore) in teologia. Indi si stabilì a Costantinopoli, dove radunò dei discepoli nell'intento di formarne dei missionari per l'istruzione religiosa dei suoi connazionali: era l'origine dei Mechitaristi (v. sotto). Perseguitato dal clero scismatico per il suo ardore apostolico e come amico dei Latini, disperse i suoi discepoli e si ritirò presso i Cappuccini francesi di S. Luigi, ove ristabilì (8-IX-1701) la sua comunità. Non sentendosi sicuro, e suggerito dall'ambasciatore di Venezia, passò poi a Modone in Morea (1703), mettendosi così sotto la protezione veneta. Vi costruì un monastero e iniziò una chiesa. Nel 1711 la S. Sede approvava *ad experimentum* la costituzione del suo Ordine. Ma, presa questa città dai Turchi (1715), s'imbarcò coi suoi compagni per Venezia, dove il senato, su istanza di Clemente XI, gli cedette (1717) in perpetuo l'isola di S. Lazzaro, un tempo lazzaretto. M. eresse il convento, ultimato nel 1740, che divenne celebre per la sua tipografia e per i lavori scientifici dei suoi religiosi. M. morì in fama di santità, lasciando numerose opere (commentari evangelici, grammatiche e dizionari armeni, catechismo, Bibbia armena, ecc.).

Sono iniziati i processi per la sua beatificazione.

Mechitaristi (v. Monaci I F), cosiddetti dal loro fondatore M. (nome originario: *Monaci armeni riformati di S. Antonio abbate*, sostituito con quello di M. già vivente il fondatore), nel 1711 ebbero dalla S. Sede approvate provvisoriamente, con ritocchi, le costituzioni, con Regola benedettina. In seguito a dissensi interni (1773), l'Ordine si divise in due rami: quello di *Venezia*, e quello di *Trieste* (1773-1820) passato poi definitivamente a *Vienna*. Ciascun ramo ha un proprio superiore generale. Le costituzioni di Vienna ebbero l'approvazione pontificia definitiva nel 1885; quelle di Venezia nel 1928.

I M. sono religiosi di voti semplici, ai quali aggiungono quello di recarsi nelle missioni quando ne sono richiesti. Entrambi i rami hanno per scopo di lavorare per la rigenerazione del popolo armeno colla diffusione della buona stampa, l'insegnamento e le missioni. Entrambi posseggono all'uopo ben attrezzate tipografie poliglotte, e si acquistarono meriti insigni colla edizione di codici armeni, di cui sono ricche le loro biblioteche, di Bibbie, di opere filologiche, storiche, teologiche, dell'innario armeno (previsto in 12 voll.). Il ramo di Venezia, che ha la procura a Roma, dirige un orfanatrofio armeno a Sèvres, una scuola a Costantinopoli e una a Gerusalemme, una casa a Budapest. Il ramo di Vienna ha una scuola in Bulgaria, in Jugoslavia, a Costantinopoli, una scuola e una parrocchia in Grecia, due centri armeni in Romania.

Bibl. — Biografie di M., a cura di P. G. Torossean (Venezia 1901, in armeno), M. Nurikhan (Venezia-Roma 1914), G. Hofmann (*Il servo di Dio M. nel II centen. della sua morte*, in *Civ. Catt.* 1949-II, p. 409-20). — *Mekhitar*, numero speciale di *Pazmaveb*, nel II centen. della morte del ven. abbate, Venezia 1950. — B. Sarkissean, *Bicentenaria attività* letteraria e scolastica dei M. di Venezia, Venezia 1905 e 1936, 2 voll. (in armeno). — Id. in *Riv. stor. bened.* 1906-1907. — V. Inglisian, *Das armen. Schrifttum*, Linz a. Don. 1929. — Id. in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 34 s. — M. A. van den Oudenrijn, *Mchitar en de Mchitharisten*, in *Het christelijk Oosten en hereniging* 3 (1, 50-51) 245-59. — Id., *Eine armenische Insel in Abendland*, Venezia 1940. — F. Scherer, *Die M. in Wien*, Wien 1892². — *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Roma 1932, p. 343-52. — De Clercq, *Les Eglises unies d'Orient*, Paris 1934, p. 100 s — R. Janin in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 495-502. — A. Zimmermann, *Kalendarium bened.* II (Metten 1933) 27 apr. — Altra bibl. presso Enc. It., XXII, 671 s. — *L'Oss. Rom.* 29-IV-1949 (*Centro culturale d'Oriente a Venezia*), 8-IX-1950 (*Mechiar*), 16-IX-1950 (*Romanità di Mechitar*).

MECHITAR Krnetzi, catholicos armeno (1341-55), nel conc. di Sis (1344-45) confutò le 117 accuse di errori dottrinali che gli Armeni latinizzanti Narsete Balienz e Simeone Beg e alcuni Latini vissuti in Armenia lanciavano contro la Chiesa d'Armenia (v.). La lista delle accuse era stata presentata sotto giuramento a Benedetto XII. Il Papa, sollecitato dal re della piccola Armenia a inviare soccorsi per la lotta contro i saraceni, promise aiuti a patto che gli Armeni rinunciassero ai loro errori, denunciati nella lista, e invitava il catholicos a riprovarli in un sinodo. Le risposte del concilio (Mansi, XXV, 1185-1270), intese a dimostrare l'ortodossia della Chiesa armena, sono preziose anche per la conoscenza della dottrina e della liturgia armena in quel tempo. Errori e risposte, con fonti e bibl., presso Hefele-Leclercq, VI-2, 846-68.

MECHTILDE, *Mectilde*. v. Matilde.

MEDA Felice, B., clarissa (1378-1444), n. a Mi-

lano da nobili genitori, fin da giovinetta fu amantissima della povertà e dedita alla carità, distribuendo ai poveri larghe elemosine. Tra le Clarisse di S. Orsola a Milano fu esempio di ogni virtù, particolarmente di abnegazione e di penitenza, pur essendo provata da terribili tentazioni e vessazioni del demonio. Abbadessa (1425), governò il monastero con somma prudenza e carità. In seguito (1439) passò al governo del monastero del Corpo di Cristo a Pesaro, fondato da Battista Malatesta. Morta a Pesaro in fama di santità, e illustrata da miracoli, Pio VII ne approvò il culto concedendo Messa e Ufficio. — A. M. Bonucci, *Vita*, Pesaro 1885. — Acta SS. *Sept.* VIII (Bruxelles s. a.) *die* 30, p. 751–69. — *L'aureola serafica* IV (1900) 268–72. — Wadding, *Annales* ad aa. 1412, 1439, 1444.

MEDA Filippo (1665–1733), n. a Milano da distinta famiglia (suo nonno, Filippo, era nel 1634 segretario del Senato; un suo antenato, Giovanni M., fu riformatore degli Umiliati), entrò nel Seminario di Milano e, ordinato sacerdote, fu vicario delle diocesi di Cremona e di Spoleto. Il 6 luglio 1710 venne da Clemente XI eletto vescovo di Conversano (prov. di Bari), consacrato nel febbraio 1702. Stampò alcune opere ascetiche: *L'incontinente senza scusa*, *Il giudizio universale*, *I segreti*. Introdusse il canto gregoriano nel coro. Rimodernò la cattedrale di Conversano, nella quale è sepolto. — v. *Memorie storiche della città di Conversano* di Tarsia Morisco. — Ughelli, VII, 718–20. — P. Argelati, *Biblioth. script. mediolan.*, II (Mil. 1745) 908 s. — Albero genealogico della famiglia M. nella bibliot. Ambrosiana di Milano. — Elenco degli scritti presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 479.

MEDA Filippo (1869–1939), n. e m. a Milano, statista e pubblicista cattolico. Già da studente liceale, capeggiò un nucleo di giovani insofferenti della inferiorità in cui erano tenuti i cattolici dalla classe liberale predominante. Laureatosi in lettere ed in legge, entrò a far parte della redazione dell'*Osservatore cattolico*, diretto da don Davide Albertario, distinguendosi per varia e soda cultura, per equità di giudizi e per robustezza di stile. Entrando nelle viste di Leone XIII e interpretando i segni dei tempi, non tardò ad avvedersi della opportunità che i cattolici italiani, armonizzando l'ossequio doveroso verso la S. Sede e la leale adesione alle pubbliche istituzioni, contribuissero a risolvere il conflitto tra i due poteri. Dall'*Osserv. catt.*, di cui, alla morte dell'Albertario, divenne direttore, colse ogni occasione per popolarizzare quell'idea generosa, la quale, superate resistenze tenaci, finì per imporsi. Un primo effetto dell'orientamento nuovo fu che i cattolici italiani, fatti consapevoli della loro forza, cominciarono a presentarsi con una salda organizzazione politica e sociale e a conquistare posti di responsabilità nei consessi municipali e nei pubblici istituti. Un altro effetto si ebbe nel 1904 quando Pio X mitigò la disciplina del *Non expedit*, per cui entrarono nel Parlamento due rappresentanti cattolici.

Il nostro vi fu eletto nel 1909, in seguito sempre rieletto, fino alle elezioni della primavera 1924, per le quali declinò la candidatura. Come deputato, intervenne più volte nei dibattiti intorno a problemi di politica religiosa, di economia, di finanza, sempre deferentemente ascoltato anche da avversari, per la sodezza del ragionare, la temperanza del pensiero e della forma. Nel 1916 accettò di far parte del ministero Boselli di concentrazione nazionale: dal 1870 era la prima volta che un cattolico prendeva parte al governo, perdurando il dissidio tra Chiesa e Stato. Il suo atto fu diversamente giudicato, ma approvato almeno dal silenzio della S. Sede. Si vennero dissipando le ultime prevenzioni circa il patriottismo dei cattolici. A questo antesignano della Conciliazione (v.) Pio XI donerà un'immagine con la dedica: *Philippo Meda de re catholica multipliciter benemerito*.

Come ministro delle finanze elaborò un progetto di riforma dei tributi che da economisti insigni fu giudicato un capolavoro. Fu nel dopoguerra ministro al tesoro con Giolitti, per pochi mesi.

Dal 1924, abbandonata la politica attiva, visse appartato, attendendo alla professione e alla collaborazione letteraria su riviste e giornali. Calò la sua popolarità, grandissima quando era uno dei più autorevoli e operosi rappresentanti del laicato cattolico di azione.

Fu scrittore fecondo, dotto, garbato, manzoniano non soltanto nello stile limpido, nella vigilata temperanza, ma anche nel pensiero che ravvisava nella storia e nella vita un ordine provvidenziale e nell'ufficio di scrittore una missione a servizio della verità e del bene. Oltre vasta produzione giornalistica e migliaia di articoli per riviste, pubblicò una ventina di libri. Le materie trattate sono religione, politica, filosofia, economia, storia, agiografia, biografia, critica letteraria ed anche letteratura pura. Ogni gruppo ha un suo pregio particolare: dalle opere politiche si può desumere la storia del movimento cattolico italiano; da quelle economiche si ricavano talune applicazioni felici delle dottrine sociali-economiche di Leone XIII e della scuola cristiano-sociale italiana; dalle biografiche attingiamo copiose notizie dei problemi politico-religiosi delle nazioni civili dell'Europa, alla soluzione dei quali contribuì l'ingegno, la fede, il coraggio di illustri cattolici.

M. fu uno di quei pochi uomini che, pur essendo coinvolti nelle contrastanti attività politiche, hanno il dono di non farsi nemici e di guadagnare l'ammirazione e il rispetto degli stessi avversari: conseguenza della sua probità, della coerenza in lui perfetta e costante tra pensiero e azione, tra professione di cattolico militante e condotta privata esemplare. — *Scuola catt.* 68 (1940) 43–63 (A. Novelli); 78 (1950) 57–62 (G. Sironi). — *Civ. Catt.* 1940–II, p. 104–10 (A. Fiocchi). — *Riv. internaz. di scienze soc.* 48 (1940) 50 s (F. Olgiati). — *Vita e Pens.* 26 (1940) 5–10 (G. Molteni). — *Il ragguaglio* 1940–41, Milano 1941, p. 458–60. — Enc. It., XXII, 675. — G. Micali, *F. M. e l'opera sua di scrittore*, Parma 1940.

MEDAGLIA miracolosa. v. Labouré Caterina. — St. Ballario, *La M. m.*, Torino 1931. — G. Menichelli, *La M. dell'Immacolata*, in *Ecclesia* 13 (1954) 17–21.

MEDAGLIE. A) Sotto l'aspetto specificamente sacro, è importante notare che MM. (pezzi di metallo fusi o coniati in forma analoga a quella delle monete, con figurazioni su uno o su tutti e due i lati) si trovano fin dai primi tempi della Chiesa. I cristiani non potevano sottrarsi all'antichissimo uso di ricordare sulle MM. quanto costituiva l'oggetto della loro fede, allo stesso modo che nell'esercizio del culto esterno accettaron fino da principio tutti gli

apporti dell'arte. Non è neppure da escludersi che la subita adozione delle MM. sia stata consigliata dalla necessità di neutralizzare l'uso pagano degli amuleti.

B) Già il De Rossi (*Bull. Arch. crist.* 1869, p. 33 ss) ebbe ad illustrare esemplari di MM. religiose rinvenute particolarmente in Roma e risalenti fino al II sec. Il grande archeologo distingueva gli oggetti appartenenti a questo genere in sei categorie: *a*) le « bullae », con segni cristiani; *b*) le monete commemorative provviste di un foro per il quale potessero essere sospese al collo; *c*) i « dischi » con figure in rilievo; *d*) i « phylacteria », cioè amuleti che si riferiscono a superstizioni (gnosticistiche); *e*) monete bizantine con rappresentazioni di simboli cristiani; *f*) MM. propriamente dette, di devozione, rotonde, con una piccola appendice per il foro, che solevano regalarsi specialmente in occasione del battesimo.

C) Ne restano pochi esemplari, ma significativi sia per le figure rappresentate, sia per le iscrizioni che indicano i motivi della loro incisione. Parallelamente alle pitture catacombali, le MM. più antiche riportano scene e figure ricorrenti sui muri cimeteriali, simboli, monogrammi. Così i tratti di Cristo sotto le forme del Buon Pastore, o mentre presenta il libro della Legge a S. Pietro, o nell'atto in cui viene adorato dai Magi; in altre è il monogramma ☧, o la croce affiancata dall'alfa e dall'omega, o i cervi che si dissetano alla fonte, ecc. Nel museo cristiano Lateranense si trova una M. che rappresenta il martirio di S. Lorenzo, altra della collezione Zurla rappresentante pure S. Lorenzo in atto di portare la croce e di schiacciare sotto i piedi il serpente. Le parole incise sul verso di alcune indicano che le MM. sono state coniate come ricordo del battesimo o di altro avvenimento di grande importanza religiosa. Queste antiche MM. sono tutte cesellate, unico esemplare, quindi, creato per la speciale circostanza da commemorarsi; e quasi tutte col verso liscio.

D) Con l'andare del tempo le MM. religiose si moltiplicarono anche per l'uso che ben presto si fece del conio usato alla loro riproduzione, e si arriva al medioevo, che ci dà numerose MM. commemorative di pellegrinaggi e di altri avvenimenti. Tra il IV e il V sec. abbiamo memoria di una M. con l'immagine della Vergine, che Germano di Auxerre avrebbe donato a S. Genoveffa; ma per trovar memoria di MM. con immagini di Santi bisogna discendere fino al 1180, in cui una cronaca parla di pellegrini alla tomba di S. Tomaso di Canterbury, i quali portavano al collo dei « signacula » del santo. Parimenti MM. di ricordo portavano seco i pellegrini da Roma e dalla Terrasanta.

E) Un nuovo impulso al moltiplicarsi delle MM. sacre venne dall'uso di applicarvi le indulgenze, che pare risalga a Paolo IV. Si sa che Pio V concesse l'indulgenza plenaria ai soldati spagnoli che nella guerra di Fiandra, per distinguersi dagli Ugonotti, avevano fatto coniare una medaglia con la figura della Madre di Dio, e la portavano visibilmente sul cappello; come pure è nota l'indulgenza concessa da Sisto V alle MM. d'oro rinvenute nei lavori per la costruzione della scala santa al Laterano.

Più recentemente la Chiesa prescrisse procedure e formule per l'applicazione delle indulgenze, come fissò prescrizioni circa le raffigurazioni che devono riportarsi dalle MM. stesse, affinchè possano ritenersi oggetti di devozione. In genere si può dire che le MM. rientrano, per quanto concerne le disposizioni liturgiche, nell'ambito delle immagini sacre.

F) Dal punto di vista artistico, bisogna dire che nei secoli in cui più ebbe a fiorire questo genere d'arte minore, rarissimi sono gli esemplari per i quali gli artisti si siano ispirati a temi sacri. È necessario giungere agli ultimi tempi per rilevare che, col risveglio dell'arte sacra in genere, non è stata dimenticata questa forma che nel campo profano ha pur segnato momenti di grande splendore. E particolarmente bisogna ricordare i papi dei tempi moderni che a MM. eseguite con alti intendimenti estetici hanno affidato la memoria dei più rilevanti eventi del loro pontificato.

Anche la produzione cosiddetta commerciale tende ad abbandonare forme e materia troppo volgari, e tenta elevare la medaglistica devozionale a un livello che non sia troppo lontano dal decoro che cose sacre richiedono. L'eccellenza dell'arte vera non sarà però raggiunta mai se il buon gusto dei committenti non si adeguerà nel campo religioso alla tradizione che nel campo profano fu nei secoli scorsi tanto splendida.

G) Fuori dell'ambito religioso, ma con richiami a persone di Chiesa, ricorderemo, oltre a una M. con la figura di Gesù del Marescotti, i medaglisti del Rinascimento: Guazzalotti, che lavorò per i papi Pio II, Callisto III e Sisto IV; Cristoforo di Geremia, che riproduce Paolo II; Niccolò Fiorentino, che raffigura il Savonarola col Crocifisso e Cristo con San Paolo; Gaspare Mola, che chiude il periodo più brillante della medaglistica con una serie di figurazioni dei pontefici del suo tempo di particolare bellezza. Medaglisti pontifici di valore sono pure gli Hamerani, i Travani, gli Ortolani, il Crapanese, il Selvi.

Bibl. — J. Burel, *Anciennes pratiques de dévotion*, Avignon 1927, p. 28 ss. — F. Cabrol in *Dict d'Arch. chrét. et de Lit.*, I, col 1822-33, con illustraz. e bibl. in nota. — H. Leclercq, ivi XI-1, col. 74-102. — Enc. It., XXII, 675-84, 748 s. — L. Forrer, *Biographical dictionary of the medaillist*, London 1904-30. — A. Von Sallet, *Münzen u. Medaillen*, Berlin. 1898. — M. Bernhart, *Medaillen u. Plaketten*, Berlin 1920. — J. Babelon, *La médaille et les médailleurs*, Paris 1927. — G. Habich, *Die Medaillen der ital. Renaissance*, Stuttgart-Berlin s. a. — G. H. Hill, *A corpus of italian medals of the Renaissance before Cellini*, London 1930. — J. Babelon, catalogo delle MM. esposte nel *Salon internat. de la médaille* (ottobre 1949), Paris 1949. — A. Patrignani, *Le MM. papali dal 1878 al 1939*, in *Bollet. del circolo numismatico napolet.* 34 (1949) 39-83 — Id., *Una strana e rara M. di Alessandro VIII* (M satirica del 1639 relativa ai rapporti tra il papa e Luigi XIV), in *Riv. ital. di numism e scienze affini* 4 (1944-47) 54-59. — G. Berni, *Le MM. degli Anni santi*, Barcellona 1950. — F. Alvarez-Ossorio, *Medallas papales de los sigl. XV y XVI que tiene el Museo arqueol. nacion. y que conmemoran el Año santo*, in *Rev. de arch. bibliot. y museos* 1950, p. 345-74. — v. anche Numismatica.

Per le MM. come onorificenze, v. Onorificenze pontificie, Ordini cavalier.

MÉDAILLE Giov. Pietro. v. Maupas.

MEDANA. v. Modwenna.

MÉDARD (i convulsionari di S. M.). v. Con-

vulsionari di S. M. — R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford 1950. — J. Vinchon in *Limites de l'humain* (« Etudes carmélit. »), Paris 1953. — A. Mousset, *L'étrange histoire des convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, Éd. de Minuit.

MEDARDO, Santo († 557-561 circa). Nato a Salency presso Valenciennes nel Vermandois da nobile famiglia (il padre Nettore era franco, la madre Protagia gallo-romana) e compiuti gli studi a Saint-Quentin (già *Augusta Veromanduorum*) divenne prete. Si distinse per generosità di carità. Si narra che un ladro avendogli rubato dell'uva, fu da lui aiutato a ritrovare l'uscita dalla vigna, mentre un altro, che aveva rubato del miele, fu da lui liberato dai furiosi assalti delle api; un altro, che aveva condotto via un bove, lo riconsegnò, seccato che il campanaccio sospeso al collo della bestia non cessasse di sonare. Verso il 545, M. successe ad Alomero, vescovo del Vermandois. Egli trasferì la sede episcopale da Saint-Quentin a Noyon; organizzò la diocesi e vinse le ultime resistenze del paganesimo. Fu lui a consacrare diaconessa la regina S. Radegonda, lasciata dal re Clotario.

Il corpo di S. M. fu sepolto a Soissons, dove sorse per opera di Clotario la celebre abbazia, *S. M. di Soissons*, importante nella storia dei re merovingi e carolingi. In essa eran deposte anche le reliquie dei santi Augerico, Onesimo e Gildardo (questo fu spesso designato come fratello gemello di S. M.). L'abbazia nel 1637 passò ai Maurini e nel 1792 fu soppressa.

Il culto al Santo fu assai popolare. A esso risale anche l'istituzione delle cosiddette *rosiere*, ragazze che nei villaggi vengono scelte tra le più distinte per virtù e premiate con la consegna di una rosa. Tale tradizione fu seguita, per es., a Salency. Di essa non si trova traccia anteriormente al XVIII secolo. Del culto a S. M. è documento, tra gli altri, anche un calendario della chiesa di Liegi, del sec. XI, dove il Santo è segnato all'8 giugno: v. *Analecta Bolland.* 58 (1940) 54 e 66. S. M. è patrono dei contadini e dei birrai. È invocato in molte malattie nervose, come meningiti, nevralgie, epilessie, malattie mentali, soprattutto contro il mal di denti. Quest'ultima forma di devozione risale a un miracolo raccontato da Gregorio di Tours (*De gloria confess.*, 95, PL 71, 898 s): Carimero, consigliere del re Childeberto, sarebbe guarito dal mal di denti, avendoli toccati con un ramicello colto nei pressi della tomba del Santo. Ingenui statuari, rappresentarono il Santo con la bocca semiaperta e scoprente un poco i denti, il che contribuì a dare al suo viso un aspetto sorridente, passato perfino nel linguaggio letterario, come dimostra il verso di Mathurin Regnier « d'un ris de Saint-Médard il me fallut repondre ». Molti altri dettagli pittoreschi e folcloristici son legati al culto di S. M.

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 8, p. 72-105, con una *Vita* metrica e una *Vita* in prosa, attribuite a Venanzio Fortunato (v. anche in *Mon. Germ Hist. Auct.* IV-2, 67-73) e una *Vita* scritta nel sec. XI da Radbodo vescovo di Noyon, il quale fa S. M. vescovo di Tournai e successore di S. Eleuterio. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét et de Lit.*, XI, col. 102-108. — R. Hanon-de Louvet, *Histoire de la ville de Jodoigne*, Gembloux 1941. — *Analecta Bolland.* 61 (1943) 296-298.

MEDEE (Suore *di S. Giov. Batt. e S. Caterina da Siena*, dette *Vergini M.*): Congregaz. relig., fondata nel 1594, di diritto pontif.; casa general. in diocesi di Genova. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congr. dei Relig., Roma 1942[2]) contava 87 membri (di cui 5 novizie), in 11 case (di cui 1 di noviziato).

MEDI, popolo appartenente al medesimo gruppo etnico dei Persiani (v.), ossia al gruppo indo-europeo, parlante lingue iraniche e che ad ondate successive si spostò dalla primitiva culla verso Occidente.

A) I M. occuparono l'altipiano nordico a sud del mar Caspio, con capitale ad Ecbatana, mentre più a meridione nella zona montagnosa si stanziarono i Persiani con capitale a Persepoli e poi a Susa.

I primi dati storici sui M., prescindendo da dubbi cenni dell'epoca di Naram-Sin (2768-2712 a. C.) e dei primitivi testi babilonesi (c. 2000 a. C., ove si allude a *Matai*, *Amadai*, *Madai*), si hanno nel 1837 a. C. nei documenti assiri di Salmanasar III, che, in una spedizione contro i M. disorganizzati, li vinse nella regione del lago di Van.

Successivamente ne fanno menzione gli annali di Tiglat-Pileser III (745) e di Sargon II (722-705), il quale conquistò la maggioranza delle città mede. Secondo il sistema comune agli Assiri, questo re deportò i M. vinti ad Hamath sull'Oronte, rimpiazzandoli con Siri, tra cui erano anche degli Israeliti (IV Re XVII 6, XVIII 11).

Tali disastri spinsero i M. ad una maggior unione sotto un unico re, che fu, secondo Erodoto, Deioce (708-655). Questi stabilì la sua capitale ad Ecbatana, si liberò dal giogo assiro, pur evitando per prudenza di molestare il colosso assiro nel suo territorio, e si formò una forte guardia personale. Secondo il cerimoniale ninivita, si circondò di una aureola di mistero facendosi difficilmente vedere dai sudditi.

Il figlio Fraorte (655-633) continuò la fruttuosa opera paterna, meglio assimilandosi le varie tribù mede e persiane, benchè ai suoi giorni il clan degli achemenidi fosse passato nell'Elam, sostituendosi al regno anzanita e formando un principato indipendente, la cui successione regia presenta i nomi di Tespe, Ciro, Cambise e Ciro II re di Susa cioè Ciro il grande (558-549).

Fraorte nel tentativo di combattere gli Assiri venne battuto nel 633 da Assurbanipal, perdendo la vita. Il successore Ciassare II (633-584) riordinò l'esercito dotandolo di cavalleria armata con archi, assediò la stessa Ninive, salvata solo da una invasione di Sciti (628) che costrinse i M. a ritornare sui propri passi. Debellati gli invasori nel 615, i M., alleati dei Babilonesi ribellatisi con Nabopolassar, aggredirono gli Assiri distruggendo Ninive nel 612 e fermandosi solo alle frontiere della Lidia, cioè al torrente Halys.

Isaia li dipinse come forti e crudeli (XIII 17, 18), e tali certamente furono sino ad Astiage « re pacifico e fastoso », figlio di Ciassare II, che trapiantò ad Ecbatana il lusso assiro. Lasciò peraltro decadere la potenza militare e finì di conseguenza prigioniero di Ciro II, il forte, re del sud, pieno di intraprendenza e di capacità organizzativa. La cronaca babilonese ci descrive tale disfatta: « Astiage riunì le sue truppe e marciò contro Ciro, re di Anzan, per sottometterlo. Ma le truppe di Astiage si ammutinarono: egli fu fatto prigioniero

e consegnato a Ciro, che gli lasciò la vita ». Nel 550 cadeva anche Ecbatana e finiva il regno medo, come aveva predetto Geremia (XXV 25: quivi si mostra Dio che propina ai M. il calice del suo furore).

B) La *lingua* dei M. è ignota, eccetto qualche nome proprio o parola ricordata dai classici. Forse ai M. si devono alcuni vocaboli ari del testo di *Kikkuli* (Mitanni), nonchè il passaggio da *xv* in *f* nella terminazione = *farna* (p. e., *vindafarna*, ὑταφέρνης da xuarna nell'Avesta).

C) La *religione* dei M. è anch'essa ignota nei particolari. Dovette essere quella comune al fondo iranico, con sincretismo dei culti asianici d'Armenia e di Anatolia. La divinità femminile vi teneva un posto importante essendo adorata con il dio Mithra. Tra tutti gli dei si andò elevando il signore (Ahura) del patto e del diritto, che porta il nome di *Mazda*, il saggio per eccellenza (di qui *Ahura Mazda*). v. Mazdeismo. I cadaveri erano esposti agli animali. Le pratiche religiose stavano sotto l'influsso dei Magi (v.), una specie di tribù o forse anche classe sacerdotale. v. Parsismo.

Bibl. — R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologna 1920. — C. Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris 1925. — C. Huart-L. Delaporte, *L'Iran antique, Elam et Perse et la civilisation iranienne*, Paris 1952. — L. Delaporte, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*. I, *Le Proche-Orient asiatique*, Paris 1948. — C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920. — P. Dhorme, *Les ariens avant Cyrus*, Paris 1911. — P. Roussel, *La Grèce et l'Orient. Des guerre médiques à la conquete romaine*, Paris 1928. — Fougeres, Jonguet, Contenau, Grousset, *Les premières civilisations*, Paris 1935. — Fr. Gabrieli, *Medi, Media* in Enc. It., XXII, 688-89. — A. Pagliaro, *Iraniche lingue*, ivi XIX, 525. — S. Moscati, *L'Oriente antico*, Milano 1952. — v. Persia.

MEDIANISMO, complesso dei fenomeni inabituali presentati dal *medium*, soggetti che lo spiritismo credeva « intermediari » fra il mondo dei viventi e quello dei defunti. Caduto lo spiritismo, è rimasta la parola *medium* per significare quei soggetti, ai quali devonsi fenomeni metapsichici di natura fisica v. Metapsichica.

MEDIAZIONE, funzione dell'intermediario negli affari. v. Moralità degli affari.

MEDIAZIONE di Cristo. v. Gesù Cristo; Redenzione. Nella Redenzione, Gesù è costituito intermediario o *mediatore* tra Dio e gli uomini, mandatario di Dio e rappresentante degli uomini. La parola *mediatore*, applicata da S. Paolo a Gesù Cristo, non si ritrova che nella I Tim II 5, ma l'idea di M. pervade tutta la dottrina dell'apostolo. La M., che *ontologicamente* si è verificata nelle due nature unite ipostaticamente nella persona del Verbo, e che *psicologicamente* si è realizzata nello stato proprio di Cristo, stato intermediario tra la vita e il termine, è esposta da S. Paolo soprattutto come *funzione soprannaturale* di Cristo in quanto dispensa i benefici divini di cui è l'unico depositario: da lui abbiamo la grazia, la salvezza, la giustizia e il frutto della giustizia, la giustificazione, la redenzione, la riconciliazione, la pace, l'accesso a Dio... (Rom I 5, V 21, Col I 20...); redenzione, grazia, gloria ci vengono da Cristo (II Cor I 20); nell'ordine della grazia, più ancora che nell'ordine della natura, « tutto è per lui e noi siamo in lui » (I Cor VIII 6).

La M. di Cristo, come uomo, tra Dio e gli uomini, oltre che essere verità espressamente dichiarata nelle Scritture (I Tim II 5), è verità di fede confermata da S. Leone M. nella lettera dogmatica a Flaviano (Denz.-B. 143), dal conc. di Firenze (ivi 711) e dal conc. di Trento (ivi 790). La teologia cattolica non fa che elucidare e organizzare il dato rivelato circa l'esistenza, la natura, il carattere unico e universale di questa M. v. Redenzione. — J. J. Mc Mahon, *De Christo mediatore doctrina S. Hilarii Pictaviensis*, Mundelein (Ill.) 1947. — A. Landgraf, *Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik*, in *Gregor.* 31 (1950) 391-413. — V. M. Breton, *Médiation de J. Chr. La place du Christ dans la piété franciscaine*, Paris 1947. — H. M. Esteve, *De coelesti mediatione sacerdotali Christi juxta Hebr. VIII. 3-4*, Madrid 1949.

MEDIAZIONE universale di Maria SS. Di tutte le grazie soprannaturali della Redenzione di Cristo (v.) Maria è mediatrice: *M. per intercessione*, per la quale Maria ottiene da Dio, dipendentemente dai meriti di Gesù Cristo, solo redentore, tutte le grazie soprannaturali; Maria è *mediatrix ad mediatorem*. Tra i mediatori (santi, anime in stato di grazia) Maria ha un posto singolare *indefinitivamente* potente (cf. Leone XIII, enc. *Fidentem piumque* del 20 sett. 1896). — v. Maria SS.

MEDICES (*De Medicis*) **Gerolamo**, O.P. (1569-1622), n. a Camerino, m. a Mantova, « vir fuit studiosissimus et laboriosissimus, sanctique Thomae doctrinae mirum affectus » (Echard). Fattosi domenicano ad Ancona, insegnò in vari conventi della provincia lombarda, soprattutto a Bologna. Era maestro in teologia nel 1611, inquisitore a Mantova dal 1611. Scrisse: *Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis... formalis explicatio*, Venezia 1614-21; nuova ed. in 5 voll. curata dal p. Quétif, Parigi 1657; ultima e migliore ediz., Vico 1858-62, 11 voll. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 425. — Michelitsch, *Kommentatoren z. Summa Theologiae des hl. Thomas*, Graz 1924, p. 16 n. 38. — Hurter, *Nomenclator*, III^2, col. 645 s.

MEDICI (*de'*), celebre famiglia fiorentina che emerge tra i mercanti e i banchieri agli inizi del sec. XIII. Nella seconda metà del sec. XIII già i suoi membri ottengono cariche civili e religiose: Costantino (v. oltre) è vescovo di Orvieto (c. 1250-1257) e Matteo è vescovo di Chiusi (1299-1313). La fortuna dei M. comincia col sopravvento dei « Neri » in Firenze (1301). Si allarga sempre più la cerchia dei loro interessi: l'amministrazione del conc. di Costanza è in gran parte in mano dei M., che mantengono rapporti anche colla Germania, coll'Ungheria... La congiura dei Pazzi (1478) non riesce a fermare il loro predominio che ormai è anche politico, e giunge all'acme con Cosimo e con Lorenzo il Magnifico. Seguono vicende alterne, di espulsioni da Firenze (1494, 1527) e di ritorni (1512, 1530) che si inseriscono nel gioco della grande politica europea. Dopo aver raggiunto il titolo granducale (1569) e quello regale (1691), la casa si estingue nel 1743 con Anna Maria Luisa, figlia di Cosimo III.

La famiglia noverò parecchi personaggi ecclesiastici. Nel sec. XV **Donato** è vescovo di Pistoia (1436-1474), **Filippo** di Arezzo (1457) e di Pisa (1461-

1474). Il card. **Giovanni**, figlio di Lorenzo il Magnifico, divenne Papa col nome di Leone X (v.), e distribuì onori ecclesiastici a molti membri della famiglia: son fatti cardinali **Giulio**, figlio illegittimo di Giuliano, **Nicolò Ridolfi** e **Giovanni Salviati**, ambedue della famiglia M. per discendenza femminile. Il cardinal Giulio diventò a sua volta Papa col nome di Clemente VII (v.).

Dopo l'uccisione di Alessandro (1537), **Giuliano**, fratello dell'assassino Lorenzino, perchè stesse lontano da Firenze, fu fatto vescovo di Béziers, Aix e Alby.

Nello stesso secolo son cardinali **Giovanni**, figlio di Cosimo I (1543-1562), dal 1560 amministratore di Pisa; **Ferdinando**, fratello di Giovanni (1563-1587), che lasciò la porpora per il granducato; **Carlo**, figlio di Ferdinando (1596-1666), cardinale a 19 anni (dal 1615) e protettore della Spagna (dal 1635); **Giovanni Carlo** figlio di Cosimo II (1611-1663), cardinale dal 1644, dopo essere stato generalissimo del mare per la Spagna; **Leopoldo** (1617-1675), studioso e mecenate, fondatore dell'Accademia del Cimento, di cui fu presidente dal 1657 al 1667, quando divenne cardinale; **Francesco Maria**, figlio di Ferdinando II (1660-1711), che portò la porpora dal 1686 al 1709, anno in cui si sposò per ragioni dinastiche. Tutti questi cardinali ebbero grande autorità nel sacro collegio, ma spirito ecclesiastico scarso o nullo.

Da altri rami della famiglia discesero **Leone XI** (v.), la B. **Filippa**, francescana († 1488), **Guido**, castellano di S. Angelo al tempo del sacco di Roma, vescovo di Venosa (1527) e arcivescovo di Chieti (1528-1537), **Giuliano**, arcivescovo di Pisa (1620-1636), dove eresse il Seminario.

Tra le donne van ricordate Caterina e Maria. **Caterina**, nuora di Francesco I di Francia, di cui sposò il figlio Enrico, salito al trono nel 1547, ebbe grande importanza politica, come regina madre, non tanto col primo figlio, Francesco II, che del resto regnò poco (1559-1560), ma col secondo, Carlo IX (1560-1574), meno col terzo, Enrico III (1574-1589). Morì nel 1589. Il fatto più grave della sua vita e della sua politica di equilibrio tra i cattolici e gli ugonotti, che voleva ugualmente tener lontani dal predominio perchè non spingessero la Francia alla guerra contro la Spagna o contro i Paesi Bassi, resta la strage di S. Bartolomeo (1572): v. Lega e Ugonotti. **Maria**, figlia del granduca Francesco II, sposò nel 1600 Enrico IV, re di Francia, e diventò reggente dopo l'assassinio di Enrico (1610). Avveduta e prudente, non riuscì però a dominare tutte le forze contrarie. Dopo l'uccisione del ministro Concini (24 aprile 1517), si ritirò a Blois per ritornare in scena nel 1619. Vicende prospere e avverse, a fianco o contro il Richelieu, esaltarono ugualmente la sua indomita natura, fino al ritiro definitivo. Morì in terra di esilio, a Colonia, nel 1642.

Bibl. — Archivio di Stato di Firenze. Inventari. *Archivio Mediceo avanti il principato* e *Arch. Med. del principato*, Roma 1951, 2 voll. — Enc. It., XXII, 694 ss. — G. Pieraccini, *La stirpe de' M. di Cafaggiolo*, 4 voll., Firenze 1924, nuova ed. 1948. — — G. P. Young, *I M.*, Bologna 1940. — S. Cameroni, *Bibliografia medicea. Saggio*, Firenze 1940. — K. Kuylenstierna, *Mediceerna. En florentinsk familjekrönika*, Stoccolma 1939. — C. W. Previté Orton, *The M.*, in *History* 32 (1947) 71-88. — F. Schevill, *The M.*, New-York 1949. — R. Palmarocchi, *Lorenzo il Magnifico*, Torino 1946. — E. Bizzarri, *Il Magnifico Lorenzo*, Milano 1950. — R. Palmarocchi, *Lorenzo de' M. e la nomina cardinalizia di Giovanni*, in *Arch. stor. it.* 110 (1952) 38-54. — M. Martens, *Les maisons des M. et de Bourgogne au XV s.*, in *Le moyen-âge* 56 (1950) 115-29 — G. E. Moretti, *Il card. Ippolito de M. dal trattato di Barcellona alla morte (1529-35)*, in *Archivio stor. ital* 98-1 (1940) 139-78. — H. Jedin, *La politica conciliare di Cosimo I*, in *Riv. stor. ital.* 62 (1950) 345-74, 477-96. — S. de Bourbon *Chatérine de M., femme de Henri II (1519-1589)*, Paris 1940. — J. Héritier, *Cathérine de M.*, Paris 1940 (trad. it., Milano 1944). — P. Champion, *Charles IX, la France et le contrôle de l'Espagne*, 2 voll., Paris 1939 — M. Dorini, *I M. e i loro tempi*, Firenze 1947. — F. Alvarez O-sorio, *Los Medicis de los siglos XV y XVI en las medallas que conserva el Museo arqueolog. nacional*, in *Bolet. de la real Acad. de la historia* 131 (1952) 321-98. — R. de Roover, *The M. bank*, New-York 1948; Id., *Money, banking a credit in mediaeval Bruges*, Cambridge (Mass.) 1948; Id., correzioni e complementi alle opere precedenti in *Medel. van de kon. Vla. Acad. van België. Kl. d. Lett.* XV-7 1953)

MEDICI Costantino O. P. (c. 1258), fiorentino, vescovo di Orvieto. Entrato fra i Domenicani poco dopo la morte di S. Domenico (v.), ne scrisse l'ufficio ecclesiastico e la leggenda dal 1242 al 1247. — Echard, I, 153; a p. 25-37 è riportata la *Legenda S. Dominici*, citata.

MEDICI (*de*) Sebastiano, vissuto a Firenze nella seconda metà del sec. XVI, protonotario apostolico, lasciò varie opere giuridiche, canoniche, teologiche (v. Zedler, *Universal-Lex.*, XX), fra cui: *Summa peccatorum capitalium secundum communem opinionem doctorum Florent.* (Fir. 1579), *Summa omnium haeresum et catalogus schismaticorum, haereticorum ...* (ivi 1581, importante per la storia della Riforma in Italia, Francia, Spagna), *De mirabilibus operibus Dei* (Macerata 1590). — Hurter, *Nomenclator*, III^3, col. 338 s. — Negri, *Istorie degli scrittori fiorentini*, p. 494 ss.

MEDICINA (morale). v. Medico (*doveri del*).

MEDICINA pastorale. È la scienza della M a servizio del ministero Pastorale (v.; anche Cura d'anime), in quanto illuminando le effettive condizioni bio-psichiche d'origine dell'Atto umano (v.) o del soggetto in generale, aiutano il sacerdote a pronunciare un equo giudizio morale e canonico (in confessione, in tribunale, nella direzione spirituale) e ad esercitare una proficua Direzione spirituale (v.). v. Temperamento; Passioni; Carattere; Psicologia; Psicopatologia; Psicoterapia; Ereditarietà; Eugenetica; Eutanasia; Leucotomia; Imputabilità; Libertà; Chirurgia e Morale; Psicanalisi; Responsabilità; Scrupoli; Sesso.

A) Contro le dottrine dualistiche la sana filosofia afferma l'unità sostanziale dell'Uomo (v.), composto di Spirito (v.) e di Corpo (v.) Sotto le voci Corpo (v.) e Anima (v.) furono già illustrate le interferenze fra i due componenti dell'essere umano. Le condizioni corporee dell'individuo hanno importanza rilevante, talora determinante sull'entità morale dell'Atto umano (v.), in quanto modificano la Coscienza (v.). I moralisti si occuparono sempre degli impedimenti degli atti umani, non meno che il diritto Penale (v.).

canonico (cf. CJC can 2218 con le fonti cit.; e cann 2201-2207, 2229 s). v. ANTROPOLOGIA, DELINQUENZA. I fondamenti e i delicati meccanismi di queste interferenze psico-fisiche vennero via via chiarendosi con lo sviluppo delle scienze, specialmente psicologiche, e mentre la mentalità del POSITIVISMO (v.) e del MATERIALISMO (v.) ne traeva motivo per negare la SPIRITUALITÀ dell'anima (v.), la LIBERTÀ (v.) e la RESPONSABILITÀ (v.), la concezione filosofica e teologica cristiana ne faceva oggetto di una branchia sussidiaria dell'ETICA (v.) e della TEOLOGIA morale (v.): la M. p. (cf. anche MORALE in genere). Questa, assumendo i dati della psicologia e delle scienze mediche, vuol individuare i mali che turbano il funzionamento normale dell'attività umana e ricercarne le cause e i rimedi, al fine di poter giudicare l'entità morale delle azioni dei soggetti psichicamente anormali, di correggerli e guidarli nella vita spirituale, non soltanto in foro di coscienza ma anche nelle relazioni con la comunità.

B) Non vi è stato patologico che non meriti l'attenzione del sacerdote, per il quale lo studio della M. p. è necessario per più titoli. 1) Nella confessione egli deve giudicare in concreto la responsabilità del penitente, ed insieme guarirlo e guidarlo. 2) Egli ha una missione educativa nella cura d'anime (parrocchia, oratori, collegi...), nell'insegnamento, nella predicazione; e l'efficacia della sua PEDAGOGIA (v.) sarà proporzionata alla sua conoscenza delle condizioni effettive dell'educando. 3) È richiesto di consiglio per la scelta dello stato coniugale, clericale o religioso: consiglio che non può essere centrato ed efficace senza conoscenza adeguata dei soggetti. v. VOCAZIONE. 4) In particolare, il sacerdote, dinanzi a una proposta causa di nullità di MATRIMONIO (v.) per vizio di consenso, e, se è ministro dei tribunali, nello svolgimento della stessa causa, deve conoscere sufficientemente quanto interessa questa materia. Il parroco (o delegato) nelle investigazioni prematrimoniali non deve trascurare manifestazioni e dati ereditari che possono influire sulla validità o liceità del sacramento. 5) Il sacerdote si incontra con anime che presentano o affermano fenomeni preternaturali o fatti in apparenza miracolosi (v. VISIONI e rivelazioni, STIMMATE..., MISTICA, ISTERISMO) e dovrà possedere nozioni sufficienti a dare un giudizio oggettivo per il bene del soggetto e della comunità.

In conclusione, il sacerdote, proprio perché è « medico » delle anime, deve avere una cultura adeguata di M. p. Beninteso, egli non è il « sanitario », ma il « pastore » d'anime che per compiere efficacemente la sua missione s'avvale anche della scienza medica.

C) La M. p. non è la medicina, ma la medicina applicata alla cura d'anime. Il compito del sacerdote in questo campo si ridurrà a: 1) Diagnosticare il male psichico attraverso i vari sintomi e mediante l'indagine delle cause remote e prossime del morbo (atavismo, abusi, lavoro, alimentazione, malattie pregresse o in atto, ambiente, educazione, età, ecc.); 2) valutare la responsabilità morale delle azioni del soggetto malato (con questo giudizio, sempre difficile, si badi a non gettare il soggetto malato nella disperazione o nella sfrenatezza); 3) suggerire i mezzi curativi, e quando sia necessario o utile, rimandare l'individuo a specialisti di coscienza per una diagnosi e una terapia più appropriata. Il compito del sacerdote più solitamente e più efficacemente si esplicherà nel creare l'ambiente psicologico sano, ridando fiducia ad individui facilmente alterabili e valorizzando le energie ancora esistenti, nel sollecitare l'esecuzione delle cure prescritte dal medico, nell'inculcare i mezzi soprannaturali (preghiera, letture, meditazioni, sacramenti) e la disciplina morale. Quando il morbo, non individuato e non curato per tempo, si manifesti in epoca tardiva e sia impossibile il ristabilimento della normalità, se ne dovranno almeno neutralizzare gli effetti e salvaguardare il bene della comunità.

D) Fra i mali psichichi che la M. p. incontra con più frequenza e deve trattare con più competenza e urgenza, sono la demenza (idiozia, imbecillità, debolezza mentale), schizofrenia o demenza precoce, psicosi maniaco-depressiva o follia circolare, l'epilessia, paranoia, isterismo, nevrastenia, idee ossessive o fisse intellettive, emotive o impulsive, varie manie e fobie, scrupoli, immoralità costituzionale, psicosi tossiche (per disendocrinia, per intossicazione da alcole, morfina, ecc.). Particolare delicatissimo campo della M. p. sono: la vita sessuale nelle sue manifestazioni normali (ma diverse secondo l'ambiente, l'educazione, l'età, ecc.) e anormali (impulsi anormali, perversioni, inversioni...), coi conseguenti problemi della « iniziazione sessuale » o meglio dell'educazione alla purezza, della scelta dello stato; i problemi morali, giuridici e sociali del MATRIMONIO (v.), come impedimenti matrimoniali, rapporti coniugali, continenza periodica, EUGENETICA (v.), ABORTO (v.), difesa e miglioramento della stirpe, nascite e loro controllo, nascite illegittime ...: problemi che interessano anche lo Stato, ma sono prevalentemente d'indole religiosa e morale.

BIBL. — v. la bibl. data sotto i singoli argomenti. Gli studi di M. p. vanno moltiplicandosi. Anche i trattati di morale recenti (A. Lanza, J. Aertnys-C. A. Damen, E. Jone...) ormai fanno posto ai principali elementi di M. p. — G. ANTONELLI, *M. pastoralis*, voll. 4, Roma 1932⁵. — F. DE BARBENS, *Introductio pathologica ad studium theologiae moralis*, Barcellona 1917. — G. BERGSTEN, *Pastoral psychology*, London 1951. — R. BIOT, *Il corpo e l'anima*, Brescia 1939². — H. BLESS, *Manuale di psichiatria pastorale*, Torino 1950 (ottimo; difettosa la bibliografia italiana). — E. BOGANELLI, *Spirito e corpo*, Roma 1951 (sintesi chiara, esauriente). — E. BON, *M. e religione*, Torino 1940. — J. BOREL, *Le déséquilibre psychique, ses psychoses, sa moral*, Paris. — A. BRENNINKMEYER, *Traitement pastoral des névroses*, Lyon-Paris 1947. — C. CAPELLMANN-W. BERGMANN, *M. pastoralis*, Paderborn 1922. — J. A. CARUSO, *Religion und Psychotherapie*, Innsbruck 1946. — A. ESCHBACH, *Disputationes physiologico-theologicae*, Roma 1913. — L'aspetto terapeutico, con l'intento di rinnovare, su basi spirituali e umane oltre che scientifiche, le teorie e i sistemi finora seguiti (Freud, Adler, Jung, psicoanalisi e psicologia individuale) è trattato da V. E. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1953; *Psicoterapia nella pratica medica*, Roma 1953: opere coraggiose, magistrali di uno specialista. — A. GEMELLI, *De scrupulis, psychopathologiae specimen*, Milano 1921². — ID., *La personalità del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici*, Milano 1946. L'A. in varie opere e molti art. per un quarantennio lavorò per sfatare le teorie deterministe ed eterodosse, difendere i principi cattolici nei recenti problemi medici, aggiornare la M. p. alle ultime esigenze mediche. — G. GERIN, *La M. legale* nei suoi momenti storici e nel suo sistema, Roma 1949. — O. J. HARTMANN, *Medizinisch pastoral Psychologie*, Frankfurt a. M. 1952. — S. HILTNER, *Counselor in conseling*,

Nashville (Tenn.) 1952. — G. Keller, *Medico-moral problems*, 4 voll., St. Louis Mo. 1951–52. — R. Kothen, *Directives récentes de l'Eglise concernant l'exercice de la médicine*, in *St.-Luc médical*, 24 (1952) 73-177: l'insegnamento di Pio XI e di Pio XII. — P. Lachapelle, *Psychiatrie for the priests*, vers. della 3ª ed. franc., Westminster 1945. — G. Lorenzini, *Psicopatologia e educazione*, Torino 1950. — Th. Münckер, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934. — A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 6 voll., Wien 1949-52: purezza e vita sessuale in genere (vol. I), matrimonio (vol. II), gravidanza, nascita, ecc. (vol. III), interventi medici e chirurgici (vol. IV), psicopatologia e psicoterapia (vol. V), eutanasia, morte (vol. VI), con tutti i problemi annessi: ottimo, per insegnanti e persone mature. — G. de Ninno, *Questioni medico-morali*, Roma 1951⁴. — H. D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, Paris 1931. — V. M. Palmieri, *M. legale canonistica*, Città di Castello-Bari 1946, studia un argomento distinto ma intimamente connesso con la M. p., e la cui conoscenza completa la dottrina morale. — F. Peiro, *Deontologia médica*, Madrid 1951⁴. — J. Pujiula, *De M. pastorali recentiores quaestiones quaedam*, Torino 1948 (non consigliabile a giovani). — Chr. Schulte, *Was der Seelsorger von nervösen Leiden wissen muss*, Paderborn 1936. — R. Sinéty, *Psicopatologia e direzione spirituale*, vers. ital., Brescia 1939². — A. de Sobradillo, *Enquiridion de deontologia médica*, Madrid 1950. — A. Stocker, *La cura morale dei nervosi*, Milano 1951. — G. Surbled, *La moral dans ses rapports avec la médicine et l'hygiène*, 4 voll., Paris 1922-23. — P. Tiberghien, *Médicine et moral*, Paris-Tournai-Rome 1952. — Vari, *Le coupable est-il un malade ou un pécheur?*, Paris 1951.

MEDICO (morale professionale del). Bella espressione della figura sociale religiosa e morale del m. ci è data già nel celebre *giuramento di Ippocrate*: « Giuro di considerare alla stessa stregua dei miei genitori colui che mi insegnò l'arte della medicina...; di considerare i suoi figli come dei fratelli, e, se essi vorranno apprendere quest'arte, di insegnarla loro senza ricompensa nè contratto... Farò servire il regime dietetico al vantaggio dei malati, secondo il mio potere e il mio giudizio, e non al loro danno e al loro male. Non darò mai, da chiunque io sia pregato, una droga omicida nè prenderò mai l'iniziativa di suggerirla, parimenti non darò mai ad alcuna donna un pessario abortivo. La castità e la santità salvaguarderanno la mia vita e la mia professione. Non opererò i portatori di calcoli, lasciando questa pratica agli specialisti. Nelle case in cui dovrò entrare, mi recherò per utilità dei malati, evitando ogni opera malvagia o corruttrice, e particolarmente ogni atto impuro su corpi di donna o di uomo, liberi o schiavi. Le cose che nell'esercizio o anche fuori dell'esercizio della mia arte potessi vedere o apprendere sull'esistenza degli uomini e che non debbano essere divulgate, le terrò segrete, stimando che esse hanno diritto al segreto dei misteri. Se manterrò fino all'ultimo questo giuramento e farò ad esso onore, mi sia dato di godere i frutti della vita e di quest'arte, onorata fra tutti gli uomini. Ma se lo trasgredirò, rendendomi spergiuro, mi avvenga tutto il contrario ». Questi principii restano inverati, più solidamente fondati e perfezionati dalla moralità soprannaturale cristiana. v. Intellettuali, V B 2, 6.

I. — A) Oltre i doveri comuni della Moralità professionale (v.), cioè scienza, perizia, diligenza, fedeltà, doveri verso i colleghi e verso sè stesso, formazione morale soda..., il m. ha doveri specifici della sua professione. Verso i pazienti il m. può trovarsi come *libero* professionista o come *m. condotto* con ufficio pubblicamente assunto.

Il m. non può rifiutare la sua opera senza motivo grave, proporzionato ai bisogni del richiedente, alle possibilità umane e morali del m., alla disponibilità di altro m. La prestazione deve essere tempestiva, nella misura della gravità del male, e il dilazionare senza motivo proporzionato costituisce colpa. Assunta la cura, il m. non deve trascurare il paziente (e quindi non può assumere tanti impegni da non poterli assolvere convenientemente); in caso di impossibilità deve farsi sostituire da colleghi. — Nella cura usi ogni risorsa, moralmente lecita, per guarire o almeno alleviare il male. L'aggiornamento per il m. è un dovere professionale di speciale gravità, poichè i sempre nuovi metodi e rimedi possono decidere del buon esito della cura. — La diagnosi sia accurata in ogni singolo caso, utilizzando tutti i dati e tutte le prove utili; nel dubbio il m. richieda il parere di colleghi più esperti o faccia ricoverare il paziente in istituti attrezzati. Tuttavia non rinvii leggermente i malati agli istituti appositi, se l'entità del male e la qualità delle cure non lo esigano: suo compito è di curare senza obbligare i clienti a spese eccessive. Diagnosticato il male, sceglierà i rimedi riconosciuti efficaci e alla portata del malato, notificando lealmente l'entità della cura quando richieda spese forti. In caso che manchino mezzi di efficacia certa, può scegliere i più probabili e più innocui. Mancando mezzi certi o probabili, non può usare mezzi dubbi che possano essere (positivamente nocivi, se non in caso di grave necessità e col consenso del paziente o di chi ha diritto. — Spesso il m. deve intervenire come chirurgo: non presuma di sè, arrischiando operazioni gravi a cui non è preparato. Nè consiglierà operazioni che non siano strettamente necessarie; ogni Mutilazione (v.) non necessaria è contro il quinto comandamento. Togliere parti integranti del corpo è lecito solo se lo esiga il bene del tutto; e il giudizio sulla necessità dell'intervento deve tener conto se possano derivare turbamenti delle funzioni psichiche, se sia in atto una gravidanza... — Non usi mezzi coattivi, se non trattandosi di individui psicologicamente incapaci, pericolosi, in caso di necessità estrema (possibilmente col consenso dei congiunti responsabili), nelle vaccinazioni e disinfezioni imposte dall'autorità. — L'uso dei *narcotici* è lecito in medicina e in chirurgia a determinate condizioni, ad es., per rendere il parto indolore, per alleviare i dolori dei malati e dei morenti (v. anche Eutanasia), per ottenere, in certi casi rari, la confessione della verità (v. Narcoanalisi). — Il m. deve trattare tutti i malati, di cui assume la cura, con eguaglianza e correttezza cristiana, in misura del bisogno, almeno per le cure necessarie, vedendo in tutti Cristo stesso. — Quando il paziente è in pericolo di morte, il m. per carità è gravemente obbligato a prendere le misure più convenienti per la sua salvezza eterna, amministrandogli, se necessita, il battesimo, avvertendo con tatto della sua situazione il malato, i congiunti, il sacerdote. — In alcuni casi, il m., specialmente il m. condotto, deve prestare la sua opera gratuitamente o quasi, a

norma dei principii relativi all'esercizio della carità nelle necessità del prossimo; si conviene che dove si verificano di frequente simili casi di prestazione gratuita, il m. possa esigere qualche cosa di più dai ricchi. — Per nessun motivo, nè di lucro proprio, nè di salute o di onore del paziente, il m. non può usare rimedi intrinsecamente illeciti, e neppure consigliarli (v., ad es., ABORTO, EUGENETICA, EUTANASIA, INSEMINAZIONE, LEUCOTOMIA, MALTHUSIANISMO, ONANISMO, POLLUZIONE, CHIRURGIA e MORALE...).

B) Il m. è tenuto al SEGRETO d'ufficio (v.), obbligante per contratto espresso o tacito nell'atto dell'assunzione della cura, e difeso da tutte le legislazioni. Secondo il Cod. pen. ital. art. 622, il m. che per ragione del suo ufficio venga a conoscere notizie destinate a rimanere segrete, non può rivelarle o impiegarle a proprio o altrui profitto (non cadono sotto il segreto le notizie di dominio pubblico, nè quelle che non pregiudicano alcuno); l'obbligo cessa per giusta causa, quando il segreto possa nuocere positivamente allo stesso paziente, al m., a terze persone o al bene pubblico (art. cit.). Infatti il segreto vuol garantire il bene comune coll'assicurare la fiducia del pubblico nel M. (per questo il Cod. di proc. pen. art. 351 stabilisce la nullità di ogni deposizione in tribunale da parte del m. per quanto conosce nella sua professione, eccezion fatta dei casi previsti dalla legge, v. sotto); tuttavia questo bene non è l'unico, nè il sommo nella società. La pubblica autorità in molte circostanze esige dal m. perizie, accertamenti, certificati, denunzie... per difendere la comunità da soggetti pericolosi, per giudicare la responsabilità o capacità giuridico-morale di un individuo, per conoscere cause di morte, di ferite..., per stabilire la validità del matrimonio, per accertare la natura di fatti preternaturali...; spesso poi il m. ha la figura di ufficiale sanitario. In tali circostanze, come quando la parte acconsente, cessa il segreto. Cessa pure nell'interesse del paziente, se il m. per raggiungere un fine superiore (come la guarigione, la salvezza eterna), deve chiedere il concorso di altri (familiari, sacerdote, personale sanitario); in questo caso il segreto cessa nella misura che richiede lo stesso fine: le persone venute a conoscenza del segreto sono obbligate esse stesse al segreto naturale.

Un m. a cui per ufficio sia noto, con morale certezza, che una donna abbia colpevolmente abortito, direttamente o col concorso di medici, di ostetriche o di altri, non è tenuto al segreto ma deve denunziare il fatto alla pubblica autorità, a meno che la denuncia comporti per lui grave danno (rappresaglie dei colpevoli, boicottaggio dei colleghi, calunnie), e a meno che la denunzia non possa raggiungere lo scopo di impedire nuovi delitti (purtroppo la legge tollera l'aborto « terapeutico », che perciò diventa facile pretesto per gli aborti delittuosi).

Se un fidanzato, sospettando nell'altra parte difetti o malattie nocivi alla futura famiglia (turbe psichiche, malattie ereditarie, veneree, difetti organici che impediscono i rapporti coniugali normali...), esige dall'altra parte una visita medica e, non potendo sapere la verità dall'altra parte, chiede al m. le condizioni sanitarie di essa, il m. è tenuto al segreto professionale? si verifica allora la causa giusta prevista dal Cod. pen. art. 622? Il Cod. proc. pen. art. 351 ammette che in alcuni casi la legge può imporre al m. l'obbligo di denunziare fatti e persone. Quest'obbligo, contro il segreto, esiste nel caso di malattie pericolose o contagiose. Nel caso descritto della richiesta del fidanzato, secondo alcuni cessa l'obbligo del segreto, ma non nasce l'obbligo di parlare, poichè il richiedente non può vantare diritto di sapere la verità; secondo altri cessa l'obbligo del segreto e nasce l'obbligo di parlare, avendo la parte richiedente legittimo diritto. Quest'ultima sentenza ci sembra più accettabile, più atta ad assicurare il bene sia del richiedente, sia dell'altra parte e della società: da un'unione iniziata con diffidenze e dubbi, che ben presto si tramutano in amare certezze, non si può ben auspicare per la vita dei due e della prole; per la parte innocente e per la prole i pericoli di danni sono tanto gravi che non ci par lecito negare alla parte innocente il diritto di conoscerli col mezzo ordinario del responso medico. Talora poi è in causa anche la validità del sacramento. Infine se il certificato prematrimoniale, a determinate condizioni, è lecito, utile e raccomandabile, almeno a pari è lecita la detta richiesta del fidanzato, verificandosi la giusta causa che la cessare l'obbligo del segreto. Altro è il caso in cui il fidanzato volesse conoscere se l'altra parte possiede ancora la verginità; questa è qualità, che la parte può porre come condizione *sine qua non* per il consenso, ma la cui assenza non pregiudica la salute della comparte e dei figli. v. sotto, D.

C) Talora il m. ha la figura di ufficiale sanitario, per la quale deve accertare e denunziare nascite, aborti, morti, pericoli di contagio, persone pericolose.... con coscienziosa obbiettività, la cui violazione può costituire offesa alla giustizia legale, e, in particolari circostanze, alla giustizia commutativa. Al m. spetta una parte importante nel campo della SICUREZZA sociale (v.), essendo chiamato a determinare chi ha diritto alla mutua, alla sospensione del lavoro, alla pensione per invalidità, a sussidi familiari...: materia complessa, dove sono in gioco diritti degli individui, dei padroni, di istituti di previdenza...

Il m. sia imparziale anche quando è chiamato a giudicare sulle condizioni igieniche delle case: non facendo il suo dovere (per falso riguardo verso il padrone, per connivenza con esso, per omertà), viola la giustizia legale e si assume la responsabilità dei danni derivati agli inquilini. Nè dimentichi il m. il dovere professionale, di coscienza, di svolgere azione efficace, con la persuasione, col sollecitare l'intervento superiore e una opportuna legislazione, per risolvere la lotta contro la tisi, il cancro, la malaria, le malattie veneree, l'uso degli stupefacenti, e tutti i morbi e i vizi di spiccato interesse sociale.

Come *perito*, il m. può essere chiamato dall'autorità civile, giudiziaria o religiosa ad esaminare dati e persone da un determinato punto di vista. Suo compito è di esporre oggettivamente quanto per risultanze certe conosce, rispondendo esattamente alle richieste. Il CJC cann 1792–1805 e, per le cause matrimoniali, cann 1976–1982, fissa i termini del suo compito: la perizia, che solitamente deve essere scritta, integrata eventualmente da deposizioni orali da fissarsi subito in scritto, sia conforme a verità e giustizia, secondo i retti principii della scienza, senza affermazioni false e senza occultamento del vero; esponga non solo le risultanze, ma anche il processo usato nell'esame e le ragioni

scientifiche applicate per la conclusione. Beninteso, il m. non sostituisce il giudice, che deve tener conto non solo della perizia, ma anche di tutti gli altri dati del processo. Avviene talora che il perito si lasci guidare dalle teorie lombrosiana, freudiana, materialistica circa l'imputabilità morale-giuridica, circa i miracoli . . . ; l'onestà professionale esige che egli non si rifiuti di rilasciare certificati, cartelle cliniche, referti richiesti: ciò può egli fare correttamente, nonostante le sue idee contrarie, poiché da lui non si esige una « interpretazione » metafisica dei dati ma soltanto il rilevamento dei dati secondo il metodo sperimentale della sua scienza.

D) Il *certificato prematrimoniale* trovò accesi fautori. Le aberrazioni del RAZZISMO (v.), la facilità di errori colpevoli e incolpevoli in questa materia, il diritto naturale dell'individuo di scegliere il matrimonio quando ne abbia la capacità morale e fisiologica (v. IMPEDIMENTI), l'esperienza della scarsa efficacia di questo mezzo là dove fu applicata l'EUGENETICA (v.) e la STERILIZZAZIONE (v.), suggerirono d'altra parte molte perplessità. La discussione del pro e del contro ci porterebbe troppo in lungo; qui basti richiamare il principio che, pur ammettendo l'utilità della visita prenuziale, nè il potere civile nè il m. possono arrogarsi il diritto di impedire il matrimonio, ma soltanto di illuminare le parti sulla scelta che stanno per fare, lasciando decidere alla loro coscienza. v. EUGENETICA.

La ricostruzione dell'imene è generalmente ritenuta illecita quando favorisca il malcostume e sia fatta per ingannare chi ha diritto a conoscere la verità. Si ammette la sua liceità quando una giovane, deflorata per frode o violenza, temesse seriamente che senza la reintegrazione le sarebbe impossibile un giusto matrimonio e la pace familiare; in tale ipotesi peraltro il m. non può alle domande dell'altra parte dare risposta falsa (coll'asserire la verginità), ma dovrà trovare risposte vere, se pure evasive.

E) Il m. è chiamato a dare giudizi scientifici, che hanno importanza morale, anche in altri campi. Ad es., circa il DIGIUNO (v.) eucaristico di sacerdoti o fedeli (che vige anche dopo le concessioni della cost. di Pio XII *Christus Dominus*, 6 gen. 1953), il m. giudichi con obiettività se le condizioni sono tali da esimere dal digiuno; allo spirito della legge, sembra più conforme la larghezza che non il rigore.

Più delicato è il suo compito di giudicare circa le qualità bio-psichiche degli aspiranti al sacerdozio e alla vita religiosa; non si lasci fuorviare da preconcetti di scuola, per impedire la VOCAZIONE (v.) in chi ne ha le doti sufficienti; ma le responsabilità verso altre anime, i gravi, irrevocabili oneri del celibato e del ministero sacerdotale che i candidati dovranno assumere, inducano il m. a coscienziosa severità.

F) È lecito l'*esperimento scientifico sull'uomo?* Nessuno è padrone della propria vita nè dei propri membri, molto meno dell'altrui; tuttavia, per un bene maggiore, per amore del prossimo, in bisogno proporzionato, con le opportune cautele si può sacrificare anche la vita. *Illecito* è l'esperimento su sè stessi o su altri: 1) se termina con la morte e ha il solo scopo di studiarne il decorso; 2) se, pur non terminando con la morte, lascia gravi conseguenze sanitarie, e lo scopo sia soltanto lo studio teorico; 3) se l'individuo non abbia dato il consenso o sia incapace di consenso, anche a scopo di bene comune; 4) su criminali, là dove non vige la pena di morte, senza il loro consenso; e, dove vige detta pena, se non consti della loro colpevolezza e manchi l'autorizzazione pubblica; 5) se l'esperimento sia irrazionale e antiscientifico (basato su concezioni magiche, occultistiche, spiritistiche...). L'esperimento in materia di MEDIANISMO (v.), IPNOTISMO (v.), PSICANALISI (v.), NARCOANALISI (v.) esige particolari precauzioni. Quando sia evidente il bene comune (ad es., lo studio a scopo terapeutico di malattie finora inguaribili), a determinate condizioni, con il consenso della persona, edotta chiaramente della gravità della prova, l'esperimento è lecito, trattandosi di azione con doppio effetto, in cui la morte o il danno non è inteso direttamente, bensì permesso. La difficoltà pratica sta nel pesare: la nobiltà del fine, la probabilità del successo e la competenza tecnica dell'operatore, le precauzioni usate. La ricerca del rimedio efficace contro una diffusa malattia grave, è causa sufficiente che giustifica l'esperimento. La probabilità del successo si misura dal principio scientifico, almeno analogico, riconosciuto certo, che guida l'esperimento, sia da ripetute esperienze controllate con rigoroso metodo su animali. Le precauzioni da usarsi dovranno essere tali da ottenere il massimo vantaggio col minor sacrificio dell'individuo (il quale, beninteso, non potrà sottoporsi a prova pericolosa per la sua vita senza aver soddisfatti i suoi doveri verso Dio e verso terzi). Va da sè che l'esperimento non può avere per oggetto un'azione per se stessa peccaminosa (come il suggerire una polluzione, illecita anche a scopo di studio della fecondazione in vitro, della inseminazione, ecc.).

G) Queste norme valgono per tutti i mm. Per il m. *condotto* assumono nuova obbligatorietà di fronte a coloro che rientrano nella sua condotta: ad es., egli deve accorrere tempestivamente a prestar la sua opera anche con grave incomodo, e una dilazione notevole ingiustificata del suo intervento può ledere gravemente la giustizia; deve prestarsi, in tempo di gravi pericoli di pestilenza, di epidemia, anche con grave pericolo della propria vita.

H) La questione del giusto *onorario* del m. è particolarmente delicata, sia perchè la prestazione del m. non è valutabile in moneta, sia perchè il m. di fronte al paziente è molto spesso in posizione di monopolista e, per giunta, il paziente non può fare a meno di lui; perciò il m. che concepisce la sua professione come mestiere lucrativo e il paziente come semplice « cliente », si trova in condizioni privilegiate per saziare la sua ingordigia di denaro. Si è già accennato che in alcune circostanze l'opera del m. deve essere gratuita. Per il m. condotto l'onorario sufficiente è assicurato per disposizione superiore; così è pure dei mm. di istituti ospedalieri bene organizzati.

Fuori di questi casi il giusto onorario del m. può essere quello stabilito dalle tariffe dei sindacati, o dagli usi locali, tenuto conto del decoro della professione e della eventuale specializzazione: norma fissata dal buon senso e dalla legge civile (Cod. civ. ital. art. 2233), ma troppo indeterminata.

Si lamentano in proposito frequenti abusi. 1) Uno è la cosiddetta *dicotomia*: un m. curante, in caso di bisogno (spesso fittizio) del paziente, invia ad altro m., presentato come specialista, o a una clinica, il proprio malato, con l'intesa, più o meno espressa, di ricevere dal collega o dalla clinica un

compenso per ogni malato che invia. Chi paga questo compenso supplementare è di solito lo stesso malato. Se il caso non lo esige, se la «specializzazione» del collega o della clinica è fittizia, il sistema della dicotomia è vera frode ai danni del malato; se la quota che viene passata al m. in parola viene detratta dall'onorario giusto non maggiorato che fu versato dal malato al secondo m. o alla clinica, il primo m. sarà responsabile soltanto di non aver assunto egli stesso la cura e di aver fatto perdere tempo e denaro al paziente. Altri abusi sono: 2) prolungare la cura o aumentare senza necessità le visite, allo scopo di far salire l'onorario; 3) far accordi segreti con case farmaceutiche per cui il m., dietro compenso, nella ricettazione preferisce i prodotti di quelle case ad altri rimedi più specifici e convenienti di altre case: violazione dei doveri professionali, e anche della giustizia se la cura venga prolungata o non ottenga il successo ottenibile con altri rimedi.

I) Dal comportamento del m. contro le norme morali può nascere l'obbligo grave della riparazione o restituzione, se la cura per colpevole trascuratezza (ritardo, diagnosi non accurata, rimedio mal scelto, ecc.) abbia recati gravi danni alla salute del malato o gli abbia imposto spese non necessarie. Dall'esposto si può dedurre, nei singoli casi, quando vi sia l'obbligo della riparazione. Si esige la gravità oggettiva e soggettiva della colpevolezza del m.: campo molto arduo da valutare, poichè, nonostante la diligenza del m., per sintomi non spiegati dal paziente o non avvertibili, o per quell'imponderabile che tanto spesso è decisivo in siffatta materia, l'opera del m. può non ottenere il risultato desiderato. Ma pur con tutte le attenuanti a favore del m., si suol dire, senza troppa esagerazione, che per riparare gli errori della sua professione, il m. dovrebbe cambiare professione e darsi a una più lucrosa. Il dovere della riparazione sorge al m. anche per i danni causati a terzi col rilasciare certificati, dichiarazioni, perizie non oggettivi (ad es., col dichiarare non capace giuridicamente alcuno che abbia fatto un contratto, un testamento; col dichiarare abile al lavoro o al servizio militare chi non lo tosse...). Pecca contro la giustizia legale, senza obbligo di riparazione, il m. che dichiarasse inabile al servizio militare chi è abile; che dichiarasse non responsabile, per difetto di capacità psichica, uno che venga citato in tribunale come autore di delitti: in quest'ultimo caso può insorgere l'obbligo della riparazione se la dichiarazione del m. comporti danni a terzi o maggiore danno al reo stesso in quanto debba venir ricoverato in casa di cura e privato per il futuro di diritti spettanti alle persone normali. Parimenti pecca soltanto contro la giustizia legale, senza obbligo di riparazione, il m. che non faccia le regolari denunzie imposte dalla legge, ad es. in caso di malattie contagiose, anche se ne fosse venuto danno alla comunità.

L) Di colpe morali più o meno gravi contro la religione e la carità può rendersi responsabile il m. che dia consigli contro la legge naturale o divina, che derida il malato o i suoi familiari per i loro sentimenti religiosi; che non tenga in doveroso contro i precetti della Chiesa, dando prescrizioni contrarie ad essi senza causa sufficiente; che violi il segreto professionale senza causa giusta; che neghi i certificati richiesti, o non li faccia secondo verità; che compia il suo ufficio senza delicatezza e correttezza, non tenendo nella dovuta considerazione cristiana il paziente e comportandosi come il veterinario di fronte all'oggetto della sua arte.

II. — Collaboratore del m., il *farmacista*, oltre la preparazione richiesta e la pratica sufficiente, ha doveri specifici: 1) preparare con diligenza i farmachi richiesti o prescritti dal m. ed essere in grado di rilevare e correggere eventuali errori della ricetta; sospendere la preparazione in caso di dubbio; 2) conservare le ricette e registrarle secondo le disposizioni della pubblica autorità; 3) usare particolare attenzione nel somministrare sostanze stupefacenti, velenose e simili, rispettando le leggi in proposito, esigendo la ricetta e controllando che non sia falsificata; 4) non vendere (e neppure conservare) sostanze e oggetti di uso illecito (come preservativi anticoncezionali, abortivi): solo una causa grave può giustificare la vendita (che sarebbe nel caso cooperazione soltanto materiale al peccato del cliente), ad es., quando altri farmacisti presterebbero le sostanze e gli oggetti richiesti e per questo motivo egli perdesse la clientela anche nel resto dell'attività; 5) trattare con deferenza il m. specialmente di fronte al cliente, interpellandolo nei casi dubbi; 6) coi clienti poveri usare nei prezzi quella discrezione che esige la carità; ma anche verso gli altri praticherà i prezzi di listino, evitando sia le speculazioni, sia la concorrenza sleale; 7) conservare il segreto professionale, come il m.; 8) non sostituirsi al m. e rimandare a questo chi richiede consiglio (a meno che si tratti di disturbi semplici e lievi, come raffreddori, stitichezza); 9) tenere aperta la farmacia a norma delle disposizioni dell'autorità.

III. — In un campo specifico può sostituire il m. la *ostetrica*, il cui ufficio è in Italia regolato da varie leggi (28 giug. 1927, n. 1070; 6 dic. 1928, n. 3318; 17 mag. 1930; Cod. pen. art. 545 s, 548-550, 552 s, 555). La sua figura morale è descritta in un profondo discorso di Pio XII alla categoria (29 ott. 1951). Come gli altri professionisti, deve essere competente, prudente, diligente, fedele, puntuale, corretta verso le assistite e i colleghi. Se ha incarico dalle autorità pubbliche, deve compiere il suo ufficio anche con gravi pericoli propri. Noti tempestivamente i parti e gli aborti. Ricorra in casi difficili al m. Sia pronta ad amministrare il battesimo, nei casi in cui sia richiesto (prima del parto difficile, aborti anche di pochi giorni), e ben conosca quanto è necessario per la valida amministrazione. Va da sè che non può dare in alcun modo concorso diretto o indiretto alla interruzione di maternità (v. Aborto).

IV. — Anche i semplici *infermieri* sono preziosi, indispensabili collaboratori del m. Anche per loro oggi solitamente si esige una preparazione specifica. L'infermiere deve essere l'esecutore degli ordini del m., scrupoloso, abile, premuroso, cordiale, paziente coi malati, forte di fronte alle loro richieste inopportune, sempre ispirato dal pensiero cristiano che nel prossimo, specialmente nei sofferenti, ci fa vedere Cristo stesso. v. Infermi, Malati.

Bibl. — Vari discorsi di Pio XII: al IV Congresso intern. dei mm. cattolici (29 sett. 1949), alle ostetriche (29 ott 1951), agli infermieri (21 maggio 1952 e 1° ott. 1953), al Congresso di istopatologia del sistema nervoso (13 sett. 1952), di psicoterapia e psicologia (13 apr. 1953), di oftalmologia (12 giug. 1953), di urologia (4 ott. 1953), di documentazione di me-

dicina militare (21 nov. 1953): AAS 40 (1949) 557-61, 43 (1951) 835-857, 44 (1952) 531-35, 779-88, 45 (1953) 278-85, 418-421, 596-607, 665-671, 673-79, 725-29, 744-754. — v. sotto MEDICINA pastorale le opere di R. BIOT, E. BOGANELLI, E. BON, G. DE NINNO, R. KOTHEN, V. M. PALMIERI, F. PEIRO, A. DE SOBRADILLO, G. SURBLED (soprattutto il vol. IV), P. TIBERGHIEN. — v. anche MATRIMONIO.

A) R. BIOT, *La salute umana*, Brescia 1951. — ID., *A servizio della persona umana*, Torino 1939. — R. BIOT-B GALIMARD, *Guida medica delle vocazioni sacerdotali e religiose*, Milano 1952². — A. BONNAR, *Il m. cattolico*, Alba 1953. — H. BLESS, *Traité de psychiatrie pastor.*, Bruges 1951³. — B. DI TULLIO, *Manuale di antropologia e psicologia criminale*, Roma 1931. — D. T. JENKINS, *The doctor's profession*, London 1949. — A. JORES, *Le médecin et le mensonge*, in *Cahiers Laënnec* X-2 (1950) 39-45. — G. JUDICA CORDIGLIA, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano 1952. — *Il codice del m.*, Torino 1948. — J. KLUG, *Profondità dell'anima. Psicologia e morale*, Torino 1952. — A. LE GRAND, *Le respect de la personne humaine en psychiatrie*, in *Mélanges de science relig.* 7 (1950) 161-174. — F. LEONCINI, *La moralità professionale del m.*, in *Settimane sociali d'Italia* (XVIII, Padova 1931), Milano 1935. — ID., *Appendice al trattato di medicina legale*, Milano 1932. — C. J. MC FADDEN, *Medical ethics*, Filadelfia 1953³. — A. MAGET, *Heirat u. Medizin*, Einsiedeln 1948, specialmente p. 93-123. — G. MAZZONI-D. GUERRIERI, *Codice dell'assistenza sociale al lavoratore e dell'istruzione professionale*, Bologna 1950. — L. A. MUÑOYERRO, *Código de deontología médica*, Madrid 1952². — ID., *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia*, ivi 1951. — J. A. NABAIS, *A vocação a la luz da psicologia moderna*, Porto 1953. — A NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Wien 1949 ss; cf. P. MESEGUER, in *Estudios eccles.* 27 (1953) 497-505. — V. M. PALMIERI, *Valore etico del trattamento medico-chirurgico*, in *Per una coscienza sociale*, in *Quaderni di Studium*, 8 (1943) 125-136. — G PAYEN, *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, Schangai 1935. — A. PAZZINI, *Il m. di fronte alla morale*, Brescia 1951. — N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*, Milano. — A. PENSA, *Contegno professionale del m. cattolico*, in *Quaderni medici*, Roma 1947. — F. RULLIER-G DANTINNE, *Techniques biologiques médicales et morale chrét.* (disc. di Pio XII ai neurologi). Liège 1953. — R. SAVATIER, *La responsabilité médicale*, Paris 1948. — L. SCREMIN, *Dizionario di morale professionale per i mm.*, Roma 1949⁴. — A. SNOECK, *L'hygiène mentale et les principes chrét.*, Paris 1953. — E. SPEER, *Der Arzt der Persönlichkeit*, Stuttgart 1949. — E TOFFOLETTO, *Il problema della medicina contemporanea*, Bologna 1942. — P. TOURNIER, *La medicina individuale*, Roma 1952. — ID., *Bible et médicine*, Neuchâtel 1951. — R VERLY, *Médecine préventive...*, in *S. Luc médical* 22 (1950) 297-307. — *Actas* del III Congr. intern. di mm. cattol. a Lisbona (giugno 1947), in *Açao medica* XII, n. 45-48 (1947-48). — In *Cahiers Laënnec*, Paris 1946-52, sono trattati molti aspetti morali dell'aborto, eugenetica, inseminazione, leucotomia, gravidanza, segreto professionale, esperimento umano; vi è pubblicato anche *Le code de déontologie médicale*, Paris 1948. — v. anche *Perfice munus* di Torino, sezione « Medicina e morale ». — *Ve Congrès international des médecins catholiques. Communications et discussions* (Parigi 6-9 luglio 1951), Paris 1952. — *Atti del IV Congresso internazionale dei mm. cattolici* (Roma 24 sett.-2 ott. 1949), Roma 1950.

B) Sul *segreto* professionale del m. in particolare. CH. VAN REEPINGHEN, *Le secret professionel du médecin*, Bruxelles 1950. — P BONZAT, *La protection juridique du secret professionnel en droit pénal comparé*, in *Rev. de science crimin. et de droit pénal comparé*, 1950, 540-48. — P. TIBERGHIEN, *L'évolution du secret médical*, in *Mél de science relig.* 7 (1950) 91-108, e in *Cahiers Laënnec* X-3 (1950) 3-20. — L. PORTES, *Du secret médical*, in *Cah. Laën.* cit., p. 21-41. — R. RABUT, *Le secret médical en vénéréologie*, ivi, p. 42-45. — v. SEGRETO.

C) Peri *farmacisti*. BERTOCCHI, *La moral. professionale del farmacista*, Roma 1929. — C. MASINO, *Deontologia farmaceutica*, ivi 1947². — L. A. MUÑOYERRO, *Código de deontologia farmaceutica*, Madrid 1950. — J. SALSMANS, *Morale pharmaceutique*, Bruxelles 1932. — GROSSI, *Sulla mor. professionale del f.*, in *Azione fucina* 1934, n. 22.

C) Per le *ostetriche*. B. MARINI-F. PROSPERINI-S. TEA SESINI, *In difesa della vita: per voi oo.*, Roma 1939. — COVA, *Sulla moral. delle levatrici*, in *La clinica ostetrica*, 1934. — A. GEMELLI, *Doveri morali e doveri religiosi nell'esercizio dell'arte ostetrica*, in *Arte ostetrica*, 1934.

E) Per gli *infermieri*. R. BOIGELOT, *L'infirmière et sa mission dans le monde moderne*, Paris-Tournai 1951³. — CASSIANO da Langasco, *Bianca divisa. Deontologia per le professioni sanitarie ausiliarie*, Genova 1952. — CHAPTAL, *Morale professionnelle de l'infirmière*, ristampa, Paris 1947. — J. MILLER, *Die geistliche Krankenschwester*, Innsbruck 1950. — v. INFERMI.

MEDINA (*da*) Bartolomeo, O. P. 1528-1580), n. a Medina del Rio (León), m. a Salamanca, « inter principes theologiae scholasticae moralisque cultores sui aevi est habitus » (Hurter). Entrò fra i Domenicani a Salamanca, ove insegnò prima nella cattedra detta di Durando, poi, a partire dal 1576, in quella detta primaria, succedendo al p. MANCIO de Corpore Christi (v.).

Commentò la Somma di S. Tommaso, utilizzando in parte le lezioni del p. G. GALLIO (v.). Diede la forma definitiva al PROBABILISMO (v.): commentando *S. Theol.* Iª–IIªᵉ, q. 19, a. 6 (« utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona »), che era il luogo tradizionale del trattato « De conscientia », inserì una dissertazione ampia e precisa in cui affermò che tra due opinioni contrastanti si può seguire la meno probabile, purchè sia probabile: « Mihi videtur, quod si opinio est probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit: nam opinio probabilis in speculativis ea est quam possumus sequi sine periculo erroris et deceptionis; ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possumus sequi sine periculo peccandi . . . Ergo implicat contradictionem quod sit probabilis, et quod non possumus eam licite sequi ». Quelli poi che vedono nel M. l'antesignano del probabilismo lassista (v. LASSISMO), sono sconfitti da questa sua saggia osservazione: « Opinio non dicitur probabilis ex eo quod in eius favorem adducuntur rationes apparentes et quod habeat assertores et defensores; nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles; sed *ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta* ».

Scrisse: *Commentaria in I–II* (Salamanca 1577 e spesso) e *in III partem* della Somma tomistica (ivi 1578), oltre un'operetta morale sul modo *de administrar el sacramento de la penitencia* (ivi 1580, tradotto in italiano e spesso ristampato).

BIBL. — Cf. PROBABILISMO. — F. EHRLE, *Los mss. vaticanos de los teólogos salmantinos*, Madrid 1930, p. 85 ss, dà notizia di altri scritti di M.,

come il commento alla parte I e II-II^{a} della *Summa Theol.* tuttora inedito. — M. Grabmann, *Storia della teologia*, Milano 1939^{2}, v. indice analitico. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 256-57. — F. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, Parigi 1903, p. 84-88 e passim. — M. M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 481-485, cerca di discolpare il M. della taccia di probabilista, storzandosi di spiegare il vero senso della parola « probabilis » nel vocabolario del M. — Th. Deman, ivi, XIII, col. 417-619; per il M., col. 463-70. — J. G. Menendez-Reigada, *El pseudo probabilismo de fray B. de M.*, in *Ciencia tomista*, 1928, p. 35-57. — J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis M.*, Paderborn 1930. — J. de Blic, *B. de M. et les origines du probabilisme*, in *Ephem. theol. Lovan.* 7 (1930) 46-83, 264-91; cf. anche p. 489-82, a proposito del cit. art. di M. M. Gorce. — M. Solana, *Hist. de la filosofia española Epoca del Renacimiento*, III (Madrid 1941). — Sull'opinione di M. circa la moralità dell'atto a duplice effetto, v. *Ephem. theol. Lov.* 27 (1951) 37 s.

MEDINA (*de*) **Giovanni**, O. F. M. (1490–1546), n. a Medina de Pomar, m. ad Alcalà de Henares ove dal 1526 insegnò teologia in quell'accademia, col massimo successo, come testimonia il suo discepolo Alvarez Gomez. Grandi elogi gli fanno il contemporaneo Alfonso Garcias Matamoros e eminenti teologi del tempo (v. Nic. Antonio, *Bibl. hisp. nova*, I). Sue opere sono: *De restitutione et contractibus*, *Tractatus sive Codex* (Salamanca 1545), *De poenitentia ejusque partibus Commentarius* (ivi 1546). Buona edizione d'ambedue le opere è quella di Ingolstadt 1581, a cura di Adalberto Hunger, cui seguirono parecchie altre. — Hurter, *Nomenclator*, II^{3}, col. 1559 s. — Ehrle, in *Katholik* 1 (1885) 512 ss. — V. Heynch, *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit*. II, *Joh. de M. über vollkommene u. unvollkommene Reue*, in *Franzish. Studien* 29 (1942) 120-50.

MEDINA (*de*) **Michele**, O. F. M. dell'Osservanza (1489-1578), notissimo teologo, n. a Belalcázar (dioc. di Cordova), m. a Toledo. Entrato nell'ordine nel 1509, completò gli studi teologici all'università di Alcalà, nella quale più tardi (1517-21) fu lettore di S. Scrittura, rinomatissimo. Filippo II lo inviò come teologo della Spagna al conc. di Trento (v.). Guardiano del convento di Toledo (dal 1563), fu eletto nel 1571 definitore generale dell'Ordine. La sventura colpì i suoi ultimi anni. L'Inquisizione di Toledo censurò un suo libro e lo tenne in prigione per più di 5 anni: spossato di forze il 29-4-1478 fu liberato e trasportato in lettiga nel suo convento di Toledo, ove morì due giorni appresso.

Nel celebrare la sua dottrina e la sua erudizione, davvero poderosa sia in teologia, che in storia e in lingue classiche e orientali, gli storici antichi non risparmiano i superlativi e le iperboli.

Sotto cattivi auspici s'inizia la sua attività letteraria. Il confratello Giov. Wild (v.), detto *Ferus* († 1554), aveva pubblicato (Magonza 1550) delle *Enarrationes* sul Vangelo e sulla I epistola di S. Giovanni, nelle quali il domenicano Domenico Soto (v.) aveva sorpreso 67 proposizioni di sapore luterano e le aveva denunciate in *Annotationes* (Salamanca 1554). Il M. prese le difese di Fero in *Apologia Joa. Feri* (Alcalà 1558), scagionandolo dalle accuse. Soto non rispose per evitare al mondo lo spettacolo « del bue venerando che lotta col torello elegante ». Le *Enarrationes* di Fero su Giovanni citate e quelle su Matteo (Lione 1559) erano state giudicate dalla Sorbona indegne di correzione: invece il M. ardì correggerle in un'opera data alla stampa in Alcalà nel 1562. Quest'opera gli attirò la disavventura inquisitoriale sopra narrata; e la *Apologia* stette nell'Indice fino a Leone XIII.

Meritata fama gli acquistarono invece altri libri: *De christiana paraenesi seu de recta in Deum fide* (Venezia 1564), che è solo la prima parte di un vasto progetto di trattato apologetico; *Expositio in 4^{m} symboli articulum*, con l'aggiunta di una *Disputatio de indulgentiis* (ivi 1564); *De sacrorum hominum continentia* (ivi 1568), dove, scostandosi dalla terminologia scolastica, per trattare più efficacemente una questione allora viva, difende egregiamente il tradizionale celibato ecclesiastico, contro le accuse di parte protestante e contro le istanze presentate da parte cattolica al conc. di Trento affinchè fosse permesso ai preti tedeschi, sposati prima degli ordini sacri, di continuare la convivenza coniugale; Bellarmino e Petavio rimproverarono al M. di avere in quest'opera accomunato S. Gerolamo, S. Agostino, S. Ambrogio, il Crisostomo, Teodoreto ed altri padri all'eretico Aerio nella dottrina erronea secondo la quale tra l'episcopato e il presbiterato non vi è differenza di diritto divino; *De la verdadera y christiana humildad* (Toledo 1570, 2 voll.). — Éd. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 486 s. — Hurter, *Nomenclator*. III^{3}, col. 54-56. — Beltrán de Heredia, in *La Ciencia Tomista* 48 (1933) II, 41-67. — P. Saura, *El p. M. M. y las Centurias de Magdeburgo*, in *Arch. ibero-americ.* 19 (1923) 75–90 (con doc. inediti). — B. Oromi, *Los Franciscanos españ. en el conc. de Trento*. Madrid 1947, p. 264 ss. — *Misticos franciscanos esp.* XLIV (Madrid 1948) 761-828, a cura di J. B. Gomis.

MEDIO EVO. Questo periodo storico sarebbe stato definito, secondo alcuni, dai filologi umanisti italiani (Petrarca, Flavio Biondo, Valla, ecc. ... che parlano di una *media aetas* tra la classicità e i tempi che la fanno rivivere); secondo altri, dagli storiografi nordici, che si appoggiavano per la distinzione a due fatti: l'espandersi del germanesimo e la Riforma protestante.

Oggi alle divisioni dei periodi storici non si annette che un valore convenzionale. La complessità della storia (che non è solo storia dei fatti politici, ma anche della civiltà, della cultura, storia totale, insomma) e la continuità dell'evoluzione umana, oggi più acutamente avvertite, non permettono di fissare brusche svolte o mutazioni tali della vita da significare l'inizio repentino o rapido di una « nuova » epoca.

A) **Il termine.** Per molti secoli si divise la Storia (v.) nelle sei età di S. Agostino. *Media tempestas* si trova per la prima volta nella dedica di un'edizione romana (1469) di Apuleio a Paolo II, scritta da Giov. Andrea de' Bussi da Vigevano; ma l'espressione vi appare priva del significato attuale di M. E. *Media aetas, media antiquitas, media tempora, medium aevum* ... si trovano presso gli storici tedeschi luterani e inglesi riformati, a cominciare da Gioacchino di Watt nella cronaca della abbazia di S. Gallo (1518).

Il termine M.E. restò consacrato dal Cellarius (Keller), il quale in un manuale di storia del 1685 divise la storia in « antiqua, *medii aevi*, nova ».

B) **Il contenuto.** Sembra che il termine sia nato con un contenuto polemico germanico luterano. Tutte le ricerche fatte presso gli umanisti italiani per scoprire il concetto nostro di M. E. furono vane: gli umanisti parlano di barbarie, di gotico, indicano (Flavio Biondo) i secc. V–XV come « unum historiae corpus »..., ma non sono essi guidati dall'animo degli storiografi protestanti; parlano di una età di transizione, ma la loro attenzione va esclusivamente all'oscuramento della grandezza di Roma e dello splendore della lingua latina. Solo gradatamente, lo sviluppo dei commerci, della cultura, delle arti, della civiltà doveva far apparire l'età precedente come epoca di generale decadenza.

Il M.E. ebbe ed ha tante contrastanti interpretazioni quanti sono i punti di vista dai quali gli uomini giudicano i fatti. Disprezzato per ragioni disparate (filologiche, religiose, politiche, economiche, sociali, ecc.) dall'Umanesimo (v.) e dal Rinascimento (v.), dalla Riforma protestante (v.), dalla rinascenza francese (si ricordi la « querelle des anciens et des modernes »), dall'Illuminismo (v.), dall'Enciclopedia (v.), dalla Rivoluzione francese (v.), dalla filosofia moderna in generale, dalla Scienza nuova (v.) e dal Positivismo (v.) in particolare, dai sistemi avversi al pensiero cattolico e alla Chiesa, dal Liberalismo (v.), dal Laicismo (v.), dall'Idealismo (v.), dal Materialismo economico e filosofico, dai fautori delle Libertà moderne (v.), fu amato dai fautori dell'« ancien régime », dai persistenti focolai della dottrina Scolastica (v.), dai movimenti nazionalistici (che trovavano nel M. E. l'origine delle nazioni moderne; Muratori legava la moderna civiltà a quella medievale: « Ex ipsis gentibus, quorum, fatiscente romano imperio, Italia dominationem sensit et quos barbaros appellare consuevimus, plerique originem trahimus »), dal Romanticismo (v.) filosofico, artistico e politico, da tutti coloro che riconoscevano i meriti della religione e del papato, protaganisti del M.E., e attribuivano ad essi la creazione della civiltà cristiana, la conservazione degli « auctores », la tutela delle libertà. Gli studi moderni, attenti a ogni manifestazione culturale del M.E. e spogli di spirito settario hanno ormai sconfitto l'antico pregiudizio che vedeva nel M.E. un periodo di ignoranza, di barbarie, di fanatismo.

C) **Limiti cronologici.** Le ideologie che suggeriscono diverse interpretazioni del M.E., ne fissano diversamente i confini. Come inizio del M. E. furono proposte varie date: 313 (editto di libertà per il cristianesimo), 476 (caduta dell'impero romano d'occidente), 568 (invasione dei Longobardi, che si stabiliscono nei territori occupati), sec. VIII (rottura dell'unità del Mediterraneo avvenuta coll'invasione dei musulmani; o mutamento radicale imposto dai Bizantini) e altre ancora; solitamente si assegna la data del 476, che, pur avendo un significato e un valore prevalentemente politico, « può essere ancora didatticamente accolta da tutti, integrata scientificamente dal concetto di processo formativo, di connessione e continuità storica, poichè vi è tanto di M.E. avanti il 476, quanto di romanità dopo » (E. Rota, *Questioni di storia medievale*, IX). Tutti son d'accordo che il mondo antico era una comunità mediterranea, che a un certo punto è diventata una comunità europea: a questo punto sorge il M.E.

Una data finale del M.E. è esclusa da quanti considerano il M.E. come l'inizio della moderna civiltà e non come un periodo di transizione. Altri proposero: 1122 (concordato di Worms), il periodo comunale, il sec. XII, il sec. XIII, 1453 (caduta di Costantinopoli), 1492 (scoperta dell'America), 1494 (discesa di Carlo VIII in Italia), 1517 (ribellione di Lutero), 1529 (pace di Cambrai)... Tutte date che tentano di giustificarsi con considerazioni diverse (politiche, economiche, ecc.) e si possono accettare come determinazioni didattiche convenzionali d'un fenomeno storico che ha le sue radici nel passato e si protende verso il futuro (c'è tanto di M.E. nel Rinascimento, quanto di Rinascimento nel M.E.).

La distinzione tra *alto* (sec. V–X) e *basso* M.E. (sec. XI–XV), di origine germanica, presenta il primo come contrassegnato dalla teocrazia pontificia, e il secondo dallo spezzarsi del legame spirituale-politico tra re e papi.

D) **Fisionomia del M.E.** Il M.E. ci sembra essenzialmente caratterizzato da due fatti: *a*) vasta migrazione di popoli che cercano un assestamento, portando un conflitto, cui seguirà la fusione, di romanesimo e germanesimo; *b*) trionfo della Chiesa, della teocrazia, dell'ascetismo monastico, della visione religiosa trascendente cristiana della vita. Da un punto di vista politico debbono considerarsi ben diversi i periodi dei regni romano-barbarici, dell'impero carolingio, del feudalesimo, dei comuni, delle signorie e delle monarchie nazionali, ma da un punto di vista più profondo, quello della civiltà, essi sono unificati dal fatto che la Chiesa riuscì ad instaurare una civiltà cristiana unitaria, conservando e dilatando in senso cristiano l'idea universale di Roma e la cultura pagana (v. Paganesimo), promuovendo la convivenza internazionale dei popoli barbari attraverso la conversione e l'incivilimento. Il mondo romano non muore, ma è assunto dalla Chiesa e nella Chiesa, allargata oltre il Danubio e il Reno; la Chiesa è romana nell'organizzazione, nella lingua, nelle architetture, nella cultura. I popoli convertiti accetteranno la civiltà romana, non solo per il fascino che da essa emana, ma anche perchè era già assimilata dalla Chiesa madre comune (si badi, per esempio, come unica sia in occidente, a differenza dell'oriente, la lingua liturgica e ufficiale, il Latino v.). Fino a Carlo Magno l'unico imperatore, anche per i barbari di occidente, è quello di Costantinopoli. È difficile provare che la creazione del sacro Romano impero (v.) costituisca una rottura teorica e pratica dell'unità dell'impero. Se una rottura si determinò tra oriente ed occidente, essa fu imposta al mondo occidentale dalle eresie orientali, fra cui più gravi furono il Monofisismo (v.), il Monotelismo (v.), l'Iconoclastia (v.), dal Cesaropapismo (v.), dalle pretese di superiorità ecumenica del patriarca di Costantinopoli... Anche in occidente i diversi gruppi etnici e le tendenze delle chiese a nazionalizzarsi suscitano continui pericoli di fratture. E si può pensare che l'istituzione dell'impero d'occidente avesse per scopo la creazione d'un baluardo alla pericolante unità.

Peraltro la forte unità del M. E. europeo ci sembra un postulato alquanto fattizio e mitico, benchè didatticamente utile: uno di quegli apriorismi di cui si fu vittima quando nel sec. scorso si cominciò a studiare seriamente il M. E. L'unità di esso è quella di un organismo in crescita, che è unificazione pro-

gressiva, con crisi e riprese di sviluppo (cf. M. Beck, *Finsteres oder romantisches Ma.? Aspekte der modernen Mediävistik*, Zürich 1950). Osservava saggiamente il Focillon (introduzione a *Art d'occident*): «il M. E. è duplice, è locale ed è europeo»; il M. E. europeo è uno, il M. E. locale, non meno reale, è irriducibilmente vario.

E) Romanità e germanesimo. Gli spostamenti dei popoli germanici con l'urto delle stirpi, le guerre, i saccheggi per l'assestamento nelle nuove regioni, sono un fenomeno civile e politico grave del M. E. È il più grave? Fu determinante? Diversamente fu interpretato quest'incontro di popoli. Le teorie tedesche (suggerite dal pangermanesimo dei secc. XIX e XX) vollero vedervi la germanizzazione dell'Europa; al contrario, teorie italiane dell'800 sostennero l'assorbimento nell'organizzazione romana delle nuove stirpi; il Villari suggestivamente in tutta la storia italiana scoprì le due anime, latina e germanica, affioranti inconciliabili in avvenimenti successivi e anche nello stesso fatto. Molto apriorismo guasta queste costruzioni, che si dividono tuttora le opinioni degli storici, create più dal nazionalismo che stabilite dai fatti

Lo stanziamento erulo, modesto ed effimero, è trascurabile. I Goti di Teodorico vissero separati dai vinti per desiderio del re. Circa i Longobardi, gli interrogativi senza risposta son molti: quanti erano i Longobardi («parvitas exercitus», scrive Paolo Diacono rispetto agli Italiani)? quali erano le loro rispettive condizioni giuridiche?... È impossibile concludere con qualche certezza. E quale era la loro vitalità? Gli storici tedeschi lodavano i barbari fondandosi su Tacito, e più ancora su Salviano il quale in *De gubernatione Dei* (439–51) fa un parallelo tra i costumi dei barbari e quelli dei Romani, a tutto vantaggio dei primi («Gothorum gens perfida sed pudica est, Alanorum impudica sed minus perfida, Franci mendaces sed hospitales, Saxoni crudelitate efferi sed castitate mirandi: omnes denique gentes habent sicut peculiaria mala, ita etiam quaedam bona». I Romani, invece, «si accusanda est inhumanitas, inhumani sunt, si ebrietas, ebriosi, si falsitas, fallacissimi, si dolus, fraudolentissimi, si cupiditas, cupidissimi, si perfidia, perfidissimi», VII, 15, PL 53, 142). Mentre gli storici tedeschi amavano presentare i barbari come la giovinezza sana che salva e rinsangua un popolo corrotto e degenerato, altri, ad es. già il Fustel de Coulanges, videro che quei popoli barbari non erano stirpi giovani e compatte, ma bande in dissoluzione, animate da spirito di avventura e di saccheggio. Del resto l'urto non fu totale: i barbari si trovavano ormai da decenni nel territorio di Roma, eran penetrati in tutte le organizzazioni fino ai posti di comando (si ricordi Stilicone), e avevan raggiunta una certa acclimatazione. Infine, queste teorie suppongono una concezione meccanicistica delle civiltà e della psicologia dei popoli, che va riveduta.

Tutto sommato oggi si preferisce ritenere quanto segue: — 1) i barbari non dovettero essere numerosi: lasciano i due terzi del territorio ai vinti, che detengono perciò la prevalenza nella ricchezza e il comando; — 2) agli Italiani, per la loro maggioranza numerica, spettò sempre decidere della sorte dell'invasione, come esperimentarono i Longobardi, i quali avrebbero voluto la guerra coi Bizantini e non l'ottennero dagli Italiani; — 3) i vincitori (è significativo il caso di Teodorico) non riuscirono nei loro tentativi d'accordo coi Latini: — 4) i re barbari ebbero coscienza della loro inferiorità e si accostarono al nuovo potere con rispettosa esitazione (Odoacre manda le insegne imperiali a Costantinopoli; Carlo Magno, sia pur tardivamente [forse solo nelle giustificazioni dei suoi cronisti], si protesta all'oscuro del disegno pontificio di costituire il sacro Romano impero); — 5) il contrasto tra vincitori e vinti, pur restando inconfuse le stirpi, fu superato nella vittoria spirituale della civiltà romano-cristiana. Teodorico, Ataulfo sposo di Galla Placidia, Rotari, Liutprando sono re che riconoscono la civile supremazia delle leggi e della tradizione romana, nella quale cercano di immettersi; — 6) l'azione della Chiesa fu decisiva in questa pacificazione. Essa in qualche modo godè d'una posizione di favore, essendo per alcune doti prossima alla romanità, chiara, realistica, giuridica, ordinata, universale, cittadina, e, per altre, al germanesimo mistico, istintivo, primitivo, anarchico, particolarista, nomade.

La maggior parte degli storici contemporanei opina che l'impero romano è morto di malattia interna, di paralisi, di sclerosi; i barbari non fecero che accelerare l'agonia, ma non la provocarono; poterono oltrepassare il Reno e il Danubio perchè l'impero era già malato. Così F. Lot, Gautier, Pirenne, Dopsch, Herder, Sudwall, Latouche... Peraltro Piganiol (*L'empire chrétien*, Paris 1947) difende Roma accusando Costantino e i barbari (ammirando perfino Giuliano l'Apostata): Roma non morì di morte naturale, ma fu assassinata; se, ad es., si confronta la fioritura della patristica attorno al 400 (Ambrogio, Girolamo, Agostino, Rufino, Orosio, Cassiano, Sulpicio Severo...) con lo squallore della fine del sec V, si ha l'impressione netta che la decadenza non fu naturale, ma violenta, provocata da forze esterne. Tale era la tesi più comune nei vecchi manuali. E sarà difficile sconfiggerla del tutto. Come sarà difficile provare la tesi, oggi diffusa, che «l'apporto delle grandi invasioni nel campo spirituale è vicino al niente», anzi fu negativo (R. Latouche, *Les grandes invasions et la crise de l'occident au V s.*, Paris 1946). Non si dovrà negare il contributo del germanesimo alla formazione del mondo medievale, ma semmai, con lungo studio analitico (oggi ben avviato), scoprirne le tracce e misurarne l'esatta dosatura.

Su questa complessa questione, oltre le storie generali sotto citate, si vedano gli studi seguenti. H. Aubin, *Die Frage nach der Scheide zwischen Altertum u. Ma.*, in *Histor. Zeitschrift* 172 (1951) 245–63. — H. Spehr, *Frühgermanentum: Germanentum und Christentum*, in *Arch. f. Kulturgesch.* 31 (1942) 198–231. — K. D. Schmidt, *Germanischer Glaube u. Christentum*, Göttingen 1948. — J. Toussaint, *Les origines du m. a.*, in *Nova et vetera* 27 (1949) 350–85. — H. Löve, *Von Theoderich dem Gr. zu Karl dem Gr.* «*Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Ma s*, in *Deutsches Archiv f. Erforschung des Ma.s*, 9 (1952) 358–401. — C. D. Burns, *La prima Europa. Il cristianesimo mediev. dal 400 all'800*, vers. dall'ingl., Milano 1950. — G. de Reynold, *La formation de l'Europe. V. Le monde barbare et sa fusion avec le monde antique*, Paris 1949. — F. Heer, *Der Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhangen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil u. dem Werden Europas im XII Jahr.*, Wien-Zürich 1949, 2 voll.; cf Th. Mayer, *Das Hochmittelalter in neuer Schau*, in

Hist. Zeitschr. 171 (1951) 449-72. — H. Aubin, *Vom Altertum zum Ma. Absterben. Fortleben und Erneuerung*, München 1949. — F. Kaphan, *Zwischen Antike und Ma. Das Donau Alpenland im Zeitalter St Severin*, München s. a.: la continuità storica dell'antichità nella fusione col germanesimo: S. Severino (v.) è un prodotto dell'unione di influenze nordiche e meridionali. — S. Prete, *Il cristianesimo per l'unità politica nel M. E. (dall'impero romano all'impero cristiano, secc. I-XIII)*, in *Studia picena* 19 (1949) 1-63. — H. Slesser, *The middle ages in the West. A study of european unity*, London 1949. — H. Aubin, *Stufen u. Formen der christlichkirchlichen Durchdringung des Staates im Frühmittelalter*, in *Festschrift f. G. Ritter*, Tübingen 1950, p. 61-86 (la cristianizzazione dello Stato fu lenta nell'impero carolingio, rapida nel regno goto occidentale). — W. Hammer, *The concept of the new or second Rome in the M. a.*, in *Speculum* 19 (1944) 50-62. — G. Tellenbach, *Germanentum und Reichsgedanke im früheren Ma.*, in *Histor. Jahrbuch* 62-69 (1949) 109-35. — F. Heer, *Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter*, in *Mitteil. des Instituts f. österreich. Geschichtsforschung* 58 (1950) 336-50 — F. Altheim, *Le déclin du monde antique. Examen des causes de la décadence*, vers. dal ted., Paris 1953

F) **Potere temporale dei papi e teocrazia.** Nel disordine provocato dalle invasioni e nella progressiva scomparsa del diritto e del comando imperiale legittimo, l'autorità del Papa divenne anche temporale. Nell'azione di Leone Magno con Attila è il preludio del Potere temporale (v.), che si affermò nell'attuarsi ed espandersi dell'influenza politica del pontificato. Dopo Gregorio Magno, « consul Dei », maturato il distacco tra oriente ed occidente, l'occidente si volge verso la collaborazione coi barbari e il papato sceglie i suoi protettori tra i Carolingi, dopo aver sanzionato (751) con Zaccaria la deposizione dei Merovingi.

Di questa trasformazione la responsabilità risale in gran parte agli orientali, come più sopra s'è accennato: se le eresie molteplici, gli scismi di Costantinopoli e le pretese egemoniche di quei patriarchi avevan reso difficili i rapporti tra le due Chiese e quindi tra i due mondi, il Cesaropapismo (v., anche Gelasio I) ruppe i vincoli politici che i papi avevan sempre rispettati.

Lo « Stato pontificio », le cui premesse peraltro son da cercarsi molto più addietro, nasce giuridicamente durante il conflitto iconoclastico, scatenato dagli imperatori bizantini. Nel 728 Liutprando « restituisce » Sutri a S. Pietro, iniziando quel « patrimonio » che si allargherà con gli accordi di Quierzy (754), colla seconda pace di Pavia (756), colle successive donazioni di re ed imperatori: nel decennio 750-760 si colloca la falsificazione del *Constitutum Constantini* (v. Costantino), sorta forse per rafforzare la posizione del papato. Il gesto più clamoroso di questa autorità fu senza dubbio la coronazione di Carlo Magno (v.): prima facile affermazione della Teocrazia papale (v.), o meglio della supremazia spirituale del papa. Quest'atto del Natale 800 è l'inizio ufficiale dell'Europa medievale, non perchè veniva a separare l'occidente dall'impero orientale (Carlo M. non ne aveva coscienza; nell'806 stabilendo la sua eredità divise le terre secondo l'antico costume barbaro e fece tre parti dell'impero. La nozione di *imperium romanum* non significava niente per lui come istituzione; il titolo imperiale forse non significava per lui molto più di una decorazione o ricompensa sia pure eccezionale), ma perchè il papa, in forma clamorosa passata in diritto e in istituzione, entrava a partecipare, sia pure in un modo caratteristico, alla direzione politica del mondo, con l'imperatore: come due fratelli (dirà Bartolo da Sassoferrato) papa e imperatore eserciteranno i loro poteri non su due società distinte e perfette, ma sulla stessa società dei cittadini-fedeli, sull'unica *respublica christiana*.

Chi aiuterà ora il papa a risolvere i prevedibili conflitti col nuovo impero? Contro Costantinopoli eran valsi i tempi e i barbari, contro i barbari i Franchi. E contro i Franchi? Incomincia la secolare controversia, dalla quale uscirà la affermazione anche teorica della teocrazia, combattuta con particolare vivacità dai regalisti francesi, praticamente soppressa dalla « schiavitù » di Avignone (v. Scisma d'occid.), teoricamente capovolta da Marsilio da Padova (v.).

Stante la concezione della unica *respublica* e il prevalere dell'idea agostiniana che lo Stato è *poena et remedium peccati*, i rapporti tra potere spirituale e temporale in occidente non incontrarono particolari difficoltà, fino al costituirsi del sacro Romano impero. La Chiesa cattolica, universale per natura, s'era potuta sostituire alla funzione universale di Roma; il nuovo impero nella Chiesa nacque colla stessa nota di universalità. L'esigenza dell'unità di governo dell'unica *respublica christiana* medievale, sentita anche quando si professava fede al vecchio principio gelasiano della distinzione dei poteri, la universalità dei due poteri, le pretese intemperanti or dell'una or dell'altra parte in conflitto, favorite da speciali contingenze di fatto (in particolare, dalla debolezza del papato che, senza eserciti e senza sistemi coattivi, si trovò spesso obbligato ad accettare il soccorso del braccio secolare per l'attuazione dei suoi programmi), impedivano che il problema dei rapporti fra i due Poteri (v.; anche Chiesa e Stato) trovasse una stabile soluzione di equilibrio, sicchè continuò ad oscillare, spesso con fasi acute, tra la soluzione cesaropapistica e la soluzione teocratica. La prima prevale con Carlo M., che estende a tutto l'impero la pratica della Chiesa di Stato, vigente nel regno franco, lasciando al papa il compito della preghiera. Soltanto l'opposizione ecclesiastica e più ancora lo spezzarsi dell'unità imperiale dopo Carlo Magno attenuarono queste pretese. Resta per tutto il sec. IX nelle mani dell'imperatore il controllo dell'elezione pontificia: la *Constitutio Romana* di Lotario (824) ne stabilisce la procedura. La definitiva divisione dell'843 restituisce al papa il privilegio dell'universalità e la scomparsa dei Carolingi (888) ridà al papa il compito di salvare l'unità europea nell'incipiente frazionamento nazionalista. Le prime affermazioni di Nicolò I sul potere direttivo del papa nelle questioni terrene son subito attuate da Giovanni VIII, che nell'875 dispone della corona imperiale. Si concludeva così la prima fase della lotta, dalla quale però la Chiesa usciva legata al sistema feudale. La progressiva conseguente decadenza del clero provocò la reazione che si chiamò principalmente lotta per le Investiture (v.), durante la quale si ebbe il momento più acuto del conflitto tra temporale e spirituale.

G) **Lotte tra papato e impero.** La questione delle investiture è solo una parte del programma di riforma del sec. XI. Il card. Umberto di Sil-

vacandida nell'*Adversus simoniacos* indicò l'investitura laica come la radice dei mali che sembravano dissolvere il corpo della Chiesa; ma non si può dimenticare che il FEUDO (v.) era stato offerto agli ecclesiastici per il loro prestigio, anche se l'investitura laica finì per fare d'ogni abbazia o diocesi la chiesa propria di questo o quel signore così come l'imperatore tendeva a considerare la Chiesa universale e il papato sua chiesa propria. È strano come in questa storia, dalla azione ecclesiastica, la quale con la separazione della spada dal pastorale pareva che mirasse a spoliticizzare la funzione degli ecclesiastici, nacque la più fiera delle polemiche sul vecchio problema dei due poteri, la quale, dopo violente alterne vicende, finì nel secolo XIII con la vittoria della teocrazia, tanto strepitosa quanto inutile allora che stava per imporsi la spregiudicata moderna libertà degli Stati nazionali.

Della decadenza della Chiesa è impressionante documento il sec. X (che si dica di ferro o no): dall'882 al 999 si succedono 30 papi di cui ben 9 dall'896 al 904, strangolati, avvelenati, deposti; papi dei Teofilatto, papi dei Crescenzi; da quando Giovanni XII passò la corona imperiale dai Franchi ai Tedeschi (gli Ottoni), si succedono i papi degli imperatori tedeschi; poi i papi dei conti di Tuscolo, come un Benedetto IX... S'impone la riforma, appoggiata dai papi venuti dai monasteri, dai monaci (cluniacensi, cistercensi, certosini, ecc.), dalla pataria lombarda...

Le intenzioni dei promotori son così poco politiche e teocratiche all'inizio, che Enrico III favorisce in un primo tempo la riforma, egli che nel 1046 s'era intromesso nelle vertenze ecclesiastiche deponendo i tre papi in lotta (Benedetto IX, Silvestro III e Gregorio VI). Senonchè la riforma voleva non solo rimediare alla corruzione del clero, ma anche portare la libertà alla Chiesa, che, secondo il concetto monastico, doveva essere indipendente dal «mondo». La Chiesa è al di sopra del mondo; ed ecco Leone IX, Nicolò II e specialmente Gregorio VII affermare la supremazia del sacerdozio sui re almeno «ratione peccati». Il compromesso di Worms (1122), pur non attuando le grandi idee di Gregorio VII, svincola la Chiesa dalla soggezione politica. E se in Roma continuano le turbolenze (doppie elezioni del 1124 e del 1130), il loro significato è ormai un altro.

Il papato è pronto per la terza e più vasta fase della lotta, quella cogli Hohenstaufen. La potenza e le affermazioni di teocrazia teoriche e pratiche di Innocenzo III, tutore del minorenne Federico II, di Gregorio IX, di Innocenzo IV e di Bonifacio VIII, autore della bolla *Unam sanctam*, chiuderanno gloriosamente questo periodo, che vedrà la completa sottomissione di Alberto d'Asburgo.

Ma a sei anni dalla morte di Bonifacio VIII (1303), i papi inizieranno la loro «schiavitù», il loro «esilio» ad Avignone, cancellando le conquiste dei loro predecessori.

Epiche lotte che sorpassano di gran lunga gli interessi particolari dei loro protagonisti e le esigenze contingenti dei tempi in cui si svolsero, ma che sono radicate nelle stesse ragioni costitutive della Chiesa e della struttura della società medievale, come ha mostrato suggestivamente W. NEUSS, *Das Problem des Mas*, Colmar, Alsatia Verlag, s. a.

Il M. E. ci appare sotto un'ambivalenza sconcertante: sotto il primo aspetto, ci appare come un'età dell'oro, tra le più seducenti, dell'umanità (unità spirituale religiosa: tutti accettano le stesse verità metafisiche, religiose, morali; unità politica e civile: tutti accettano le stesse autorità dell'imperatore e del papa, gli stessi principii sociali e giuridici: unità culturale, di cui sono causa e segno la stessa lingua, la stessa civiltà romana, la internazionalità delle università; profondità e universalità non più uguagliate del sentimento religioso, che tiene accesa nel mondo medievale l'ansia di eternità, la nostalgia dell'invisibile; splendori insuperati di arte profonda e interiore; incredibile ricchezza di personalità superiori specialmente nel campo della santità e dell'intelligenza speculativa...); sotto un altro aspetto, ci rivela lati disgustanti di un'epoca barbara (cattivi papi, vescovi e preti mondani, simoniaci, religiosi rilassati; conflitti ininterrotti tra spirituale e temporale; ignoranza, superstizioni, processi alle streghe, inquisizione; abuso della forza, anche religiosa, al servizio della politica, dell'ambizione, dei capricci...: donde l'esigenza sempre risorgente, e sempre insoddisfatta, di riforme della Chiesa, del popolo, del clero, dei religiosi). L'imperfezione del M. E. si deve, naturalmente, agli uomini e ai loro errori (la Chiesa, semmai, avrà la colpa di non averli abbastanza combattuti), ma si deve soprattutto alla influenza dei costumi e degli usi dei popoli germanici, che entrarono a comporre la società cristiana medievale.

Mentre nei primi secoli la cultura cristiana è essenzialmente urbana, nel M. E. diventa essenzialmente rurale: la concezione germanica del diritto sul suolo, congiunta alla organizzazione dei grandi fondi, conduce alla *Eigenkirche* (= chiesa privata). Il potere centrale del vescovo su queste chiese resta di molto ridotto: i grandi proprietari dispongono delle chiese da essi fondate sulle loro terre, ne ricevono le decime e le offerte, ne eleggono e ne depongono a piacere i titolari; al servizio delle chiese scelgono di preferenza persone non libere; anche quando il parroco è libero, il proprietario tende ad assicurarsi l'eredità di lui (donde nascerà il diritto di spoglio e per il re, di regalia). La chiesa resta assimilata a un bene utile del proprietario: il prete è ridotto alle dipendenze del proprietario, e staccato dal suo vescovo.

Un altro istituto germanico, la *Gefolgschaft* (= seguito, corteggio), staccava anche l'alto clero dal suo vescovo e lo vincolava al signore laico. Per la *Gefolgschaft*, come si costituivano attorno al capo dei guerrieri volontari al servizio del capo, così si costituì il «clero di corte», dal quale il capo sceglieva i suoi consiglieri, il suo confessore e i vescovi. Tali vescovi, pur non potendo condurre personalmente la guerra, seguivano il sovrano nelle campagne militari e fornivano a lui contingenti di truppe. Entravano nella gerarchia feudale, ricevendo feudi dal principe e concedendone ai propri vassalli: e, come i vassalli e gli avvocati, dovevano essere normalmente nobili.

La rottura dell'organizzazione ecclesiastica urbana episcopale e l'asservimento del potere spirituale al potere laico si consolidava e si convalidava grazie a un altro principio barbarico (anche orientale): il carattere religioso del POTERE (v.), riconosciuto anche presso i popoli germanici, significava un diritto

giurisdizionale assoluto divino dei re (benchè non sempre associato al principio legittimistico: v. Diritto divino dei re), accentuato nei regni barbarici divenuti cristiani.

Liberare la Chiesa da questi pericoli intrinseci all'unione stretta della Chiesa col germanesimo e col Feudalesimo (v.), fu lo scopo della lotta per le Investiture (v.), la quale, dunque, non mirava nè a «separare» la Chiesa dallo Stato, nè a subordinare lo Stato alla Chiesa: essa tien fede al dualismo di coordinazione armonica espresso da Gelasio I (v.). Ma reclamava per la Chiesa la «libertà», non già in senso antico, bensì nel senso cristiano-germanico di somma di diritti e doveri competenti a ogni individuo e a ogni istituzione, nella giustizia e nell'ordine voluti da Dio.

Al vescovo fu riconosciuto il diritto di «nominare» i parroci. Al Patrono (v.) fu lasciato il diritto di «presentarli» (in verità la «presentazione» restò sempre un grave vincolo alla libertà dei vescovi, che non potevano rifiutarla se non per motivi canonicamente provati e indubitabili di indegnità e di incapacità; e così la condizione sociale, il livello religioso morale dei preti legati al proprietario non migliorò di molto).

Un altro rimedio fu l'incorporazione delle parrocchie ai monasteri e ai capitoli, grazie alla quale molti beni ecclesiastici rientrarono in proprietà della Chiesa. Ma poichè il clero veniva così a perdere una parte dei redditi parrocchiali (passata al monastero o al capitolo), si credette disimpegnato di una parte proporzionata dei suoi doveri di ministero pastorale (il M. E. considerava le funzioni secondo una concezione di diritto privato e alla maggior parte delle funzioni considerava annessi dei diritti utili).

Per ricondurre il clero alle dipendenze dei vescovi, questi moltiplicarono i Sinodi (v.) e le Visite pastorali (v.); organizzarono la diocesi in decanati e arcidiaconati. L'istituzione, per sè buona, rivelò gravissimi inconvenienti (ad es., per il ricordato carattere lucrativo annesso alle funzioni, anche ecclesiastiche), per cui, anzichè rafforzata, risultò diminuita l'autorità dei vescovi. I quali ricorsero ai Vicari generali (v.) che nominavano e deponevano a piacimento.

Quando lo sviluppo delle città, dell'economia, dell'industria, del commercio, il diffondersi della cultura anche presso i laici, il sorgere delle monarchie e il rafforzamento delle impalcature burocratiche condussero a morte il feudalesimo, la Chiesa, più a lungo che il mondo laico, si conservò feudale, medievale. Principi e governi cittadini interferiscono come in passato nel governo episcopale; i vescovi si comportano ancora come grandi signori feudatari e lasciano le loro funzioni ai vescovi ausiliari, ai vicari generali, agli arcidiaconi... È vivissimamente sentita l'esigenza di una riforma; ma la riforma auspicata è resa difficile e sempre differita per la politica beneficiale e fiscale dei papi, per lo scoppiare dello Scisma d'occidente (v.), per le teorie conciliari (v. Concilio), per il Nepotismo (v.). La rivolta del senso cristiano, sempre più affinato, contro questa contaminazione dello spirituale col temporale era ben giustificata.

Peraltro la Riforma (v.) di Lutero rinfacciò alla Chiesa non tanto questi abusi (introdotti nel mondo medievale dall'elemento germanico), quanto fondamentali dottrine dogmatiche, mentre in campo dottrinale «fu proprio l'apporto germanico al cristianesimo che provocò l'opposizione di Lutero» (Neuss), come il concetto di espiazione nella Redenzione (v.), l'idea del merito e della sostituzione nella teoria della Indulgenza (v.), che Lutero rigettò sotto il nome di papismo.

H) Religiosità medievale. «La vita della cristianità medioevale è, in tutte le sue manifestazioni, compenetrata e saturata di idee religiose. Non vi è cosa, non vi è azione che non sia continuamente messa in rapporto con Cristo e con la fede. Tutto è orientato verso una concezione religiosa di tutte le cose e vi è un immenso spiegamento di schietta fede» (Huizinga, *Autunno del M. E.*, 203). «Tutta la vita era tanto impregnata di religione che la distanza fra le cose terrene e le sacre rischiava di essere dimenticata ad ogni istante» (ivi, 210). «L'inseparabilità della sfera religiosa e di quella profana è dimostrata con evidenza dal fatto, ben noto, che le stesse melodie possono sempre servire per il canto ecclesiastico e quello profano» (ivi, 211). C'è profanazione nei canti goliardici, composti sul ritmo di quelli liturgici? «In tutte queste profanazioni, dovute all'impudente contatto colla vita del peccato, bisogna vedere più una ingenua familiarità con la religione che vera irriverenza. Soltanto una società tutta compenetrata dal senso religioso e che accetta la fede senza discutere, conosce tali eccessi e degenerazioni» (ivi, 218). «I santi erano figure tanto reali, tanto vive e tanto familiari nella vita religiosa comune, che tutti gli impulsi religiosi più superficiali si ricollegavano ad essi» (ivi, 225). «Fin dalla prima infanzia l'immagine del Crocifisso si imprimeva negli animi, così grande e fosca, da adombrare tutte le altre emozioni. Quando Giovanni Gerson era ancora bambino, suo padre si mise una volta contro il muro colle braccia aperte dicendo: Ecco, figlio mio, in questo modo il tuo Dio, che ti ha creato e salvato, è stato crocifisso ed è morto. L'immagine rimase impressa nella memoria di Gerson, fino alla più tarda età e si fece sempre più profonda col passare degli anni, e per questo egli benediva suo padre, che era morto proprio nel giorno della elevazione della Croce» (ivi, 259). «Di nessuna grande verità lo spirito medievale era tanto convinto quanto delle parole di S. Paolo ai Corinzi: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Il M. E. non ha mai dimenticato che qualunque cosa sarebbe assurda se il suo significato si limitasse alla sua funzione immediata e alla sua forma fenomenica, e che tutte le cose si estendono per gran tratto nell'aldilà» (ivi, 277).

Così riassume Huizinga lo spirito di religione del M. E., la cui profonda penetrazione nella vita è documentata da manifestazioni grandiose, irripetute, della civiltà medievale, come il monachismo dei Benedettini (v.), gli Ordini mendicanti (v.), i movimenti ascetici e mistici, le Crociate (v.), la filosofia, la teologia (v. Scolastica), l'organizzazione delle Scuole (v.), gli stessi movimenti ereticali, l'arte ...

S'è discusso se le Crociate (v.) rappresentino il trionfo della teocrazia papale, o non invece la esplosione dello spirito d'avventura, o un episodio della secolare spinta delle città marinare verso l'oriente, o lo sfogo di ambizioni insoddisfatte, o lo sviluppo dei commerci verso nuovi prodotti e nuovi mercati ... Forse le crociate son tutto questo. Ma

Foggo dell'epoca carolingia (IX secolo).
Miniature di una Bibbia di Carlo il Calvo conservata nella Biblioteca nazionale di Parigi.

Saltimbanchi e giocolieri girovaghi nel Medio Evo.
Dal registro domestico del principe Waldburg-Wolfegg.

1. Dio. 2. Papa. 3. Vescovo. 4. Abate. 5. Badessa. 6. Prete.

7. Imperatore. 8. Re. 9. Duca. 10. Feudatario. 11. Giudice feud. 12. Giudice ordin.

13. Scabino. 14. Borgomastro. 15. Sculdascio. 16. Serg. di poliz. 17. Contadino. 18. Vassallo.

19. Donna e fanc. 20. Pastore. 21. Sassone. 22. Venedo. 23. Veneda. 24. Ebreo.

La classificazione della società medievale. Miniature del « Diritto territoriale e feudale sassone ».

D. F. V.

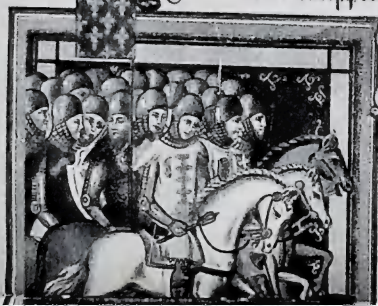
Fogge ecclesiastiche dell'XI secolo. Miniatura dell'Enciclopedia di Rabano Mauro.

Zar bulgaro con la sua famiglia.

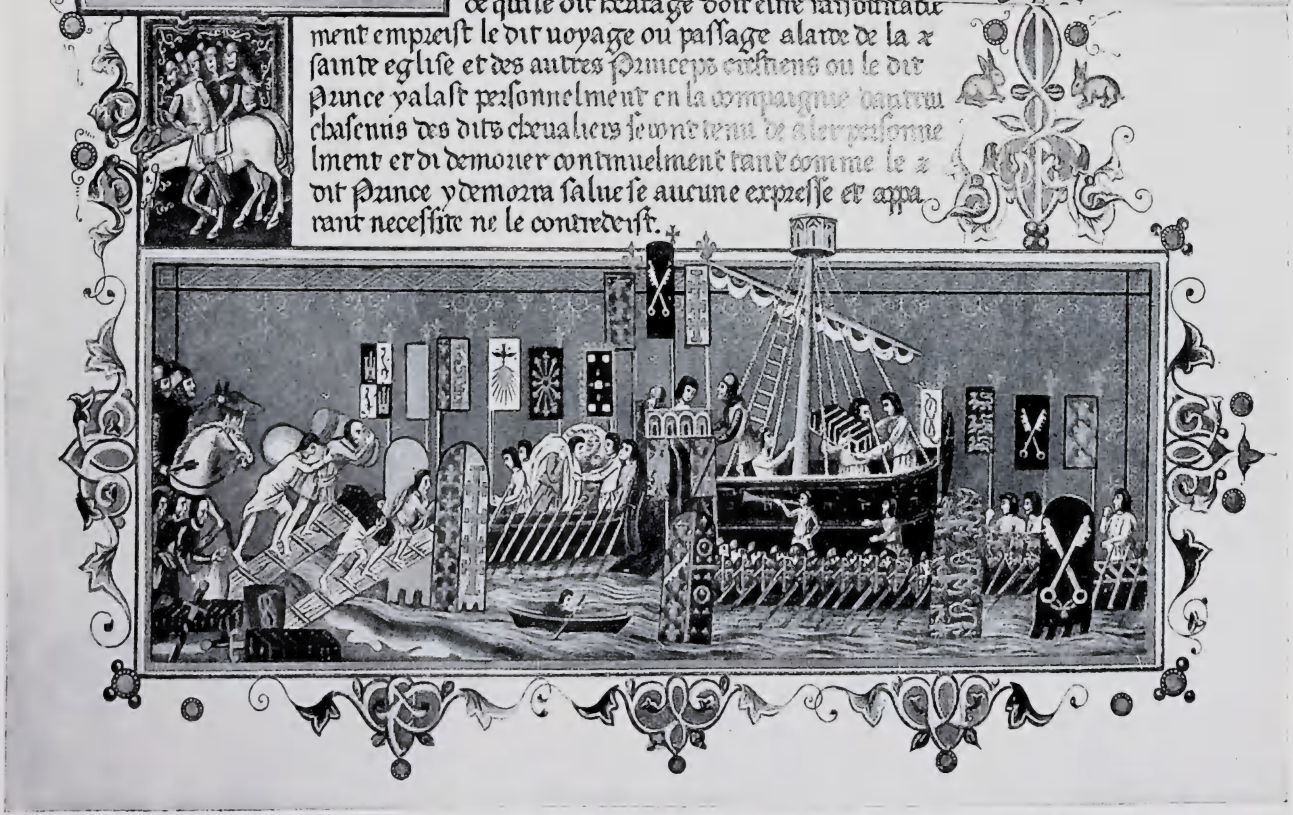
Principe o principessino bulgare.

Miniature di un manoscritto bulgaro di proprietà privata.

a ce faire seront ouvenes et les dits clers representeront
les dictes escriptures devant le Prince et son conseil et
celles qui au dit Prince et conseil sembleront estre dig
nes de ramentevoir les dits clers les mectront en escri
pt dedens un livre lequel sappellera le livre des avene
mens aus chevaliers de la compaignie du saint esprit
au droit desir. Et demorra ledit livre tous iours en la
dicte chappelle.



Item se la sainte eglise de ronme ou aux
cuns Princeps des crestiens enpreist le
voyage doultre mer pour la terre sainte
la ou est le sepulcre de nostre seignour
recourer et le gecter hors des mains des
mescreans chascun chevalier de la dicte



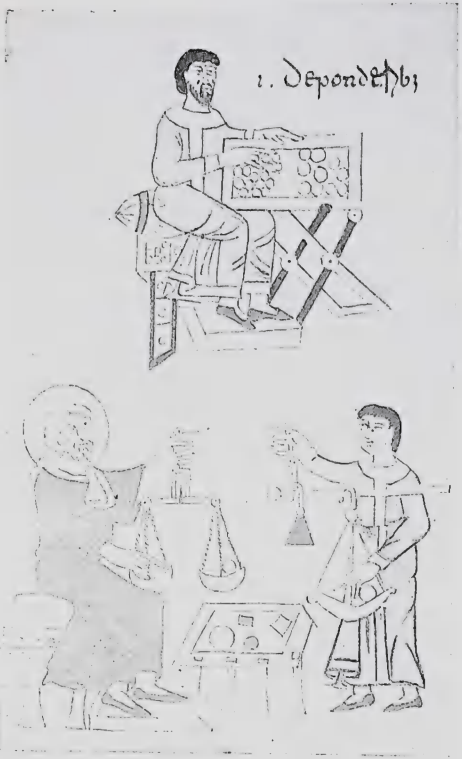
Norme per il cavaliere che partecipa ad una crociata. Una pagina degli statuti dell'Ordine dello Spirito Santo. (Originale al Louvre, Parigi).

D. F. V.

Abitazione anglo-sassone. Da una miniatura del IX sec.

I cavalieri della Tavola Rotonda.
Da un manoscritto della Bibl. naz. di Parigi.

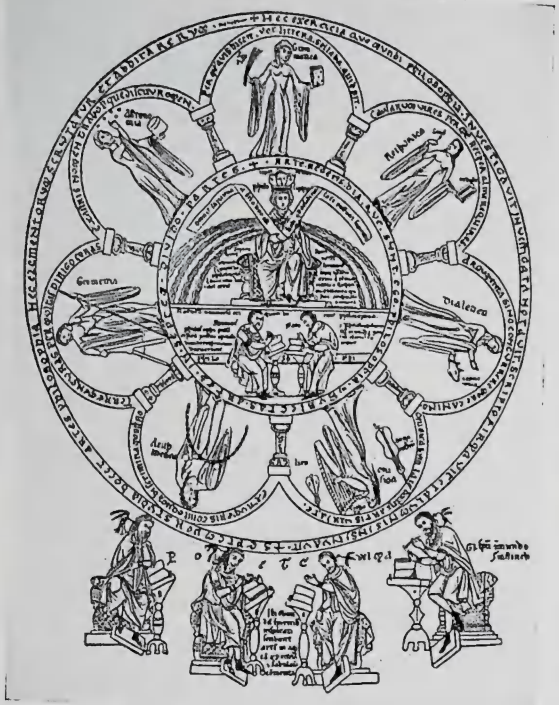
La danza nel giardino del piacere.
Romanzo della Rosa, 1480.



Zecca e verifica di pesi e misure nell'XI secolo.
Miniatura dell'Enciclopedia di Rabano Mauro.

Scontro di cavalleria tra Bulgari e Russi nel X secolo. Miniatura di un manoscritto slavo della Biblioteca Vaticana.

Re Venceslao di Boemia. Miniatura del manoscritto manessiano.



Allegoria delle sette arti liberali.
(Miniatura dell'*Hortus deliciarum* di Herrado von Landsberg).

Re Enrico VII all'assedio di Firenze.
(Miniatura del *codex Balduini Trevirensis* a Coblenza).

restano ingiustificati gli entusiasmi dei crociati, l'incompostezza e il disordine delle loro azioni, le stesse leggende, se si toglie lo spirito religioso che li muove verso i luoghi della sofferenza di Cristo, la grande devozione medievale (P. Rousset, *Les origines et le caractère de la première Croisade*, Neuchâtel 1945: carattere spirituale religioso della crociata: guerra santa promossa dal papa per riconquistare il sepolcro di Cristo, nella quale chi soccombe, per l'indulgenza acquista immediatamente la salvezza).

Così si dica anche degli Ordini cavalieresch (v.) e della Cavalleria (v.) medievale.

Al monachismo è legata l'espansione missionaria del cristianesimo medievale che compensa le perdite causate dalle eresie e soprattutto dalla invasione dell'Islam (v.). Il cristianesimo in Francia, Germania, Inghilterra, Irlanda, nel nord-Europa, tra i popoli slavi e magiari richiama i grandi nomi di Colombano, Patrizio, Colomba, Agostino, Bonifacio, Villibrordo, Cirillo, Metodio. Più tardi le missioni si estendono ai principati tartari (secolo XIII); dopo le rovinose razzie dei Mongoli di Gengis Khan, al conc. di Lione (1245) si cercò di organizzare le forze cristiane contro una nuova invasione, e si stabilì di mandare al gran Khan e agli altri principi tartari dei messi pontifici (le speranze di successo si fondavano anche sulla leggenda del prete Janni, v., parente di Gengis Khan). Le missioni principali furono quelle dei francescani Giovanni da Pian del Carpine (v.) e Lorenzo da Portogallo (v.) e del domenicano Andrea da Longjumeau (v.). L'esito infelice non impedì che buoni rapporti si stabilissero presto tra cristiani e Tartari per combattere i musulmani, comune nemico. L'occidente diviso fu incapace di aiutare (le crociate di Luigi IX) l'azione dei Tartari e la caduta di Acri (1291) segnò la fine delle conquiste crociate in oriente. Inutilmente il *Milione* di Marco Polo riaccenderà le fantasie su quei mondi inesplorati.

Anche l'eresia del M. E. è intimamente radicata nella religiosità cristiana: non è sempre ipocrisia il suo richiamarsi al genuino insegnamento di Cristo, alla semplicità e povertà apostolica. Gli eretici medievali sono nella stessa corrente da cui nascono il Francescanesimo (v.) e i movimenti ascetici, che essi peraltro guastano e imbastardiscono con la ribellione disciplinare, con contaminazioni dualistiche (v. Manicheismo). Cf. Ecclesia spiritualis, Fratelli del libero spirito ... Con che non si nega che l'eresia, almeno dopo il mille, avesse anche moventi e fini di ordine sociale. Una evidente rispondenza alle mutazioni politiche e sociali (« de vili progenie ortus, illitteratus et laicus, ydiota et stultus » è il Segalelli per fra Salimbene e i suoi seguaci sono una « congregatio ribaldorum et porcariorum et stultorum et ignobilium », *Cronica*, Bari 1942, I, 367; « homines rurales et ydiote », ivi, I, 370), conferì ad essa una stupefacente vitalità; è significativo che Milano, sì evoluta, diventi la « fovea haereticorum ». Al consolidarsi dell'eresia giovò lo stesso movimento di riforma promosso dai papi (che, ad es., con Gregorio VII si allearono alla pataria). Ma l'humus profondo dell'eresia era l'aspirazione al « puro Vangelo », per la quale gli eretici non esitavano a sopportare torture e morte; il popolo spesso li ammirò come apostoli redivivi e, morti, li venerò come santi (si sa, ad es., che a Ferrara si dovette disseppellire l'eretico Ermanno, bruciarlo e disperderne le ceneri, per troncare ogni culto). Il popolo avvertiva quanto di evangelico era nella nuova predicazione, senza scoprirne sempre gli errori (del resto, gli scandali contro cui l'eretico gridava, erano spesso sì veri e patenti che si perdonavano a lui anche alcune intemperanze).

L'Inquisizione (v.) stessa contro la « pravità eretica » è rivelazione della religiosità medievale che prevedeva la cooperazione del braccio secolare e di tutti i fedeli al trionfo della fede, e concepiva l'eresia come delitto contro la stessa società civile.

La mentalità religiosa del M. E. vedeva l'intervento divino, la giustizia e la misericordia, negli eventi militari, nelle catastrofi naturali, nelle epidemie, nelle circostanze della vita privata e collettiva, come mostra P. Rousset, *La croyance à la justice immanente à l'époque féodale*, in *Le moyen-âge* 54 (1948) 225-48 (con documentazione tratta dai cronisti e dalle opere letterarie). G. Schreiber, *Gemeinschaften des Ma.'s. Recht u. Verfassung. Kult u. Frömmigkeit*, Münster i. W. 1948, in particolare: *Kultwanderungen u. Frömmigkeitswellen im Mittel.*, già apparso in *Arch. f. Kulturgesch.* 31 (1942) 1-40, studia le due correnti di pietà che si incrociarono in Europa nel M. E.: l'una, che lungo una direzione ovest-est acclimatò nelle regioni del Reno, del Weser e dell'Elba le devozioni franche e poi la commemorazione dei defunti (d'origine cluniacense) e la mistica bernardina della Passione di Cristo, l'altra che, attraverso le Alpi, portò nel nord temi italiani e, con essi, le influenze bizantine, specialmente il culto dei martiri e dei santi militari.

La letteratura ascetica medievale è straordinariamente feconda di capo'avori che diventarono i manuali classici dell'umanità e ancor oggi nutrono di buon cibo le anime cristiane. I trattati, le regole, i giardini di consolazione, i fiori di virtù, le letture di devozione, i leggendari, le miscellanee, le considerazioni ... non si contano. Vanno meditati davanti alle cattedrali, o nel raccoglimento di un'aula capitolare, o sotto il portico di un monastero. Nella cella di S. Bernardo assistiamo alla visita del Verbo. Nel commento allegorico al *Cantico* Bernardo espone la sua esperienza altissima e insegna come l'amore sensibile eleva l'anima a quello spirituale, e, fugata la notte dei sensi con l'odio del mondo, l'anima senta l'estasi dell'unione con Dio. S. Anselmo supplica con ardore un approdo alla verità: « Insegnami come ti debbo cercare, e fatti vedere mentre ti cerco; nè io posso cercarti se tu non m'insegni, nè trovarti se tu non ti mostri lo. Lotario diacono nel *De contemptu mundi* medita le miserie dell'uomo che suggeriscono il distacco dal « mondo » e l'ansia del cielo. Anche in un fiorentino, giudice letterato del duecento, Bono Giamboni, ritroviamo gli stessi accenti, la miseria dell'uomo analizzata con esacerbata sincerità, il senso dell'umiltà e della infinita vanità di tutto ciò che non sia Dio e amore di Dio. S. Bonaventura, nel Verbo trova la spiegazione dell'universo, e nel Redentore risolve il mistero dell'uomo. Nell'*arbore della Croce* ammonisce il discepolo di Cristo a portare nella mente e nella carne « vexilla regis »; e la Croce diventa l'albero della vita. Nel trecento inglese Richard Rolle, che vide la sua terra sconvolta dalla peste, dalla fame, dalla guerra, invoca la misericordia e un giorno nuovo, nel quale, libero dal sonno del male, si desterà l'anima a respingere

l'assedio delle tentazioni e si rifugierà nel cuore di Cristo. Tutta la sua attenzione è rivolta alle piaghe di Cristo: il Cristo è traforato come una rete, come una colombaia, come i favi degli alveari: e l'anima deve essere il pesce avvinto nella rete, la colomba che, inseguita dal falco, si rifugia nella colombaia, l'ape che depone il miele nella cella. Enrico Suso rielabora il tradizionale argomento della filosofia per giungere alla conoscenza di Dio. L'esistenza e l'essenza divina all'uomo si rivelano in una lettura del mondo creato: la natura è il grande libro aperto allo spirito, che appella Dio. E lo scorrere sul mondo diventa per l'anima cristiana un colloquio con l'invisibile, con l'eterna saggezza. Il Cavalca va immaginato con la intensità emotiva degli affreschi del camposanto pisano. La concezione medievale della cavalleria traspare dalla sua prosa: come l'amplesso francescano con madonna Povertà in Dante ha il carattere di un amore sacro cavalleresco, così le mistiche nozze di Cristo con l'anima sono presentate dal Cavalca con la simbologia cavalleresca: Cristo è cavaliere innamorato; l'anima trepida nell'attesa; il colore dell'abito, i fiori del capo, il denaro del riscatto, nulla è stato dimenticato per l'acquisto....

Che poi la spiritualità del M. E., più sensibile ed umana, più orientata verso l'umanità di Cristo, sia così distinta, come da molti si ripete, dalla spiritualità antica, più fondata su considerazioni dogmatiche, è opinione diffusa che non va senza gravi chiose, come mostra A. Dumon, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid* 1 (1948) 206-24. E il problema delle fonti della spiritualità del M. E. rimane ancora aperto. — v. anche Devotio moderna; Beghine; Beguardi.

Sul carattere « monastico » della spiritualità medievale, v. Mondo e le storie della Spiritualità. — F. Vernet, *La spiritualité médiév.*, Paris 1929. — L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques au m. á.*, Paris 1925. — A. Rudman, *Il risveglio religioso nel M. E.*, Milano 1933. — H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, III, Paderborn 1952². — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im M.*, Berlin 1935 — B. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII s.*, Paris 1929. — H. Fichtenau, *Askese u. Laster in die Anschauung des Ma.s*, Wien 1948. — H. *de* Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au m. á.*, Paris 1944. — M. D. Chenu, *Evangélisme et théologie au XIII s.*, in *Mél. Ferd. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 339-46. — R. Morghen, *Libertà, gerarchia e Chiesa nel pensiero del M. E.*, in *Riv. stor. it.* 1941, p. 439-60: considerazioni e sviluppi dell'opera di G. Tellenbach, *Libertas, Kirche u. Weltordnung*, Stuttgart 1936; cf. M. Maccarrone in *Aevum* 17 (1943) 154-61. — R. Morghen, *La crisi della religiosità medioevale*, in *Ricerche relig.* 18 (1947) 327-49. — L. Stinghamber, *Prédicateurs au m. á.*, in *Nouv. Rev. théol.* 69 (1947) 651-64. — G. J. Mc Gillivray, *Sanctity in the XV cent.*, in *The clergy Rev.* 26 (1946) 113-22: lista di santi canonizzati nel secolo precedente la Riforma; diffusione straordinaria di opere spirituali, come l'Imitazione di Cristo (v.). — J. Leclercq, *Médiévisme et unionisme*, in *Irenikon* 19 (1946) 6-23. — H. M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut m. á. latin* (il « Liber scintillarum »), in *Rev. bénéd.* 63 (1953) 246-91

Per le espressioni religiose nelle istituzioni, nelle arti, nella cultura, v. oltre. — Per le eresie medieν. v. anche Manicheismo; E. Aergerter, *Les hérésies du m. á.*, Paris 1939; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società med.* italiana, Firenze 1926.

1) **La cultura medievale.** Il mito di un M. E. « oscurantista » senza progresso, avvolto dalle « tenebre » dell'ignoranza e della barbarie, proposto per evidente reazione polemica dall'umanismo e dall'illuminismo, fece in passato molta fortuna: nel M. E. il classicismo è sepolto, imperversa un analfabetismo generale; se uno emerge dal gregge, tutti trasecolano di meraviglia, tanto più se riesce a citare, di seconda mano, qualche autore antico; non meno dei contadini sono incolti gli aristocratici... E la colpa è della Chiesa, nemica della cultura classica pagana (v. Paganesimo), del Progresso (v.). Quanto essa conservò nelle poche scuole monastiche, non basta a giustificare il fermento di vita che si nota dopo i terrori dell'anno Mille (v.), che è invece merito dei laici, i quali finalmente cominciano a prendere l'iniziativa...

Oggi questi giudizi sì disinvolti sono manovrati quasi esclusivamente da un « oscurantismo » più vero: quello dell'anticlericalismo (v. Clericalismo), sfatati come furono da lungo tempo da studiosi cattolici (come Ozanam) e non cattolici (la scuola storico-positivista del secolo scorso); oggi nessuno parla più di inconciliabilità e separazione tra cattolicesimo e cultura classica, tra mondo laico e mondo clericale, tra produzione in lingua volgare e tradizione classica (la stessa *Chanson de Roland* s'è rivelata colma di allusioni e citazioni dei classici), tra scuola e vita...: oggi si riconosce che gli antichi denigratori del M. E., nel valutare la cultura medievale, avevano dimenticato, come se fossero irrilevanti, la lotta vivacissima delle idee, la formidabile produzione filosofica, teologica, canonistica, agiografica, ascetica, epigrafica, la imponente letteratura dei cicli cavallereschi, la pittura, miniatura, scultura, architettura, ricchissime di venerati capolavori, l'organizzazione delle Scuole (v.) e delle Università (v.)... v. anche Latina (lingua).

La cultura greco-romana era già in decadenza prima dell'invasione barbarica e indipendentemente dall'influsso cristiano. Alcuni popoli barbari non sono nuovi alla cultura classica, come i Goti di Teodorico. Gli spostamenti dei barbari, le guerre, le devastazioni aggravarono la decadenza della classicità, la quale peraltro persistette nelle regioni meno tormentate: in Africa e in Spagna la cultura classica non muore per i Vandali e per i Visigoti, ma per i musulmani; i barbari si convertono tutti alla cultura classica (i Longobardi daranno alle lettere Paolo Diacono); si può parlare di una vera « rinascenza carolingia »; la saldatura fra la caduta dell'impero romano e la rinascenza carolingia nel campo della civiltà classica è operata dall'Irlanda (v.) e dai monasteri.

L'incontro col cristianesimo procurò qualche pericolo alla cultura classica (v. Paganesimo); è notissima la lettera di Gregorio M. al vescovo Desiderio di Vienna (v.). Se anche esistette una corrente contraria all'utilizzazione cristiana della classicità pagana (Ermia, Tertulliano, Commodiano, IV conc. di Cartagine, Costituzioni apostoliche, ecc.), in pratica fu assolutamente prevalente il favore verso le « artes liberales », illustrate da nomi grandissimi nel cielo della santità e della cultura (Girolamo, Agostino, Cassiodoro...); la corrente rigorista rappresenta soltanto particolari momenti di

smarrimento (come già osservava Ozanam), e non fa che richiamare l'esigenza cristiana di purgare quella cultura da ogni contenuto pagano. I monaci non esiteranno a trascrivere anche le opere pagane più ineriminabili, come quelle di Ovidio, che ebbero nel M. E. inattesa diffusione.

La cultura trovò il suo rifugio d'elezione nei monasteri e nelle biblioteche cattedrali, donde si spandeva fuori, conservando i contatti con la classe dirigente. Molto merito va a Boezio (v.), a Cassiodoro (v.) che con le *Institutiones* diede un indirizzo agli studi, divisi in sette rami, come presso Marziano Cappella (v.), indicando autori e opere come testi di studio. La trascrizione dei codici diventa parte del lavoro benedettino (se alcuni codici classici furono raschiati, i palinsesti, ciò fu dovuto alla mancanza di pergamene).

Diventa una rarità la conoscenza del greco in occidente (Boezio s'era proposto di tradurre Platone e Aristotele: v. Scoto Erigena). Lingua unica è la Latina (v.), imparata sulle *Institutiones* di Prisciano e sulle *Artes* di Donato.

La cultura è dominata dalla Teologia (v.) e dalla Bibbia. In vista della teologia è giustificato lo studio del trivio e quadrivio: i classici si dovevano leggere « propter florem eloquentiae » (Rabano Mauro) e in generale le « artes liberales discendae sunt ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur » (Gregorio M.). Fu molto curato il trivio (grammatica, retorica, dialettica) come introduzione alla teologia; meno curato invece il quadrivio (geometria, aritmetica, astronomia, musica). Molto posto viene dato alla poesia nella quasi infinita produzione innografica. Di questa cultura latina, teologizzata, cattolica, si ha un significativo esempio negli *Historiarum adversus paganos libri septem* di Orosio (v.).

Le scuole e gli uomini che più l'hanno rappresentata si troveranno indicati in ogni manuale di letteratura Latina (v.) medievale. Partendo da Boezio, Cassiodoro, Ennodio, Massimiano, Aratore, Gregorio Magno, nei manuali di un tempo si soleva saltare al sec. IX, come se fossero vuoti di cultura i secc. VII e VIII; oggi si trova che questi vuoti sono riempiti dai monasteri d'Irlanda, di Bobbio, Civate, Nonantola, Farfa, Montecassino. Viva doveva essere la scuola giuridica di Pavia, se l'editto di Rotari (643) presuppone, come ha dimostrato fin dal secolo scorso Pasquale del Giudice, dei redattori dotati d'una preparazione nel diritto romano non approssimativa ma tecnica. Una preparazione dottrinale profonda è ugualmente supposta dal concilio romano del 649 contro il Monotelismo (v.), che è eresia difficile e sottile. Gli scritti dei papi del sec. VIII, conservati nel *Codex carolinus*, suppongono progredite tecniche scolastiche, non ignorano il cursus, gli accorgimenti della retorica. Fuori d'Italia come centri culturali emergono i monasteri di Luxeuil, S. Gallo, Fulda, oltre quelli irlandesi.

Nella rinascenza carolina dovuta in gran parte ai monaci irlandesi pellegrini sul continente, la messe dei nomi infoltisce: le dispute teologiche sulla Predestinazione (v.) e la Transustanziazione eucaristica (v.), che suscitarono larga partecipazione dei dotti, testimoniano una cultura molto diffusa e avanzata, anche se riecheggiante la dottrina patristica (v. Florilegi). Il progresso culturale segna delle pause: in Italia per l'invasione degli Ungheri, in Britannia per quelle dei Sassoni, ma lo spirito della classicità non muore. In Germania al tempo degli Ottoni Ecchehardo di S. Gallo (v.) scriverà addirittura un poema (il *Waltharius*) imitando Virgilio, e la monaca Rosvita di Gandersheim (v.) con proprie composizioni sceniche ispirate ai classici tenterà di sottrarre i cristiani al fascino delle rappresentazioni pagane.

I secc XI-XII segnano una splendida « rinascenza » (v. Latina lingua). Nascono le grandi Università (v.) di Bologna, di Parigi, poi quelle di Oxford, Padova, Montpellier, Napoli, Tolosa..., con le facoltà di arti, diritto, medicina, teologia. Tutto si rinnova. Nella teologia si fa gran parte alla filosofia, fino alle esagerazioni (v. Ragione e fede). Il fatto culturalmente più grave di conseguenze è la conoscenza di tutto Aristotele, attraverso traduzioni latine dall'originale e più spesso dall'arabo: rivelazione folgorante, stimolatrice di un vivacissimo, poderoso movimento di idee, cui non mancarono deviazioni razionalistiche, naturalistiche. Il genio dei grandi dottori del sec. XIII, in particolare di S. Alberto M. e di S. Tommaso, ridusse Aristotele ad espressione sistematica completa d'una filosofia cattolica. D'altra parte la maestosa tradizione del Platonismo (v.) e dello Agostinismo (v.) che aveva dominato il M. E. fino all'avvento di Aristotele, continua nella scuola francescana. È una storia appassionante di fervore e di successo strepitoso, che si narra sotto Scolastica (v.).

L'insegnamento elementare e anche secondario era largamente diffuso e generale (Thorndike), come già i buoni storiografi avevano notato (ma i cattivi libellisti dell'anticlericalismo a orecchio, ignorando la storia, ignoravano anche gli storiografi). Già Ch. Jourdain (*Mémoire* sulla istruzione delle donne nel M. E.) asserì che dal sec. XI in poi si hanno chiare tracce di scuole elementari nella maggior parte delle province francesi, e che alcune di esse risalivano all'epoca di Carlo M. Il Leach riteneva che numerose scuole di grammatica inglesi fossero state istituite anche prima della conquista normanna. Sull'insegnamento impartito nei secoli VIII, IX e X, si può consultare l'opera del Salvioli. Hörle circa la primitiva educazione clericale nel M. E. ammette la continuazione d'un insegnamento laicale sotto i Longobardi. Laistner (*Thought and letters in western Europe from 500 to 900*) ha portato altre prove a dimostrazione dell'insegnamento ai bambini all'inizio del sec. IX; ad es., l'ordinanza di Teodolfo, vescovo di Orléans sotto Carlo M., impone che in ogni villaggio e possedimento della sua sede i preti provvedessero scuole nelle quali ogni padre cristiano potesse mandare i propri figli gratuitamente a imparare lettere. Nel terzo conc. Lateranense del 1179 si disponeva: « Poichè la Chiesa di Dio è obbligata a soccorrere i bisognosi, affinchè non siano sottratti ai bambini poveri i mezzi e i modi per imparare a leggere e a progredire, per esser essi nell'impossibilità d'essere sovvenzionati dai loro genitori, si deve in ogni cattedrale assegnare un beneficio sufficiente per pagare un maestro il quale insegni gratuitamente ai chierici della chiesa e agli alunni poveri ».

L'insegnamento gratuito dei ragazzi del popolo, attuato nel M. E. dalla Chiesa, era inteso come un'opera di misericordia, un debito di carità. Vil-

lani, nella *Cronica*, narra che a Firenze nel 1328 c'erano tra otto e dieci mila ragazzi che studiavano i rudimenti delle lettere, mentre sei scuole dell'« abbaco » avevano tra 1000 e 1200 scolari, e quattro istituti di cultura superiore avevano tra 550 e 600 studenti.

In tutta l'Europa cristiana vi erano, anche nei villaggi, tanti maestri quanti magistrati e agenti delle tasse. La stessa fioritura di università nel M. E. prova che diffuse dovevano essere le scuole elementari e medie, che preparavano i loro studenti.

V'è un « rinascimento » filologico di *ricupero* e di *imitazione* del passato che consiste nel ricercare, ricostruire e riprodurre gli autori antichi *come furono ai loro tempi*. In questo senso il M. E. potè avere tutti i difetti di una filologia del tutto inesperta (immaturità della critica testuale nel lavoro di riesumazione; nella imitazione, lingua che ben si deve dire barbara se si commisura con un purismo ligio a modelli definiti classici; trascuranza del senso letterale anche nelle interpretazioni della Bibbia e dei Padri, inesattezza delle citazioni fatte più a senso che alla lettera . . .), benchè anche in questo campo il M. E. ci abbia dato fiori non peraltro di felice acume critico e di buon gusto classico (v. LATINA lingua). Ma v'è anche un « rinascimento » dottrinale di *ripensamento*, di *integrazione* e di *assimilazione* del passato, che consiste nel riprodurre non già il vero classicismo, bensì il classicismo vero, cioè inverato, nell'accettare i classici antichi non già come furono, bensì *come sarebbero stati* se fossero vissuti nelle nuove coordinate spirituali del M. E.: più che a riprodurre gli autori classici, il M. E. si applica a valutarli, a correggerli dove è necessario, a integrarli dal nuovo punto di vista cristiano per poterli utilizzare nella costruzione di una civiltà integralmente cristiana. Per questo lavoro, che ci sembra il più interessante e fecondo, i secc. XII e XIII furono un poderoso magnifico rinascimento non più uguagliato.

Beninteso, siamo ben lungi dal credere che il M. E. fosse un'epoca ideale, perfetta, definitiva nella storia della cultura. Dal punto di vista moderno, è troppo facile sorprendere in esso gravi molteplici lacune, ad es., scarso sviluppo del senso del MONDO (v.) come realtà profana autonoma nella sua profanità, e quindi scarso interesse allo studio del mondo in se stesso, immaturità della SCIENZA fisica (v.), inadeguatezza del metodo scientifico e vincolamento dello studio del mondo a criteri di teologia, di autorità, di analogie e di simmetrie fantastiche, infecondità di applicazioni tecniche, insufficienza del senso di critica storica, frettolosa interpretazione teologica degli eventi storici e trascuranza della ricerca delle cause interne al divenire storico (benchè il genere storico fosse tra i più prediletti della letteratura medievale), errori, superstizioni . . . Nel valutare questi difetti si deve badare che: 1) non v'è salto fra M. E. ed età moderna, come se, morto « l'oscurantismo » medievale per cessazione assoluta, fosse succeduto per cominciamento assoluto l'illuminismo moderno, ma v'è continuità di progresso culturale: il rinascimento moderno è la continuazione, sia pure accelerata, del rinascimento medievale; 2) quindi non si può far torto al M. E. di non essere l'età moderna, come non si può far torto ad Ippocrate di non essere Pasteur, o a una canoa di non essere un transatlantico. In ogni modo il M. E. sarà stato un periodo di prodigiosa attività culturale, uno strepitoso successo, epoca di grande civiltà, di meravigliosa fantasia, di profonda originalità, di intensissima interiorità, che crea le lingue volgari e le cattedrali, le leggende dei santi e i poemi cavallereschi, le poesie d'amore e i sistemi dottrinali di S. Alberto M., di S. Tommaso, di S. Bonaventura e la Divina Commedia: si potrà anche desiderare che si ripeta, ma nessuno avrà la tracotanza di credere che il tipo culturale del M. E. sia l'unico modo di realizzare l'esigenza umana e cristiana di cultura; nessuno vorrà imporre all'ansia moderna di cultura gli schemi e i limiti della cultura passata.

BIBL. — LATINA lingua, MONDO, UMANESIMO. — R. PERNOUD, *A la découverte du m. a.*, Paris 1946 (esposizione ricca di fatti e simpatica dell'età mediev. dalla fine del sec. X alla fine del sec. XIII). — ID., *Lumière du m. à.*, Paris 1944. — G. COHEN, *La grande clarté du m. a.*, Paris 1945. — A. FLICHE, P. HUMBERT, A. FOREST, P. JOURDA, *Quelques aspects de l'humanisme médiéval*, Paris 1948. — L. MACKENSEN, *Mittelalterliche Tragödien. Gedanken über Wesen u. Grenzen des Ma.s.* in *Festschr. f. W. Stammler*, Berlin 1953, p. 92–108. — F. GIUNTA, *Jordanes e la cultura dell'alto M. E.*, Palermo 1952. — E. A. QUAIN, *The medieval « accessus ad auctores »*, in *Traditio* 3 (1945) 215–64. — F. ERMINI, *M. E. latino. Studi e ricerche*, Modena 1938. — G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo*, Bologna 1950, 3 voll. — G. G. WALSH, *Medieval humanism*, New-York 1942. — L. W. JONES, *The influence of Cassiodorus on medieval culture*, in *Speculum* 20 (1945) 433–42. — J. LEFLON, *Gerbert. Humanisme et chrétienté au X s.*, St Wandrille 1946. — H. FICHTENAU, *Mensch u. Schrift im Ma.*, Wien 1946. — E. GARIN, *Umanesimo medievale*, in *Città di vita* 1 (1946) 52–70. — M. DE WULF, *Wijsbegeerte en beschaving in de middeleeuwen*, Anversa 1947. — A. DEMPF, *The significance of mediaeval intellectual culture*, in *Review of politics* 9 (1947) 453–62. — E. R. CURTIS, *Europäische Literatur und lateinisches Ma.*, Bern 1948. — *Studia mediaevalia* in onore di Raim. Gius. Martin O. P., Bruges 1948. — F. HARRISON, *Medieval man and his notions*, London 1948. — W. A. NITZE, *The so-called XII th cent. Renaissance*, in *Speculum* 23 (1948) 464–71. — A. PAUPHILET, *Le legs du m. à. Etudes de littérature médiév.*, Melun 1950 — P. BREZZI, *Limiti e caratteri dell'umanesimo nella cultura dei secc. XI e XII*, in *Humanitas* 5 (1950) 705–21. — M. D. CHENU, *L'homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII s.*, in *Archives d'hist. doctrin. et litter. du m. à.* 19 (1952) 39–66. — TH. STEINBÜCHEL, *Von Menschenbild des christl Ma.s*, Basel 1953. — H. LIEBESCHÜTZ, *Das XII Jahrh. und die Antike*, in *Arch. f. Kirchengesch.* 35 (1953) 247–71. — Circa l'idea di una rinascenza del sec. XII, v. *Speculum* 26 (1951) 635–42 (E. M. SANFORD), 643–51 (U. T. HOLMES). — S. VANNI ROVIGHI, *Umanesimo medievale*, in *Riv. di filos. neosc.* 44 (1952) 289–300. — R. W. SOUTHERN, *The making of m. a.*, London 1953. — M. GILDEA, *Expressions of religious thought a. feeling in the Chansons de geste*, Washington 1943. — G. F. WHICHER, *The goliard poets. Mediaeval latin songs a. satires*, New-York 1939: spirito cristiano e libertinaggio letterario, come testimonia anche il curioso poema comico del sec. XII *De Babione*, di autore inglese (o francese), edito da E. FARAL, Paris 1948. — H. WADDELL, *Mediaeval latin lyrics*, London 1949[4]. — P. S. EVERTS, *Hymni mediaevales*, Zwolle 1950. — G. COHEN, *La vie littéraire en France au m. à*, Paris 1949. — ID., *Tableau de la littérature française : médiévale. Idées et sensibilités*, Paris

1950. — Id., *La poésie en France au m. á.*, Paris 1951. — Id., *Le théâtre en France au m. á.*, Paris 1928-31, 2 voll.; ivi 1948², in un volume: « e legge che ogni religione è per se stessa generatrice di dramma e che ogni culto prende volentieri e spontaneamente l'aspetto drammatico e teatrale »; lentamente il teatro francese si è laicizzato; ed è curioso assistere, « nella scenologia, presso gli autori come presso gli interpreti e gli spettatori, all'invasione e all'efflorescenza crescente dell'elemento laico o profano e perfino comico nel teatro religioso ». — G. Contini, *Teatro religioso del M. E. fuori d'Italia*, testi dei secc. VII-XV, Milano 1949. — W. Stammler, *Kleine Schriften zur Literaturgesch. des Ma.s*, München 1953. — P. Zumthor, *Histoire littér. de la France médiév.*, Paris 1954

Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsburg 1939: somma della Bibbia nel M. E. (storia degli studi biblici e bibliogr.). — B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, London 1941. — C. Spicq, *Pourquoi le m. á. n'a-t-il pas pratiqué davantage l'exégèse littérale?*, in *Les sciences philos. et théol.* 1 (1941-42) 169-79. — Id., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au m. á.*, Paris 1944 — Fr. Stegmueller, *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid 1950 ss. — v. Esegesi.

Per lo sviluppo e l'organizzazione degli studi di filosofia, teologia e scienze ecclesiastiche, v. Scolastica, Scuole

A. Van de Vijver, *L'évolution scientifique du haut moyen-âge*, in *Archeion* 19 (1937) 12-30 — L. Thorndike: v. sotto Magia; Id., in *Speculum* 28 (1953) 692-704 (persistenza della magia medievale nel sec. XVII) — Id. e P. Kibre, *More incipits of medieval scientific writings in latin*, in *Speculum* 17 (1942) 342-66. — L. Thorndike, *Further incipits of med. scientific writings in latin*, ivi 26 (1951) 673-95; cf. H. Silvestre, *Quelques corrections et additions* all'opera del Thorndike, in *Scriptorium* 4 (1950) 111-15; e *Incipits des traités médiéraux des sciences expérimentales dans les mss. latins de Bruxelles*, in *Scriptorium* 5 (1951) 155-60. — L. White, *Natural science and naturalistic art in the middle ages*, in *Amer. histor. Review* 52 (1947) 421-35. — Id., *Technology and invention in the middle ages*, in *Speculum* 15 (1940) 141-159: le conquiste tecniche dell'antichità non solo furono mantenute, ma vennero notevolmente sviluppate, grazie agli influssi dei popoli barbari del nord, del prossimo oriente (bizantino e arabo) e dell'estremo oriente. — M. Claget, *Medieval mathematics a. physics. A check of microfilm reproductions*, in *Isis* 44 (1953) 371-81. — v. Scienza; Magia.

G. Schreiber, *Geschichtsdenken im hohen Ma. Byzantinische u. westliche Motive. Soziale Strukturen*, in *Arch. f. Kulturgesch.* 32 (1944 75-117. — L. Arbusow, *Ein Beitrag zu Sprache mittelalterlicher Chronistik*, in *Deutsches Archiv f. Gesch. des Ma.s* 7 (1944) 100-153 (a proposito del *Chronicon Livoniae* di Enrico). — B. M. Lacroix, *The notion of history in early medieval historians*, in *Mediaeval Studies* 10 (1948) 219-24 — R. Orta Nadal, *La concepcion cristiana de la historia en la edad media*, in *Anales de hist antigua y med.* (Buenos Aires) 1950, p. 85-105. — O. Herding, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im Ma.*, in *Theolog. Quartalschrift* 130 (1950) 129-44: il lavoro storico dei medievali e la tesi teologica che lo sottende. — P. Panzer, *Vom mittelalterl. Zitieren*, Heidelberg 1950. — R. Latouche, *Textes d'histoire médiévale* (V-XI sec.), con vers. francese, Paris 1951: i testi sono scelti in modo che l'antologia è anche un compendio di storia del M. E. condotta sulle fonti. — L. Vasquez de Parga, *Textos historicos medievales*, Madrid 1952, tratti da 22 croniche.

J. Hashagen, *Spannungen in der Frauenkultur auf der Höhe des Ma.s*, in *Theolog. Quartalschrift* 129 (1949) 93-100. — G. D. Sweeney, *Clerical learning in the XIII cent.*, in *The clergy Rev.* 26 (1946) 509-18: la seria preparazione dei giovani al sacerdozio. — H. Grundmann, *Sacerdotium, regnum, studium. Zur Wertung der Wissenschaft im XIII Jahrh.*, in *Arch. f. Kulturgesch.* 34 (1951-52) 5-21. — A. de Stefano, *La cultura alla corte di Federico II*, Bologna 19 1². — A. Gomez Perez, *Conocimientos geograficos en la edad media*, in *Bolet. de la real Soc. geograf.* 85 (1949) 103-35. — J. Chailley, *Histoire musicale du m. á.*, Paris 1950.

L) L'arte del M. E. La mentalità medievale non considerava la natura (v. Mondo) come una realtà autonoma da studiarsi per se stessa nei suoi valori intrinseci e nelle sue leggi scientifiche, nè da sfruttarsi con la tecnica scientifica, nè da godersi esteticamente per se stessa, nè da riprodursi artisticamente in se stessa per prolungare il godimento estetico, ma come il sacramento di Dio e dell'anima, come figura della realtà spirituale, come « immagine », « similiglianza », « orma » di Dio e dello spirito, e quindi come « scala », « itinerario », pedagogia dell'uomo verso i valori supremi: « omnis mundi creatura — quasi liber et figura — nobis est et speculum — nostrae vitae », cantava Alain de l'Isle. La fantasia metafisica e teologica del M. E si sforzava di vedere in ogni cosa un pensiero divino, un *verbo* divenuto realtà per atto della creazione di Dio: la mente non aveva più nobile scopo che scoprire codesto pensiero divino sotto il velo delle forme sensibili. Le pietre, le piante, i fiori, gli animali erano un insegnamento divino, una dottrina religiosa e morale Perciò il M. E. amava i bestiari, i lapidari, gli abecedari . . . Nelle facciate delle cattedrali, nei portali profondi, sugli stipiti delle porte e delle finestre, negli archi, nei cornicioni, nei capitelli, nelle torri centinaia di figure si affacciano per gridare ogni ora ai fedeli le verità della fede, i doveri della vita, le consolanti speranze cristiane Il coro della chiesa è volto a levante, perchè dall'oriente è venuta la luce; i primi raggi del sole che nasce devono illuminare l'altare. Sulla facciata a ponente quasi sempre è scolpito il giudizio finale perchè i raggi del sole che muore devono illuminare l'ultima scena del mondo. La fiancata di settentrione sarà dedicata ai profeti del V. Test., mentre quella di mezzogiorno sarà dedicata agli apostoli, ai martiri, ai santi del Test. Nuovo. Come nella vita il bene si alterna al male, la virtù al peccato, così nella cattedrale le figurazioni del bene si alternano a quelle del male. Se l'agnello è il simbolo dell'innocenza, la colomba della castità e dell'amor coniugale, il pellicano del sacrificio (perchè dà il suo sangue per nutrire i suoi figli), l'unicorno dell'umiltà (perchè s'inginocchia ai piedi della Vergine e si lascia uccidere dai cacciatori), il leone ruggente « quaerens quem devoret » è il simbolo della ferocia e il dragone è il simbolo del baratro infernale (« non draco sit mihi dux, Christus sit mihi lux », dice la medaglia benedettina). Mansueta è la balena che restituisce Giona dopo tre giorni. Il grifone, che accoppia le due nature di aquila e di leone, diventa il simbolo di Gesù Cristo (tale, nella visione del Paradiso terrestre, apparve a Dante trascinando il carro della Chiesa). Il simbolismo animale si appropria anche agli Evangelisti (v.) in quanto narrano aspetti diversi della vita di Cristo (« Christus

fuit homo nascendo, vitulus moriendo, leo resurgendo, aquila ascendendo»). Cf. in particolare, Mâle (*Art chrétien au m. á.*), Huysmans (*Cathédrale*).

Mentre l'arte col Rinascimento (v.), imitando l'arte antica, si esprimeva con la riproduzione verosimile della realtà, ciò che la rendeva sì immediatamente comprensibile, l'arte del M. E., avvicinandosi al genere della decorazione più che al genere della riproduzione, attraverso le espressioni tecniche, usate come «segni» e «simboli», vuol sempre «significare» qualche cosa che le trascende. L'arte medievale, oltre il valore di *illustrazione* (narrare agli occhi una scena nella sua realtà concreta), ha un valore di *rappresentazione* (presentare all'occhio, sotto figura visiva, il senso simbolico, spirituale, eterno, di un personaggio o di un fatto). È perciò l'arte medievale, non realistica ma simbolica per l'orientamento spirituale dell'artista e non per difetto di capacità tecnica nel «riprodurre» la realtà, si comprende solo da coloro che posseggono le chiavi del mondo spirituale del M. E.: la presentazione centrale, frontale, simmetrica, ieratica di Cristo esprime la sua dignità divina; agli evangelisti e ai profeti si dà un certo atteggiamento per esprimere la loro ispirazione: la disposizione delle figure, degli elementi architettonici vuol esprimere il sacro; i particolari della testa, degli occhi, della mano, delle dita, delle vesti ... sono formule espressive di valori cristiani, soprannaturali, morali tratte dall'antichità o create allo scopo dall'artista. È sintomatico che i tratti affettuosi mancano all'arte medievale prima dell'epoca gotica (v. W. Weisbach).

v. *Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et m. á.*, 5 voll. al 1951 (Parigi). — E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946, 3 voll. (le fonti dell'estetica medievale sono: la Bibbia, i filosofi antichi, i Padri, i manuali tecnici). — Ch. R. Morey, *Mediaeval art*, New-York 1942. — H. Focillon, *M. á., survivances et réveils. Etudes d'art et d'histoire*, Montréal 1943. — L. Réau, *L'art religieuse du m á.* (scultura), Paris 1946. — W. R. Lethaby, *Medieval art*, dal 313 al 1350, New-York 1950, riveduto da D. Talbot Rice. — R. H. L. Hamann-Mac Lean, *Antikenstudium in der Kunst des Ma.s*, in *Marburger Jahrb. f Kunstwissenschaft* 15 (1949–50) 157-200. — R. Berliner, *The freedom of medieval art*, in *Gazette des beaux-arts* 28 (1945) 263-88. — W. Weisbach, *Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst*, e *Ausdruchsgestaltung im mittelalterlicher Kunst*, Einsiedeln-Zürich 1948 — J. A. Davison, *Outline of mediaeval arc itecture*, London 1950. — W. Gross, *Die abendländische Architektur um 1300*, Stuttgart 1948. — G. Guyer, *Grundlagen mittelalterlicher abendländ Baukunst*, Zürich 1950. — G. Bandmann, *Die Bauformen des Ma.s*, Bonn 1949. — L. Lefrançois-Pillion, *Maîtres d'oeuvre et tailleurs de pierre des cathédrales*, Paris 1949. — H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950. — M. Aubert, *Description raisonnée des sculptures...* I, *Moyen-âge*, Paris 1951. — R. Jullian, *L'éveil de la sculpture italienne. La sculpture romane dans l'Italie du Nord*, 2 voll., Paris 1945-49. — E. Mâle, *L'art religeux de la fin du m. á.en France Etude sur l'iconographie du m. á. et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1949[5]. — H. Focillon, *L'irréalisme à la fin du M á. et à la Renaissance. Les visionnaires*, in *La critica d'arte* 8 (1949) 3-12. — J. Harvey, *The gothic world* (1100-1600). *A survey of architecture and art*, London 1950. — G. Siefert, *La porche du Dieu fait homme*, Paris 1953 (la pietà medievale verso l'umanità di Cristo, nell'architettura chartriana). — *Mystik u. Kunst in der Welt des Ma. s*, Leyden 1953. — v. Architettura, storie dell'Arte.

M) Per la **vita e i costumi** individuali e sociali, ci dobbiamo limitare a una nota bibliografica.

a) Quadri generali composti sui documenti. — *Stromata mediae et infimae latinitatis. Textes illustrant la vie et les moeurs, les coutumes et traditions, l'esprit et le goût, les croyances et superstitions, les pratiques religieuses, stratégiques et judiciaires d'autrefois*, a cura di J. Gessler, Louvain 1944. — G. d'Haucourt, *La vie au m. á.*, Paris 1944. — G. B. Adam, *Civilization during the middle ages*, New-Jork, Ch. Scribner's Sons, nuova ediz. — J. Castelnau, *La vie au m á. d'après les contemporains*, Paris 1949: presentazione originale, documentata e amabile. — Ch. Brahant, *L'art et la vie au m. a. à travers les blasons et les sceaux*. Paris 1950. — G. Cohen, *Scènes de la vie en France au m. á.*, Abbaye St. Wandrille 1950. — F. M. Powicke, *Ways of medieval life and thought*, London 1950, articoli vari, scritti in varie epoche. — U. T. Holmes, *Daily living in the XII th cent.*, Madison 1952: rappresentazione tratta dai documenti dell'epoca, sculture, miniature, tappezzerie e in particolare dal *De nominibus utensilium* (c. 1180) composto da Aless. Neckam. — R. Creytens, *Le manuel de conversation de Philippe de Ferrara O. P* († 1350), in *Arch. Fratr. Praed.* 16 (1946) 107-34: è studiato il *Liber de introductione loquendi*, in 8 libri, di cui il I, *Liber mensalis* (circa metà dell'opera), in 60 rubriche, insegna ai chierici e ai Domenicani le regole del galateo per la mensa e narra aneddoti di contenuto religioso e morale, i libri II-VII danno abbozzi di conversazioni per varie circostanze, e il libro VIII tratta *De peccatis et virtutibus*. — S. Singer, *Sprichwörter des M.a. s.*, Bern 1944-47, 3 voll. di prolegomeni a un *Thesaurus* di proverbi medievali: genere umile e trascurato ma importante per conoscere la mentalità popolare del M. E. e le sue fonti comuni con gli altri popoli e con gli altri secoli. — F. di Capua, *Sentenze e proverbi nella tecnica oratoria e loro influenza sull'arte del periodare. Studi sulla letteratura latina medievale*, Napoli 1947. — H. O. Taylor, *The medieval mind. A history of the development of thought and emotion in the m. a.*, Cambridge (Mass.) 1949, 2 voll. — J. J. Jusserand, *English wayfaring life in the middle ages*, London 1950[2].

b) Condizioni sociali, giuridiche, economiche. — P. Palumbo, *Primi capitoli d'una storia sociale dell'alto M. E.*, Roma 1953 — J. Halphen, *Les transformations économiques aux XII et XIII s.*, in *Rev. d'hist. économ. et sociale* 28 (1950) 21-34, 129-47. — A. Sapori, *Studi di storia economica medievale*, Firenze 1940 — Id., in *Società* 3 (1947) 477-508, 633-67. — R. E. Turner, *Economic discontent in medieval western Europa*, in *The Journal of economic history* 8 (1948) suppl. 85-100. — C. de Bonnouilt, *La révolution sociale du XII s.*, in *La pensée cathol.* 1949, n. 2, p. 67-82. — H. Pirenne, *Histoire économique de l'occident médiévale*, Paris 1951. — R. de Roover, *Money, banking and credit in medieval Bruges*, Cambridge (Mass.) 1948, cf. *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 265-72. — Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du m. á.*, Paris 1949. — Ph. Dollinger, *L'évolution des classes rurales en Bavière depuis la fin de l'époque carolingienne jusqu'au milieu du XIII s.*, Paris 1949. — R. Boutruche, *Une société provinciale en lutte contre le régime féodal. L'alleu en Bordelais et en Bazadais du XI au XVIII s.*, Paris 1947; solitamente gli storici del M. E. si interessano al feudo, come se non fosse esistita la proprietà libera; la quale invece non scom-

parve mai del tutto e in alcuni luoghi ebbe notevole importanza. — J. Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie. Les villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens* (secc. XI–XV), Paris 1952. — G. A. Prévost, *L'Eglise et les campagnes au m. à.*, Paris 1952. — E. Coornaert, *Les ghildes médiévales (V–XIV siècles). Définition, évolution*, in *Rev historique* 119 (1948) 22-55, 208-43: magistrale studio ove si mostra il carattere essenzialmente religioso delle gilde, oltre il loro carattere sociale, economico e la loro funzione di « testimoni ed agenti delle civilizzazioni e dei loro progressi ». — *L'organisation corporative du m. à. à la fin de l'Ancien Régime*, in « Université de Louvain », Louvain 1937, 1939, 1943. — C. Wiffels, *De oorsprong der ambachten in Wlaanderen en Brabant*, in *Verhandelingen van de kon. Vla. Acad. van België. Kl. der lett.* XIII-13 (Brux. 1951): 4 fattori sono all'origine delle comunità di mestieri nelle regioni studiate: 1) la sorveglianza organizzatrice esercitata sulla massa dei salariati dall'autorità cittadina, emanazione dei mercanti tessili capitalisti; 2) l'azione corporativa svolta dagli artigiani (nel quadro dell'organizzazione imposta dai magistrati urbani) grazie alla quale gli artigiani ottennero tra l'altro di influire sulla legislazione industriale e commerciale, di sostituire gli ispettori imposti dall'autorità urbana con artigiani eletti dall'assemblea, di costituire una cassa comune, di potersi riunire per discutere gli affari del mestiere; 3) la costituzione (comune alla fine del periodo precorporativo) del mestiere in unità militare urbana, il che consentirà agli artigiani di rivendicare anche con le armi le loro autonomie; 4) le confraternite religiose che (se non sono state il primo germe delle comunità di mestiere autonome, come si crede generalmente) costituivano il luogo d'incontro dove gli artigiani cementavano la loro solidarietà, discutevano i loro affari e preparavano al sicuro le loro rivolte.

O. Sullivan, *Christian philosophy in the common law*, Oxford 1947 (la legislaz. civile inglese del M. E. è penetrata di principii cristiani, donde trae la sua grandezza). — L. Verriest, *Institutions médiévales* dell'Hainaut, I (Mons 1946). — Id., *Les faits et la terminologie en matière de condition juridique des personnes au m. à.*, in *Revue du Nord* 25 (1939) 101-27. — E. Genzmer, *Kritische Studien zur Mediaevistik*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Romanist. Abt.* 61 (1941) 276-354: problemi giuridici medievali. — A. d'Amia, *Motivi storico-giuridici del M. E. ital.*, Milano 1939. — F. Senkca, *La democrazia nelle dottrine politiche dell'alto M. E.*, in *Humanitas* 4 (1949) 68-76. — G. Cassandro, *La tutela dei diritti nell'alto M. E.*, Bari 1951. — F. Calasso, *M. E. nel diritto*. I, *Le fonti*, Milano 1951 — E. Sestan, *Stato e nazione nell'alto M. E.*, Napoli 1952. — F. Kern, *Recht u. Verfassung im Ma.*, Basel 1953.

R. W. and A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, Edinburgh–London 1903 1936, 6 voll. — J. B. Perez, *Ideas politicas de la edad media*, antologia, Madrid 1941. — W. Bertrams, *Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Koncordate des ausgehenden Ma. s*, Roma 1950²: dissolvimento della società medievale a partire dal sec. XIV; esame dei concordati e degli indulti dei sec. XV-XVI alla luce del nuovo concetto di Stato. — S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano 1951. — W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Ma.s*, Berlin 1938 (collez. « Schriften des Reichsinst. f. ältere deutsche Gesch. »): la morale politica studiata negli « specchi dei principi » (l'autore ne elenca 46, dal *Policraticus* di Giov. di Salisbury al *De regimine principum* di Michele certosino di Praga, 1887). — S. B. Chrimes, *An introduction to the administrative history of mediaeval England*, Oxford 1952: la dipendenza dei poteri esecutivi dalla monarchia. — G. Tellenbach, *Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Ma.*, in *Festschrift f. G. Ritter*, Tübingen 1950, p. 1-60 (lo stabilirsi del principio di uguaglianza fra i paesi e della sovranità locale). — L. Th. Maes, *L'humanité de la magistrature du déclin du m. à.*, in *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis* 19 (1951) 158-93. — O. Jodogne, *A propos de la cruauté judiciaire du siècle XV vue par Huizinga* (in « Tramonto del M. E. »), in *Les lettres romanes* 7 (1953) 237-41: la crudeltà delle pratiche giudiziarie del M. E. fu esagerata, come l'autore mostra contro esempi.

c) Il costume e la civiltà medievali appaiono condensati nei temi caratteristici: cortesia, amore cortese, cavalleria. Il termine-concetto di *cortesia*, che oggi ha assunto un valore di convenzionalità estrinseca decorativa, era allora uno stile dello spirito, uno stato di coscienza, in cui si affinavano la rozza consuetudine di una civiltà che si costruiva nella sintesi del paganesimo antico e del germanesimo operata dalla ispirazione cristiana. A. Vallone, *La « cortesia » dai provenzali a Dante*, Palermo 1950, mostra la progressiva interiorizzazione della « cortesia », dalle corti medievali, dove ebbe la sua origine, alla « aperta religiosità dei più antichi trovatori », per i quali era nobiltà, decoro, onore (Marcabrus), ai nuovi aspetti pratico-normativi dei testi posteriori (il *Novellino*), alle mistiche inflessioni dei *Fioretti* (in cui la cortesia, « sirocchia della carità », si considera una delle proprietà di Dio »), fino a Dante il quale la presenterà principalmente come vigile sentimento morale, ordine, misura, bontà. La cortesia come valentia, prodigalità, bellezza nei provenzali, come ornamento personale e decoro etico nella poesia didascalica–morale, dopo la cristallizzazione dei moduli lirici provenzali in una artificiosa precettistica, si rinnova e si approfondisce in Dante, per il quale « nobiltà » non suona già come estrinseco decoro ma come virtù di coscienza, e la « cortesia », che nei provenzali si era degradata ad ossequio e formula di omaggio esteriore, è intesa come dote umana e spirituale, « forza interiore rinnovatrice », specialmente nel *Purgatorio*, « il regno della comprensione, dell'indulgenza, dell'armonia umana ».

Analoga spiritualizzazione e sublimazione opera il M. E. più evoluto nella considerazione della donna e dell'amore, come si mostra ampiamente nelle storie della letteratura. Tra le storie cavalleresche dominate dall'amore, che alimentarono la fantasia e la sensibilità medievale, ricordiamo: *Il povero Enrico* di Hartmann von Aue (v.), *Parsifal* di Wolfram von Eschenbach (v. Parsifal, Graal), *Tristano e Isotta* di Goffredo di Strasburgo (v.). Cf. Sev. Filippon, *Poemi cavallereschi d l M. E. germanico*, Milano, Garzanti. I tre poemi appartengono al periodo della cavalleria « borghese », ossia a quel mondo particolare che si serviva della cavalleria come d'un abito nobiliare spettante al perfetto signore, al cavaliere « cortese », delicato amante, colto, rispettoso degli umili, difensore della religione, più ricco di avventure cortesi che di imprese guerresche. Sono storie d'amore, d'un amore che è slancio verso un ideale, dedizione assoluta e tende a coincidere con l'amore di Dio. Ne *Il povero Enrico*, innamorata è una fanciulla che offre la vita per salvare quella di un altro; nel *Parsifal* l'amore è obbedienza ai voleri di Dio; nel *Tristano* è passione ineluttabile.

Il povero Enrico, malato di lebbra, non potrà guarire finchè una giovane donna pura non offra la propria vita per lui. Ed ecco presentarsi all'ammalato una fanciulla disposta a sacrificarsi. Invano i genitori di lei e lo stesso Enrico tentano di distoglierla dal sacrificio la giovane sente di essere chiamata al sacrificio: Enrico e la fanciulla vanno a Salerno, ove un grande chirurgo avrebbe dovuto uccidere l'innocente ed estrarle il cuore per ridare la guarigione al lebbroso. Il chirurgo esita, dissuade la vittima. La fanciulla insiste nel suo proposito, perchè « ben sapeva come la morte in quel solo giorno la riscattasse da ogni patimento terreno ». E rincuora il chirurgo: « In verità, signore, non rendete onore alla vostra celebrata maestria. Sono una donna, ma posseggo forza; osate squarciarmi il petto; lo soffrirò ». Si sveste e si stende su un tavolo anatomico. Enrico da una fessura assiste alla scena e interviene: « Questa ragazza è tanto bella; non posso vederla morta. Sia fatta la volontà del Signore; restituiamola in libertà; darò a voi l'argento pattuito; ma lasciate in vita la fanciulla! » L'abnegazione dell'innocente e l'amore del lebbroso compiono il miracolo: Dio dona la guarigione ad Enrico.

Nel *Parsifal*, il giovane cavaliere, scelto dal Signore a difendere il santo Graal, non ha saputo riconoscere il luogo nel quale la coppa col sangue di Cristo era conservata e dovrà cercare tutta la vita, sin quando sarà purificato dai suoi peccati. È il giovane eroe caro alla mitologia ed alla poesia germanica, il cavaliere innocente e puro, che vive di sogni e di illusioni nobili destinate, un giorno, a realizzarsi.

Nel *Tristano* l'amore diventa un fato inevitabile, come nella tragedia greca: Tristano e Isotta si amano, pur sapendo di vivere una passione adultera, contraria alla morale e alla religione, e vani sono i ripetuti tentativi di separazione. E l'adulterio punisce i colpevoli e distrugge con essi la felicità di altre persone.

Accenti meno drammatici, più lirici, idilliaci ebbe l'« amore cortese », fino a quando non diventò maniera retorica. v. sotto Lussuria un apprezzamento morale di A. D. Denomy.

A. J. Denomy, *An inquiry into the origins of courtly love*, in *Mediaeval Studies* 6 (1944) 175-260. — Id., *« Jois » among the early troubadours: its meaning and possible source*, in *Mediaev. Studies* 13 (1951) 177-217: sul piano naturale la gioia sta all'amore cortese, come sul piano soprannaturale la grazia sta alla carità. — Id., *Courtly love and courtliness*, in *Speculum* 28 (1953) 44-63. — R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* (500-1200), Paris 1944. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, Roma 1946: riprende e sviluppa *Pour l'histoire du problème de l'amour au m. à.* (1908) di Rousselot. — P. Belperron, *La « joie d'amour »*. *Contribution à l'étude des troubadours et de l'amour courtois*, Paris 1948. — Th. Frings, *Minnesinger und Troubadours*, Berlin 1949 — J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour*, Paris 1950. — J. Boutière, A. H Schutz, *Biographies des troubadours*, ediz. critica, Toulouse, Paris 1950. — J. Crosland, *Ovid's contribution to the conception of love known as « l'amour courtois »*, in *The modern language Rev.* 42 (1947) 199-206. — A. R. Nykl, *Hispano-arabic poetry a. its relations with the old provençal troubadours*, Baltimora 1946. — Hil. Enjoubert, *Légendes et récits d'amour du passé provençal*, Paris 1947. — A. Garcia Valdecasas, *El hidalgo y el honor*, Madrid 1948; cf. *Bullet. hispanique* 51 (1949) 174-88. — M. M. Davy, *Un traité de l'amour du XII s. Pierre de Blois*. Paris 1932; a p. 33 s, altri autori medievali che scrissero di amore. — J Festugière, *La filosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Paris 1941. — v. anche Guglielmo de Lorris, Guaitiero. — F. Arese, *Prose di romanzi. Il romanzo cortese in Italia nei secc. XIII e XIV*, Torino 1950. — G. de Valous, *La poésie amoureuse en langue latine au m. à.*, in *Classica et mediaevalia* 14 (1953). — A. Hell, *Der Amorebegriff bei Dante*, in *Deutsches Dante-Jahrb.* 29-30 (1951) 161-84, 31-32 (1.53) 89-147. — G. Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au m.à.*, Paris 1949.

Bibl. generale. — Non sappiamo far di meglio che rinviare ai manuali di « introduzione » allo studio del M. E., fra cui particolarmente utili ci sembrano: L. Halphen, J. Renouart, *Initiation aux études d'hist. du m. à.*, Paris 1951[3], ove troverai disposti in bell'ordine, fonti e studi generali e speciali; F. Cognasso, *Introduz. allo studio della storia med.*, Torino 1949 (bibl. a p. 1-263, con parecchie inesattezze); Heinz Quirin, *Einführung in das Studium der mittelalterlichen Gesch.*, Braunschweig-Berlin-Hamburg 1950; S. Montero Diaz, *Introduccion al estudio de la edad media*, Murcia 1948: caratteristiche generali del M. E ; G. Pepe, *Introduz. allo studio del M. E. latino*, I. S. P. I. 1942.

J. Renouard, *Histoire ecclés. du m.à.*, in *Rev. hist* 1951-52. — P. F. Palumbo, *Gli studi italiani di storia del M E* dalla I guerra mondiale, Roma 1941. — G. Pepe, *Gli studi di storia medie. Cinquant'anni di vita intellett. italiana (1896-1946)*, I (Napoli 1950) 107-24. — v. i bollettini bibliogr. di riviste di storia politica, civile, religiosa, culturale, artistica. — Nelle opere generali solitamente si danno sostanziali prospetti bibliografici come in *Les lignes de faite du m. à.*, Louvain 1951, p. 7-12; M. Bloch, *La società feudale*, vers. it., Torino 1949, p. 673-715; F. Lot, *La fin du monde antique et le début du m. à.*, Paris 1951, p. 471-502.

C. Silva-Torauca, *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi*. I (secc. V-IX), Roma 1930. — J. Calmette, Ch. Higounet, *Textes et documents d'histoire* II, *M. à.*, Paris 1953. — H. L. Mikoletzky, *Quellenkunde des Ma. s.* in *Mitteil. des Instituts f. österreich. Geschichtsforschung* 58 (1950) 209-27. — *Bibliothèque de l'Ecole des chartes* (cf. i 3 voll. di Tables).

J Strzygowski, *Das Irreführende am Begriffe « Mittelalter »*, Cambridge (Mass.) 1939. — P. H. Hübinger, *Spätantike u. frühes Ma. Ein Problem histor. Periodenbildung*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* 26 (1952) 1-48. — H. Kuhn, *Zum neuen Bild vom Ma.*, ivi, 24 (1950) 580 44. — J. Hashagen, *Europa im Ma. Alte Tatsachen u. neue Gesichtspunkte*, München 1951. — A. Fliche, *Où en est l'histoire ecclés. médiévale? Orientations et méthodes*, in *Aevum* 24 (1950) 367 75. — J. L. La Monte, *The world of the middle ages. A reorientation of med. history*, New-York 1949.

A. Fliche, *La chrétienté médévale* (295-1254), Paris 1929. — H. X Arquillière, *L'Eglise au m. à.*, Paris 1939. — J Hollnsteiner, *Die Kirche im Ringen um die christl. Gemeinschaft* (secc. XIII-XV), Freiburg i. Br. 1940. — M. W. Baldwin, *The medieval papacy in action*, New-York 1940. — Fr. X. Seppelt, *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Zeit der Renaissance*, Leipzig 1941. — G. Hahn, *Die abendländische Kirche im Ma. Ihr ausserer Aufbau. Werkstunden*, Freib. i. Br. 1942. — D. Rops, *L'Eglise des temps barbares*, Paris 1950[34]. — Id., *L'Eglise de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952. — P Brezzi, *Il cristianesimo medievale*, Milano 1950. — A.

CERRETI, *La politica dei Papi nel M. E., da Giovanni I ad Innocenzo III*, Messina 1950. — W. NEUSS, *Das Problem des Ma.s*, Colmar, Alsatia Verlag. — L. WECKMANN, *Las bulas Alejandrinas de 1493 y la teoria politica del papado medieval. Estudio de la supremacia papal sobre islas (1091-1493)*, Mexico 1949. — R. MORGHEN, *M. E. cristiano*, Bari 1951. — W. DURANT, *The age of faith*, New-York 1950; vers. francese, 2 voll., Paris 1952; vers. ted., Bern 1952.

G. VOLPE, *Il M. E.*, Milano 1948²; cf. *Civ. Catt.* 1944-IV. p. 307-12 — W. GOEIZ, *Italien im Mittelalter*, Leipzig 1942, 2 voll. — G. FORNASARI, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del M. E.*, Napoli 1942 — G. PEPE, *Il M. E. barbarico d'Italia*, Torino 1942² (la negatività del contributo dei barbari alla civiltà mediev.). — J. R. PALANQUE, S. BARRAULT, J. B. GAL., *Le christianisme et l'occident barbare*, Paris 1945. — H. FICHTENAU, *Grundzuge der Gesch. des Ma.s*, Wien 1947: evoluzione politica dell'Europa. — G. FALCO, *Alberi d'Europa Pagine di storia medievale*, Roma 1947. — M. SEIDLMAYER, *Das Ma. Umrisse u. Ergebnisse des Zeitalters; unser Erbe*, Regensburg 1948. — L. HALPHEN, *Les barbares* (dalle grandi invasioni al sec. XI); *L'essor de l'Europe* (secc. XI-XIII), Paris, 1948³ e 1948⁵; *A travers l'histoire du m.a.*, ivi 1950. — Id. (in collaborazione con H. Pirenne, A. Renaudet, ecc.), *La fin du m.á*, ivi 1951, 2 voll. — J. CALMETTE, *Le m. á*, Paris 1918. — C. G. MOR, *L'età feudale*, 2 voll., Milano 1952-53. — J. CALMETTE-G. H. HIGOUNET, *Le monde féodal*, nuova ediz., Paris 1951. — E. AMANN-A. DUMAS, *L'epoca feudale (888-1057)*, vers. it., Torino 1953. — K. HAMPE, *Das Hochmittel*, Münster-Köln 1953⁴. — G. PEPE, *Il M. E. barbarico in Europa*, Milano 1949. — *Cambridge medieval history*, 8 voll., Cambridge 1911-36; ediz. ridotta, *The shorter Cambr. med. hist.*, ivi 1952, 2 voll. — F. BAETHGEN, *Europa im spätmittelalter. Grundzüge seiner politischen Entwicklung*, Berlin 1951. — G. MICHELET, GYSELS, *Le m. á. et le début des temps modernes* (843 — fine del sec. XVI), Liège 1952. — D. HAY, *From Roman empire to Renaissance Europe*, London 1953. — F. L. GANSHOF, *Le m. á.*, Paris 1953. — J. SÉCHER, *La fin du m. á.* (1285-1492), Paris 1946. — C. G. GRUMP-E. F. JACOB, *El legado de la edad media*, Madrid 1944. — F. J. C. HEARNSHAW, *Mediaeval contributions to modern civilisation*. New-York 1949.

L. SORRENTO, *Mediaevalia. Problemi e studi*, Brescia 1948 — *Questioni di storia medievale*, a cura di E. ROTA, 2 voll., Como, Marzorati. — *Studi medievali*, vol. XVI (1943-50) al 1950 (Torino, Chiantore). — *Studies in medieval history*, offerti a F. M. Powicke, Oxford 1948. — U. T. HOLMES, A. J. DENOMY, *Mediaeval studies* in onore di J. D. M. Ford, Cambridge (Mass.) 1948. — *Medieval studies* offerti a R. Graham, a cura di V. RUFFER A. J. TAYLOR, Oxford 1950. — *Melanges d'hist. du m. á.*, alla memoria di L. Halphen, Paris 1951. — *Etudes médiév.* offerti a A. Fliche, Paris 1954. — *Index of mediaeval studies published in Festschriften* 1865-46 a cura di WILLIAMS, Berkeley 1951.

MEDITAZIONE. v. ORAZIONE.

MEDIUM. v. MEDIANISMO: METAPSICHICA.

MEDOLAGO-ALBANI Stanislao (1852-1921), n. e m. a Bergamo, patrizio d'illustre casato, nipote in linea materna di Giuseppe De Maistre, si dedicò fin dai giovani anni al movimento cattolico italiano, precipuamente ai problemi morali ed economici, e con Rezzara e Toniolo lasciò orma profonda nelle vicende di ben mezzo secolo di storia del pensiero e dell'azione cattolica nel nostro paese. Mentre attende alla fondazione ed organizzazione d'istituzioni d'indole economico-sociale (casse rurali, cooperative di produzione, di lavoro, di consumo, di credito, di assicurazione, ecc.), lavora nell'opera dei Congressi e Comitati cattolici. In breve si trova a capo della sezione di Economia sociale cristiana e quindi dell'Unione economico-sociale, che per volere di Pio X rimase a disciplinare l'azione cattolica, dopo lo scioglimento (1904) dell'opera dei Congressi. Ebbe parte cospicua nell'Unione cattolica degli studi sociali ed economici di Friburgo, costituita dalle più chiare personalità del laicato e del clero di Francia, del Belgio, della Germania, dell'Austria-Ungheria, sotto la guida del card. Mermillod, portandovi il contributo della sua vasta dottrina. Poichè le conclusioni adottate da quelle conferenze costituirono i primi elementi per la *Rerum novarum*, si spiega l'incarico ch'ebbe da Leone XIII d'illustrare la celebre enciclica nei convegni generali dei cattolici italiani. A merito precipuo del conte M. sorse in Bergamo quella Scuola sociale che Benedetto XV elevò a Istituto cattolico di scienze sociali col privilegio, che aveva avuto la scuola da Pio X, di conferire lauree dottorali.

Nella vita pubblica locale il M. ebbe per parecchi lustri parte attiva e preminente: membro per oltre un ventennio del Consiglio provinciale, lo presiedette per quasi 10 anni con autorità. Fu sindaco e assessore in parecchi comuni, coprì importanti uffici nelle opere pie, consacrandosi fino alla fine dei suoi giorni a molteplici opere di pietà, di culto, di assistenza privata e pubblica. — A. MARTINELLI, *Il conte S. M. A.*, Milano 1921. — E. VERCESI, *Il movimento cattolico in Italia*, Firenze 1923. — A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»*, Milano 1945.

MEERSCH (*Van der*) Giuseppe (1868-1952), n. e m. a Bruges. Addottoratosi in teologia alla Gregoriana di Roma, insegnò nel Seminario minore di Roulers, indi (1897) tenne la cattedra di teologia nel Seminario maggiore di Bruges fino al 1919 quando divenne segretario del vescovo. Fu poi vicario generale della diocesi (1932). Dopo l'ultima guerra, sofferente di salute visse ritirato.

Coltivò la teologia speculativa (pur essendosi fatta buona preparazione in teologia positiva) con competenza, chiarezza e spirito conservatore abborrente ogni novità che gli paresse equivoca, dandoci eccellenti trattati *De divina gratia* (1910). *De Deo uno et trino* (1917), oltre innumerevoli articoli per *Collationes Brugenses*. Sostenne, spesso infelicemente, polemiche con maestri di teologia e di esegesi; le più importanti sono raccolte in *Quaestiones quaedam disputatae* (1948), *Adnotationes de Ecclesia, liturgia, sacrificio Missae* (1940), *De mysterio* (1945), che documentano il travaglio del rinnovamento teologico moderno. — *Necrol.* in *Ephem. theol. Lov.* 28 (1952) 605.

MEEÜS (*de*) Anna (1823-1904), n. e m. a Bruxelles. Colpita dallo squallore in cui erano lasciate le chiese, nel 1848 diede vita, sotto la guida del p. Giov. B. Boone, all'«Associazione dell'adorazione perpetua e dell'opera delle chiese povere», che raccoglieva persone pie impegnate ad assicurare l'adorazione eucaristica perpetua e a provvedere al decoro delle chiese. L'Associazione fu elevata alla dignità di arciconfraternita nel Belgio (1853), poi (1878) in tutto il mondo, ed ebbe il titolo di prima-primaria (20-VII-1895). Per garantire la continuità della santa iniziativa la M. fondò (1857) le religiose

dell'*Adorazione perpetua*, che attendono anche all'insegnamento catechistico, alla preparazione dei bambini per la prima Comunione, alla confezione di arredi sacri. Le costituzioni furono approvate da Pio IX nel 1872. La M. ne fu superiora generale fino alla morte, modello di virtù, promotrice instancabile. — *Anna de M., d'après ses écrits et les récits de ses contemporains*, Bruxelles 1942.

MEFISTOFELE, nome del Diavolo (v.) che Goethe (v.) popolarizzò nel *Faust*. Apparve la prima volta in un libro del 1587 sotto la forma di *Mefostofile*; Goethe lo tolse, variandolo lievemente, dalla leggenda del dottor Faust. Non siamo in grado di indicare in modo certo l'etimologia del nome, sinonimo di natura perversa.

MEGALIO Marcello, teatino († 1643) di Squillace, canonista e teologo, lasciò, tra molte altre opere: *Institutiones confessariorum et poenitentium*, 3 parti in 4 tomi (Modena 1618-1621), *Consilia seu decisiones diversorum casuum* (ivi 1625), *Promptuarium theologicum, morale-scolasticum, canonicum ac civile*, in ordine alfabetico (Napoli 1633, solo un volume sui 4 progettati), *Variarum resolutionum moralium, canonicarum et civilium* (ivi 1634 s, 2 voll.). Giustamente gli storici dell'Ordine e della Calabria parlano con molta stima della dottrina del M. — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 1207.

MÈGE Antonio Giuseppe, O.S.B. maurino (1625-1691), n. a Clermont, m. a Parigi. Fu maestro dei novizi, poi superiore del monastero di Rethel. Si ritirò negli ultimi anni a Saint-Germain-des-Prés. Tradusse in francese *De virginitate* di S. Ambrogio (1655), *De institutione laicali* (1661) di Giona di Orléans. Lasciò inoltre: *Vie et révélations de S. Gertrude* (1664), *Vie de S. Gregoire le Grand* (1690), *Explication* dei Salmi tratta dai Padri e dagli esegeti (1675) e, manoscritti, *Annales Congreg. S. Mauri* dal 1610 al 1653 (7 voll.). — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 464.

MEGHILLOTH (Hames). Con questo nome ebraico (plurale di *meghillàh* = volume) sono designati fin dal sec. IV d. C. i cinque così detti piccoli libri da leggersi intieri nelle feste ebraiche: il *Cantico de' Cantici* nell'ottava di Pasqua, il *Libro di Ruth* nel cinquantesimo giorno dopo la Pasqua, le *Lamentazioni* di Geremia nell'anniversario delle distruzioni del tempio fatte da Nabucodonosor e da Tito, l'*Ecclesiaste* nella festa dei Tabernacoli, il *Libro di Ester* nella festa dei Purim.

MEGINARDO, MEGINERO. v. Maginardo.

MEGINVERCO (Meinverco), S. († 5-VI-1036). Di famiglia comitale imparentata con quella imperiale, destinato allo stato ecclesiastico, venne educato nelle scuole di Halberstadt e di Hildesheim, ov'ebbe compagno il futuro imperatore Enrico II. Ottone III lo nominò cappellano di corte, carica che M. conservò sotto Enrico II. Questi nel 1009 lo elesse vescovo di Paderborn.

Quivi M. riedificò il duomo, incendiato nel 1000 con buona parte della città. Si applicò con ardente zelo a restaurare la vita cristiana nel suo gregge. Alla diocesi ottenne da Enrico II tali donazioni e ingrandimenti, da esserne considerato come il secondo fondatore. Nel 1013 accompagnò Enrico II nel viaggio in Italia per l'incoronazione. Benedetto VIII donò al santo reliquie per la sua chiesa, e confermò tutti i possedimenti e privilegi del suo vescovado. Nel ritorno M. visitò coll'imperatore l'abbazia di Cluny; ne ebbe 13 monaci, grazie ai quali fondò il monastero cluniacense di Abdinghof a Paderborn, con una scuola. Il 15 settembre 1015 consacrò il nuovo duomo. Fece costruire un nuovo palazzo episcopale e cingere di nuove mura la città. Nella città e diocesi curò la costruzione di parecchie chiese e cappelle. Si curò pure degli interessi materiali dei suoi fedeli, migliorandone le condizioni economico-sociali e promovendo lo sviluppo dell'agricoltura.

Anche Corrado II, successo ad Enrico II, tenne M. nella massima considerazione e gli fece molte donazioni. Nel 1026 M. lo accompagnò in Italia; in questa occasione il patriarca Volfango d'Aquileia gli promise il corpo di S. Felice, che giunse il 3 ottobre 1031 a Paderbon e che con la prova del fuoco fu dimostrato genuino. Nello stesso anno (1-2 nov.) M. consacrò il convento di Abdinghof, a cui fece molte donazioni. Nella parte orientale della città edificò una chiesa sul modello del S. Sepolcro a Gerusalemme, e la consacrò il 25 maggio 1036.

Morì pochi giorni appresso in una cappella del palazzo vescovile, nella quale s'era fatto trasportare. Fu sepolto nella chiesa del convento di Abdinghof. La ricognizione del 1370 lo trovò ancora intatto. Soppresso nel 1803 il convento, le sue reliquie furono trasportate nella chiesa di Bussdorf. M. fu uno dei più grandi vescovi del medioevo sassone, benemerito anche del progresso delle arti e delle condizioni sociali del popolo. Venerato come santo, non è tuttavia compreso nel *Proprium Paderbonense* del 1884, nè nel *Mart. Rom.* — *Vita* scritta da un monaco di Abdinghof (metà sec. XII), in *Mon. Germ. Hist. Script.* XI, 106-61; nuova ed. in *Mon. Germ. Hist. Script. in usum schol.* a cura di F. Tenckhoff (1921). — Ampia bibl. presso H. J. Wurm in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 51 s.

MEHRERAU (*Augia maior*), abbazia cistercense e prelatura *nullius* presso Bregenz, in origine benedettina, fondata nel 1097 dal conte Ulrico di Bregenz. Pur esercitando una benefica influenza sulla zona circonvicina, non arrivò mai a una grande importanza. Fu soppressa nel 1806; gli edifici e la biblioteca soffrirono molto dell'abbandono. Nel 1854 i Cistercensi, cacciati da Wettingen, ottennero il vecchio monastero, inaugurandovi un nuovo periodo di vita con scuole, studi e con la pubblicazione (dal 1889) del periodico mensile *Cistercienser-Chronik*. — *Cistere-Chronik* 1904, 289-313. — L. H. Cottineau, II, col. 1807. — K. Haid in *Lex. für Theol. und Kirche*, VII, col. 46.

MEHUS Lorenzo († 1791), sacerdote fiorentino, erudito e filologo. Custode della Laurenziana, peritissimo delle cose patrie, pubblicò varii monumenti inediti, contenenti per la maggior parte opere di autori toscani, a cui premise dottissime prefazioni. Diede alla luce ottime edizioni di opere antiche o rare. Scrisse diverse vite di letterati, ripiene di cose utili a sapersi, fra cui la *Vita di Ambrogio Camaldolese* (in latino) la quale tocca tutto ciò che può interessare la storia letteraria, principalmente fiorentina, dal 1192 al 1440.

MEICHELBECK Carlo, al secolo *Giorgio*, O. S. B. (1669-1734), n. ad Oberdorf, m. a Benediktbeuern, dove nel 1687 aveva vestito l'abito monastico. Storico di gran nome, meritò di esser chiamato il « Livio » e il « Mabillon » della Baviera. Terminati gli studi all'università di Salisburgo e ordinato sa-

cerdote (1694), insegnò lettere nel ginnasio di Frisinga (1697-1701), poi filosofia e teologia nello studio della Congregazione O. S. B. bavarese. Preposto all'archivio del suo monastero, l'ordinò e ne lasciò uno splendido repertorio ms. in 4 voll. Continuò gli *Annales* della Congr. O.S.B. bavarese fino al 1734. Invitato dal vescovo principe di Frisinga, scrisse una egregia *Historia frisingensis* (Augusta 1724-29, 2 tomi), che narra la storia della città dal 721 al 1724, suffragandola con amplissimi documenti; la stessa materia M. aveva trattato in un compendio tedesco apparso a Frisinga nel 1724. Preparò un eccellente *Chronicon* di Benediktbeuern, edito dal confratello Alf. Haidenfeld (Augusta 1753, 2 parti, con biografia dell'autore) e ancora in *Mon. Germ. Hist. Script.*, IX, 212 e ss. Un suo trattato polemico (Monaco 1703) contro Gius. Giov. de Senso, già abate, poi apostata, indusse il destinatario alla conversione. Lasciò inoltre esercitazioni filosofiche e teologiche e un'importante corrispondenza. La dottrina nel M. faceva corona a singolare virtù, specialmente all'umiltà e alla pietà religiosa. — *Bibl.* presso A. Mayer-Pfannholz in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col 50, cui aggiungi Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1218-21.

MEIER Gabriele, O.S.B. (1845-1924), n. a Balding, m. ad Einsiedeln, dove fu monaco (dal 1866), professore e per lungo tempo bibliotecario (1878-1916). Pubblicò il catalogo dei manoscritti di Einsiedeln, opere di S. Colombano e di Alcuino, monografie su S. Vincenzo de' Paoli e su S. Antonio di Padova, e collaborò al *Kirchlichen Handlexikon*.

MEIGNAN Guglielmo Renato, Card. (1817-1896), n. a Chauvigné (Mayenne), m. a Tours. Dopo gli studi classici fatti ad Angers, s'applicò alla filosofia in Mans, dove nacque in lui, per l'influenza dell'abate Bercy, l'inclinazione agli studi biblici. Anche quando a Monaco perfezionava gli studi filosofici, la passione per l'esegesi assorbì molto del suo tempo e lo condusse poi a Berlino (1842-43). Frequentò anche la Sorbona. Fu poi, per motivi di salute, qualche tempo a Roma, ove frequentò il Patrizi e si laureò in teologia. Nel 1861 ottenne la cattedra di S. Scrittura alla Sorbona. Mentre insegnava, collaborava all'amministrazione dell'arcidiocesi di Parigi. Eletto vescovo (1864) di Châlons, passò poi (1882) ad Arras, indi a Tours (1884), dove lo raggiunse il cappello cardinalizio (15 dicembre 1892).

Nata in ambienti accesi dalle polemiche circa il razionalismo tedesco e circa il Renan, l'opera del M. risente di tendenze apologetiche. È destinata al grande pubblico, cui il M. vuol esporre i risultati più sicuri della critica tedesca e della scienza biblica. Pur facendo parte di una tendenza conservatrice, non è ristretto di idee; fu persino accusato di seguire troppo i razionalisti nel trattamento dei testi sacri. Colpì bene il peccato capitale del razionalismo, quello di voler bandire dalla Bibbia l'elemento soprannaturale.

Lasciò: *Les prophéties messianiques. Le Pentateuque* (Paris 1856; 2ª ed. col titolo: *De l'Eden à Moïse*, 1895); *Les deux premiers livres des Rois* (Paris 1878; 1895² col titolo: *De Moïse à David*); *David roi, psalmiste, prophète. avec une introduction sur la nouvelle critique* (Paris 1889); *Salomon, son règne, ses écrits* (Paris 1890); *Les Prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie* (Paris 1892); *Les Prophètes d'Israël et le Messie, depuis Salomon jusqu'à Daniel* (Paris 1893); e... *depuis Daniel jusqu'à Jean Baptiste* (Paris 1894); *M. Renan et le Cantique des Cantiques* (Paris 1860); *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands* (Paris 1863); *Les Evangiles et la critique au XIX siècle* (Paris 1863, 1870²); *Le monde et l'homme primitif selon la Bible* (Paris 1869); *De l'irréligion systématique, ses influences actuelles sur les sciences, les gouvernements, et en particulier sur l'exégèse biblique* (Paris 1886). — H. Boissonnot, *Le Cardinal M.*, Paris 1899. — O. Rey in *Dict. de la Bible*, IV, col. 933-5.

MEINARDO (S.), apostolo e primo vescovo della Livonia, canonico regolare agostiniano (sec. XII) del monastero di Segeberg (Holstein). Unitosi a commercianti, si recò più volte missionario in Livonia, ove predicò agli abitanti lungo il fiume Dawgava (Dvina), alla cui foce eresse una chiesa. Nel 1186 fu consacrato vescovo di Livonia da Hartwing II di Brema, costituito (1188) da Clemente III suo metropolitano. M. iniziò la costruzione dei castelli di pietra in Livonia. I successi missionari non corrisposero al suo zelo, perciò ne fu molto amareggiato. Morì il 12 aprile 1196. A Riga se ne celebrava la festa il 14 agosto. — *Stimmen aus Maria Laach* 68 (1905) 353-60. — J. Metzler in *Lex. f. Theol. und Kirche*, VII, col. 49. — Enc. It., XXI, 333.

MEINARDO. v. Meinrado.

MEINDÂRTS Pietro Giovanni (1684-1767), n. a Groninga, studiò a Malines e a Lovanio, e fu ordinato sacerdote in Irlanda nel 1716. Successe a Teodoro Van der Croon, eletto dal capitolo di Utrecht (1739), come quarto «arcivescovo» dello scisma giansenistico di Utrecht (v.), iniziato da Pietro Kodde. Istituì due vescovadi suffraganei (Harlem e Deventer), affinchè fosse evitato il pericolo che la Chiesa rimanesse senza vescovo per mancanza dei tre vescovi consacranti. Nel 1763 tenne un sinodo ad Utrecht e ne mandò gli atti a Roma. Roma scomunicò i vescovi dello scisma, condannò il sinodo e pose come condizione di perdono l'obbedienza alla bolla *Unigenitus* (v. Giansenismo). — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 495; cf. ivi, XV, col. 2407 ss (bibl., col. 2443 ss). — Hergenröther, VII, 71 ss.

MEINERTZ Massimiliano, n. nel 1880 a Braunsberg (Prussia), nel 1907 ebbe la libera docenza di scienze neotestamentarie nell'università cattolica di Bonn e nel 1909 la cattedra ordinaria di Nuovo Test. nell'università di Münster in W. Dallo stesso anno è direttore ed editore dei *Neutestamentliche Abhandlungen*, nota collana di pregiatissime monografie bibliche (edit. Aschendorff, Münster in W.) e condirettore di *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Numerosissimi sono i suoi lavori, tra cui molti articoli sparsi in riviste ed enciclopedie (*Kirchliches Handlexikon*, *Lexikon für Theologie und Kirche*). La sua opera più importante è la *Theologie des Neuen Testament* (Bonn 1950, 2 voll.), un capolavoro in campo cattolico, somma eccellente dei migliori studi teologici neotestamentari, apprezzata anche da acattolici.

Altre sue pubblicazioni di gran pregio sono: *Der Jakobusbrief und seine Verfasser in Schrift und Ueberlieferung* (Freiburg in Br. 1905), *Jesus und die Heidenmission* (Münster in W. 1908, 1925³), *Das Lukasevangelium* (ivi 1910, 1912²), *Die Pastoralbriefe des heil. Paulus übersetzt und erklärt*

(Berlin 1913, Bonn 1931), *Der Jakobusbrief* (Berlin 1914, Bonn 1932⁴), *Die Gleichnisse Jesu* (Münster i. W. 1916, 1948⁴), *Die Gefangenschaftsbriefe des heil. Paulus* (Bonn 1917, 1931³, in collaborazione con F. Tillmann), *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des heil. Paulus* (Düsseldorf 1921), *Wie Jesus die Mission wollte* (Münster in W. 1925), *Einleitung in das Neue Test.* (Paderborn 1933, 1950⁶), *Neuere Funde zum Texte des Neue Test.* (Münster in W. 1949).

Le riviste che hanno ospitato i suoi articoli sono specialmente: *Theologie und Glaube*, *Biblische Zeitschrift*, *Theologische Revue*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Un elenco quasi completo dei suoi contributi è in *Wom Wort des Lebens. Festschrift für Max. M.* nel 70° di età, Münster in W. 1950, p. 165 ss.

La produzione di M., che abbraccia tutto il campo della scienza neotestamentaria, è contrassegnata da un senso di alta probità scientifica. La sua *Theologie*, seguendo strettissimamente, in lucide ed esaurienti analisi, senza costringerli in schemi teologici preconcetti, i temi delle diverse fonti del Nuovo Test., introduce anche in campo cattolico un metodo già largamente sfruttato con successo in campo protestante e liberale (H. I. Holtzmann, ecc.).

MEINOLFO, S. († 5-X-c. 855), n. in Westfalia da nobile stirpe (c. 770–780), fu educato presso Carlo Magno nella scuola del duomo di Paderborn. Quivi fu eletto canonico e consacrato diacono. In seguito pare che divenisse anche arcidiacono, e guidasse la *translatio* di S. Liborio.

Fondò il convento di monache di Böddeken, dove fu deposto. Le sue reliquie, soppresso il convento, furono trasportate (1803) nella chiesa di Busdorf a Paderbon. Festa al 5 ottobre. — Acta SS. *Oct.* III (Bruxellis 1857) *die* 5, p. 171–225: vi è pubblicata la *Vita* composta da Sigeardo nel sec. XI e quella composta da Gobelino Person, nel sec. XV; la prima è data anche in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV, 411–417. — W. Stüwer in *Westfalen* 19 (1934) 227-239, circa il culto.

MEINRADO (*Meginrato*), **Santo**, O.S.B. († 21-I-c. 861), n. verso il 797 a Sülchgau nel Württemberg. Fu educato nel monastero di Reichenau, dove venne ordinato sacerdote. Mandato ad Oberbollingen sul lago di Zurigo come maestro, vi rimase per diverso tempo, finchè si stabilì sul monte Etzel, dove passò sette anni in digiuni e preghiere. Molto ricercato dai fedeli, si portò nel luogo dove oggi sorge il monastero di Einsiedeln (v.). Ivi costruì una capanna e una cappella dove pose in venerazione l'immagine di Maria, ancor oggi venerata in quel santuario. Dopo aver servito per 26 anni al Signore in quel ritiro, morì assassinato da due scellerati ladroni, probabilmente a scopo di rapina. Alcune fonti antiche gli danno il titolo di « martire », che non ha il preciso senso teologico di oggidì. Ringholz lo considera martire in senso proprio, poichè, secondo lui, il Santo cadde per causa della fede e delle virtù cristiane. Il suo corpo fu portato a Reichenau e nel 1039 a Einsiedeln. In questo stesso anno fu canonizzato da papa Benedetto IX. Festa 21 gennaio.

Bibl. — *Vita* scritta da un anonimo del sec. X, degna di fede, benchè, essendo tratta dalla tradizione popolare (« plurimorum narratio certa » n. 9), potè essere contaminata da elementi leggendari; edita in Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 21, p. 382–85, in *Mon. Germ. Hist., Script.*, XV, 445-48, e in Od. Ringholz, *Geschichte des Stifts Einsiedeln*, Einsiedeln 1904, p. 747–53. — Un'altra *Vita* scritta nel 1378 da Giorgio di Gegenbach, è piena di leggende e di incongruenze, ed. in Ringholz, o. c., p. 653–57. — K. Brandes, *Der hl. Meinrad u. die Wallfahrt von Einsiedeln, die Gnadenkapelle, ihre Wunder u. ihre Pilger*, Einsiedeln 1885 — O. Ringholz, *Die Ausbreitung der Verehrung des hl. Meinrad*, in *Archives Suisses des traditions populaires*, 4 (1900) 85–130, informa minutamente sul culto di S. M. ad Einsiedeln, nell'Europa e nel mondo. — Id., *Der hl. Mart. M., erste Beichner u. Patron von Einsiedeln*, Einsiedeln 1900. — Id., *Der Märtyrertitel des hl. Meinard*, in *Schweiz. Kirchen-Zeitung*, 1905, 211 s., 231 s., rivendica a M. il titolo di « martire », con argomenti, in verità, fiacchi. — A. Zimmermann, *Kalend. Bened.*, I (Metten 1933), 21 gennaio. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 30.

MEINVERCO v. Meginverco.

ME'IR: 1) *M.* rabbino del sec. II, terza generazione dei Tannaiti (v.) palestinesi, scolaro di Aqiba e di Ismael, rielaborando l'opera del maestro avviò la codificazione scritta della Mishnah (v.), dove è spessissimo citato; la *Mishnah di Giuda il Santo* risale in gran parte a lui. Gli si attribuiscono anche 300 « favole di volpi ». — W. Bacher, *Agada der Tannaiten* II (1890) 1–69. — H. L. Strack, *Einleitung in Talmud u. Midrasch*, München 1921⁵, p. 18 s., 128 s. — S. Dubnow, *Weltgesch. des jüd. Volkes*, III (1926) 124-38.

2) *M. ben Baruch* da Rothenburg (1215-1293), n. a Worms, m. in carcere ad Ensisheim (Alsazia) per aver favorito l'emigrazione degli Ebrei in Palestina. Fu rabbino in molte città tedesche e più lungamente a Rothenburg, e si acquistò massima autorità nel giudaismo tedesco sia per la sua azione, sia per i suoi molteplici scritti (poesie liturgiche, glosse al Talmud, compilazioni giuridiche, responsi giuridici). — A. Cohen, *The jewish economic, religious and social life in mediaeval Europe as illustrated by the « Responsa » of Rabbi M. b. B. of Roth.*, tesi di laurea, Cardiff 1941. — I. A. Agus, *Rabbi M. of Rothenburg. His life a. his works as sources for the religious, legal a. social history of the Jews of Germany in the XIIIth cent.*, Filadelfia 1947, 2 voll.

MEISNER Baldassare (1587-1626), n. a Torgau, m. a Wittenberg, teologo protestante, professore di teologia all'univ. di Wittenberg, appartenne al luteranesimo ortodosso e sostenne vive polemiche specialmente contro i Sociniani (v.). Scrisse: *Philosophia sobria* (3 voll., 1611-23) e *Pia desideria* (1679). — O. Ritschl, *Dogmengeschichte der Protestantismus*, IV (Göttingen 1927). — Enc. It., Append. I, 458.

MEISTERLIN Sigismondo, O. S. B., nacque verso il 1434 forse ad Augusta e fu quivi monaco nel monastero dei SS. Ulrico ed Afra. Nel 1456 terminò la *Chronographia Augustensium*. Nel 1457 lo troviamo a Padova, studente di diritto canonico. Lungo la sua vita vagabonda, che lo porta tra l'altro a S. Gallo, dove è maestro dei novizi, a Würzburg e a Norimberga, compose ancora *Chronicon ecclesiae August.* (1483), *Index abbatum monasterii SS. Udalrici et Afrae*, *Vita S. Sebaldi* (1484), *Chronicon Norimbergense* (1484) condotto dal 1360 al 1480. — L. Pfleger in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 56 s.

MEISTERMANN Barnaba, O.F.M. (1850 1923), n. a Pfaffenheim (Alsazia), m. a Gerusalemme. Entrato nell'Ordine (1876) già sacerdote, dal 1879 fu missionario in Cina, poi dal 1893 in Palestina. Lasciò numerosi studi di archeologia palestinese, che furono contrastati ma trovarono conferma nei più recenti scavi palestinesi: *Nouveau guide de Terre Sainte* (Parigi 1907 e 1921); *Le mont Tabor* (Parigi 1901); *La montagne de la Galilée où le Seigneur apparut aux apotres* (Gerusalemme 1901); *Deux questions d'archéologie palestinienne* (ivi 1902) circa Emmaus; *Le prétoire de Pilate et la forteresse d'Antonia* (Parigi 1902); *Questions de topographie palest.* (Gerusalemme 1903) circa il luogo dove s'incontrarono Abramo e Melchisedech; *Le tombeau de la Vierge a Jérusalem* (ivi 1903); *La patrie de S. Jean Baptiste* (Parigi 1904); *La ville de David* (ivi 1905); *Guide du Nil au Jourdain par le Sinai et Pétra* (ivi 1909); *Gethsémani* (ivi 1920); *Capharnaum et Bethsaide* (ivi 1921). — *Acta O.M.*, 1923, p. 287 s. — L. Oliger, *Ein elsässischer Missionar Architekt u. Palästinologe*, in *Arch. f. elsässische Kirchengesch.* 11 (1936) 341–88.

MEKHITAR. v. Mechitar.

MELANDER Dionisio († 1561) di Ulm, lasciò presto l'abito domenicano per seguire Lutero, di cui predicò la dottrina in vari luoghi. Nel 1524 a Francoforte per primo introdusse la riforma. Venuto in rotta con i colleghi per la dottrina zuingliana della s. Cena e per la sua bigamia, passò (1534) ad Hessen, dove fu predicatore di corte. Ancora nel 1539 aveva tre mogli viventi, avendone cacciate due senza giustificazione. Secondo Jöchers (*Gelehrten Lexikon*, III, Lipsia 1751), compose una raccolta di facezie ed aneddoti, che più tardi (1600–1625) venne pubblicata molto accresciuta col titolo *Jocoseria* in parecchie centurie dal suo nipote Ottone Melander, riconvertitosi al cattolicesimo († 1640), consigliere imperiale in Boemia. Cf. O. Clemen, *Luther u. Melanchton in Jocoseria der beiden M.*, in *Arch. f. Reformationsgesch.* 39 (1942) 244-54.

MELANESIA. v. Oceania, III.

MELANIA: — 1) M. senior (349/50-410), nobile matrona, n. a Roma da famiglia oriunda spagnuola, m. a Gerusalemme, dove, visitati i monaci d'Egitto, si era recata per consacrarsi alla pietà, dopochè a 22 anni era rimasta vedova di Valerio Massimo, non peritandosi di lasciare il figlio seienne a Roma alle cure di un tutore. Edificato un monastero sul monte degli Ulivi (378), educò all'ascetica un gruppo di vergini. Dopo c. 30 anni rientrò in Roma (nel viaggio passò da Nola a salutare il parente S. Paolino) per confortare la nipote Melania junior (v.) nel proposito di perfezione. Era salita in tal concetto di santità che i Romani le avevano preparato un ingresso trionfale. Nel 403 ritornava a Gerusalemme. M. non andò esente dal sospetto di aver parteggiato per gli Origenisti (v.). Narra Palladio (*Hist. lausiaca*, LV, 7) che M. studiava con passione, leggendoli sette o otto volte, gli antichi commentatori, tra cui Origene, Gregorio Naz., Stefano (?), Pierio, Basilio.

2) M. junior, S., nipote della precedente, figlia di Publicola (figlio di M. senior, lasciato a Roma come si dice sopra) e di Albina Ceionia (383-439). La giovane M. sposò a 14 anni Valerio Piniano, indottivi dai genitori, contro il suo desiderio di consacrarsi alla vita ascetica. Ambedue gli sposi, dopo la prematura morte d'un figlio e d'una figlia, o una grave malattia di M., fecero voto di castità. Ottenuto il consenso dei parenti e del senato, distribuirono la maggior parte dei loro beni ai poveri, liberarono i loro schiavi (più di 800, si narra) e vissero nell'esercizio delle virtù cristiane. Nel gennaio 405 accolsero in Roma il vescovo Palladio di Elenopoli (v.); all'inizio del 406 visitarono S. Paolino da Nola (v.); nel 408, con Albina e Rufino di Aquileia (v.), si ritirarono in una loro villa sullo stretto di Messina, donde, morto Rufino, passarono a Tagaste presso S. Alipio (v.), quivi consolati da una lettera di S. Agostino (*Ep. 124*, PL 33, 471 e ss). Visitarono i monaci d'Egitto e i luoghi santi (417). Sul monte degli Ulivi M. edificò un monastero per 90 vergini, che diresse nella vita religiosa. Morti la madre e il marito, innalzò un monastero anche per uomini presso il santuario dell'Ascensione. Festa il 31 dic., giorno della morte.

Bibl. — 1) Tillemont, X, 591-613, 821-24 (in margine son notate le fonti). — F. X. Murphy, *M. the elder. A biographical note*, in *Traditio* 5 (1947) 59-77 (in particolare le relazioni di M. con Rufino, Palladio, Paolino, Girolamo). — v. la bibl. seguente.

2) *Martyr. Rom.*, Brux 1940, p. 612. — *Synax. Ecclesiae constantinop.*, Brux. 1902, col. 359. — Ne scrisse la *Vita* Geronzio, monaco monofisita, familiare della santa, il quale, dopo la morte di lei, diresse i ricordati monasteri. Di questa *Vita*, che non ci pervenne, rimangono recensioni greche (B. H. G^a. 1241 1242) e una latina (B. H. L. 5885). È dubbio quale sia la primitiva. — *Anal. Bolland.* 8 (1889) 19-63 (vita latina), 22 (1903) 7-49 (atti greci). — Celebrano M., tra gli altri, S. Girolamo, S. Agostino, Paolino da Nola e particolarmente Palladio, *Storia lausiaca* (Butler, *The lausiac history*, II, p. 155-57, 222 s, 231-33). — Tillemont, XIV, 232-53, 745-47 (ai margini troverai citate le fonti). — M. Rampolla, *S. M. jun.*, Roma 1905, con la recensione latina e greca della *Vita*. — G. Goyau, *S. Mélanie*, Paris 1908. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, XI-1, col. 209 80. — A. d'Alès, *Les deux Vies de S. Mélanie la jeune*, in *Anal. Bolland.* 25 (1906) 401-450. — Id. in *Etudes* 108 (1906) 221-40, 490-514.

MELANIO, S. (*Mélaine*), n. a Placs o Plets (dioc. di Vannes, Bretagna), successore di S. Amando come vescovo di Rennes. Ebbe parte importante nella redazione dei canoni del conc. di Orléans nel 511. Coi vescovi di Tours e d'Angers scrisse a due preti bretoni per richiamarli all'osservanza delle regole canoniche sul celibato e la liturgia. Contribuì a vincere le ultime tracce d'idolatria nella regione. Morì a Placs prima del 549, forse verso il 530. Pare che il giorno della morte fosse il 6 gennaio e quello della deposizione il 6 novembre. Si festeggiano ambedue le date; un calendario bretone del sec. XII aggiunge una terza festa all'11 ottobre. Il culto di S. M. si propagò fino alla Borgogna. Gregorio di Tours in *De gloria confess.*, 55, PL 71, 868 s, ne ricorda i molti miracoli e la basilica sorta sulla sua tomba, la quale ebbe a subire un grave incendio. Sorse poi, nel sec. VII, una chiesa abbaziale, detta S. M., con monastero, che nel 1627 passarono ai Maurini e nel 1792 furono soppressi (ora la chiesa è la parrocchiale di Nostra Signora e il monastero è ospedale). Nell'arte M. è talora rappresentato nell'atto di guarire un ossesso. In un polittico di Meo da Siena alla pinacoteca Vaticana è raffigurato con gli abiti pontificali. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940,

p. 9. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 6, p. 327-334. — La *Vita*, composta tra il sec. VIII e il IX, è edita a cura di B. Krusch in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.* III, 370-379. — L. Duchesne, in *Recueil des mémoires publiés par la société nationale des antiquaires de France*, Paris 1904, p. 105-109. — Id., *Fastes épiscop.*, II, p. 340. — *Analecta Bolland.* 9 (1890) 437-444, circa l'*instauratio* del monastero; 13 (1894) 179 e 16 (1897) 87, circa la cronologia della *Vita* di S. M. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI-1, col. 206-209. — E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 457 s.

MELANIO. v. Mellone; Melanzio.

MELANTONE Filippo (1497–1560) di Bretten (basso Palatinato). Il cognome della famiglia era *Schwarzerd*, ma Giov. Reuchlin, celebre umanista ed ebraista, fratello della nonna materna di M., grecizzò umanisticamente: μέλαινα χθών = terra nera; dal 1531 M. semplificò il nome *Melanchthon* in *Melanthon*. Frequentò la scuola di Pforzheim, poi l'univ. di Heidelberg e quella di Tubinga, dove conseguì nel 1514 il grado di *magister artium*. Fervente lettore dei classici e del Poliziano, preparò una edizione di Terenzio (1516), una grammatica greca e una latina (1518) che restarono in uso sino al 1734. Studiò Aristotele sui testi originali (pubblicò *Dialectices libri IV*, 1528) e teologia rifacendosi alla patristica e al N. Test. in greco. Compilò nel 1521 un manuale di teologia che ebbe successo: *Loci communes rerum theologicarum* (v. Luoghi teologici). Insegnò prima a Tubinga, poi a Wittenberg (dove ebbe fino a 1500 uditori). Fu detto *praeceptor Germaniae* per la sua dottrina, per i suoi numerosi scritti, per le numerose università che egli riformò o fondò. Grande umanista, scriveva meglio in latino e in greco che in tedesco. Legato in amicizia a Lutero, sotto la sua influenza si dette allo studio della Bibbia, specialmente di S. Paolo e divenne un protagonista della Riforma (v.), alla quale consacrò fecondissima attività letteraria.

Benchè le sue relazioni con Lutero, prima strette e fervide, in seguito facessero apparire gravi divergenze non solo di naturale temperamento ma anche di dottrina, non impedirono che egli fosse considerato successore di Lutero e, dopo di lui, capo della Riforma tedesca. Nel 1551 avrebbe desiderato recarsi al conc. di Trento. Oppresso da dolori e da infermità, per bisogno di pace auspicò pure una unione nella Chiesa. Ma la morte lo sopraggiunse il 19 aprile 1560. Fu sepolto accanto a Lutero.

Tre grandi pittori hanno lasciato il suo ritratto: G. Holbein, A. Dürer, L. Cranach. Ebbe fisionomia simile a Benedetto Labre. Soffriva di nevrastenia. La sua cultura universale è più quella di un umanista e volgarizzatore che quella di un teologo profondo e originale. Condivise alcuni errori del tempo, come l'astrologia. Il suo stile è comunicativo, facile, naturale. In filosofia, a Heidelberg assorbì il realismo tomista, e a Tubinga il nominalismo. Nelle opere è aristotelico per il gusto dell'osservazione dei fatti e lo studio della natura fisica. Nel mondo luterano tedesco i suoi manuali filosofici prevalsero sino a Leibniz e a Wolf. In teologia codificò la dottrina di Lutero riguardando più alla prassi che alla speculazione: con che preluse al Pietismo (v.). Nella dottrina della Giustificazione (v.) dà maggior rilievo che Lutero all'intelligenza e mette in evidenza la grande superiorità della morale cristiana sulle etiche antiche aristotelica, stoica, ciceroniana per la remissione dei peccati. Nella dottrina della Predestinazione (v.) negò prima assolutamente il valore del libero concorso umano alla salvezza, ma in seguito sembrò attribuire all'uomo una parte attiva nell'opera della salvezza (v. Fede ed opere); *sinergismo* è appunto detta la sua teoria della giustificazione. Circa il problema ecclesiologico, dall'idea di Chiesa (v.) invisibile accedette a quella di Chiesa visibile, che peraltro aveva, secondo lui, un Sacerdozio impropriamente detto e una gerarchia democratica non già fondata da una istituzione divina, ma originata dai bisogni della collettività. Non riconobbe il Magistero (v.) dottrinale ecclesiastico: solo la Bibbia e le illuminazioni private erano per lui fonti della Rivelazione (v.); e aiutò Lutero nella traduzione della S. Scrittura. Sottomise la Chiesa allo Stato (v.) anche in re sacramentaria. Si lodò in lui il senso di moderazione, che derivava da una natura timida e da un desiderio di pace. Ma nella moderazione, nella dolcezza forse fu più pericoloso di Lutero (Grisar, II, 268): tendeva ad una certa indifferenza verso i dogmi per insistere sulla unione intima dell'anima con Dio, benchè cercasse di stabilire mezzi pratici per mantenere l'unità della dottrina (professione di fede, sorveglianza dottrinale).

Sono noti i compromessi e gli sforzi di M. per comporre i contrasti dottrinali che dividevano le sette riformate, soprattutto circa il mistero eucaristico, contrasti che egli tendeva a presentare come marginali e irrilevanti (v. Adiaforiti). I luterani puri, come Amsdorf (v.), Matteo Flacio Illirico (v.), i teologi di Amburgo e di Brema, denunciarono queste deviazioni dalla genuina dottrina di Lutero e reagirono cogli scritti e colla azione politica. Morto M. (1560), il suo pensiero fu sostenuto dal suo genero Gaspare Peucer, il quale fece trionfare il « filippismo » in Sassonia, ottenendo dall'elettore Augusto la promulgazione come legge di stato (1564) del *Corpus doctrinae philippicum*, che raccoglieva le confessioni di M. Nuova reazione dei luterani e vasta persecuzione dei filippisti o Criptocalvinisti (v.): il Peucer, accusato di relazione coi calvinisti e cogli zuingliani, fu imprigionato (1574) e i suoi aderenti furono sbanditi. Per celebrare questa vittoria di Lutero contro le penetrazioni esotiche, fu composta la confessione di Torgau (1577), la quale fu riunita (1580) alla confessione augustana, agli articoli di Smalcalda e al catechismo di Lutero, a fine di costituire il simbolo definitivo dell'autentica fede luterana (*Formulae concordiae*). Al rinnovato splendore raggiunto dal criptocalvinismo sotto l'elettore di Sassonia Cristiano I (1586–1591) per opera di Nic. Krell, amico di Peucer, tenne dietro una nuova aspra persecuzione sotto il reggente Guglielmo di Altenburg, nella quale il Krell fu imprigionato e condannato a morte (1601). In seguito il criptocalvinismo non ebbe più storia.

Bibl. — Ediz. *M.s Werke in Auswahl*, Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann 1951 ss, ediz. critica. Finora, vol I: *Reformatorische Schriften*, a cura di Rob. Stupperich (1951); vol. II-1, *Loci communes von 1521*; vol. II-2. *Loci praecipui theologici von 1559*, e *Definitiones* a cura di H. Engelland (1952-53), con scelta bibl. sul pensiero di M.

Sono in programma 6 voll., ove è fatto luogo anche a testi non editi nel *Corpus Reformatorum*. — L'ediz. (non completa) del *Corpus Reformatorum*, a cura di K. G. Bretschneider-E. Bindseil, comprende 28 voll. (Halle-Brunswick 1834-60), cui dal 1897 si aggiunsero 5 voll. di *Supplementa melanchthoniana*. — *La « Confessio augustana »*, a cura di M. Bendiscioli, Como 1948. — W. Näf, *Ein Brief M. s an Vadian*, in *Schweizer Beitr. zur allgem. Gesch.* 8 (1950) 204-208. — O. Clemen, *Briefe aus Basel an M.*, in *Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde* 43 (1944) 17-33. — K. Hannemann, *Unbekannte M. Briefe in badischem Bibliotheksbesitz an der Pfarrer Heinrich Ham[me] in der Neumark*, edizione e studio, in *Zeitschr. f. die Gesch. des Oberrheins* 101 (1953) 353-412. — Ch. L. Hill, *The « Loci communes » of Ph. M.*, versione, Boston 1945. Studi. K. Hartfelder, *M. als « Praeceptor Germaniae »*. Berlin 1889. — G. Ellinger, *Ph. M.*, Berlin 1902. — G. Kawerau, *Die Versuche M. zur kathol. Kirche zurückzuführen*, Halle 1902. — H. Römer, *Die Entwicklung der Glaubenslehre bei M.*, Bonn 1902. — F. Fischer, *M. s Lehre von der Bekehrung*, Tübingen 1905. — J. Paquier in *Dict. de Théol. cath.*, X, col 502-13. — H. Grisar, *Luther*, 1924-25², II, p. 265-315, III, p. 211-30. — H. Engelland, *M. s Glauben u. Handeln*, München 1930. — Q. Breen, *The two-fold truth theory in M.*, in *The philos. Review* 9 (1945) 115-36. — F. Hildebrandt, *M.: alien or ally?*, Cambridge 1946. — H. Bornkamm, *Ph. M. Zur 450. Wiederkehr seines Geburtstages*, Luneburg 1947. — Q. Breen, *The terms « Loci communes » and « Loci » in M.*, in *Church history* 16 (1947) 197-209. — Cl. Bauer, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren M.*, in *Festschrift f. G. Ritter* (Tübingen 1950) 244-55. — Id., *M. s Naturrechtslehre*, in *Archiv f. Reformationsgesch.* 42 (1951) 64-100. — J. Heckel, *M. und das heutige deutsche Staatskirchenrecht*, estratto da *Festgabe E. Kaufmann*, Stuttgart 1950, p. 83-102. — Q. Breen, *The subordination of philosophy to rhetoric in M. A study of his reply to G. Pico della Mirandola*, in *Arch. f. Reformationgesch.* 43 (1952) 13-28.

MELANZIO, S., vescovo di Rouen, secondo Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* VIII, 31, 41, VII, 19; PL 71, 472, 477, 427) ebbe inizi poco onorevoli (successe come vescovo a S. Pretestato in modo irregolare, col favore della regina Fredegonda), ma sembra che in seguito meritasse la stima di S. Gregorio Magno (che gli raccomandò S. Agostino e i monaci inviati in Inghilterra). Le cronache dei secc. XI-XII che ne parlano non gli attribuiscono l'aureola della santità. Tuttavia a Malmédy e nella regione di Rouen negli stessi secoli si hanno tracce del suo culto, e S. Poppone, facendo la ricognizione delle reliquie dei SS. Quirino e Giusta (1042), scoprì, tra altre reliquie sconosciute, quelle di M., il che sembra aver avviato il culto di M. nell'abbazia ardennese. Una *translatio* a Malmédy (1308) dei SS. Quirino e altri (*B.H.L.* 7040) era commemorata il 9 luglio; i Martirologi, a partire dal sec. XII, conservarono al 16 gennaio tracce del culto a S. M. a Rouen e dintorni.

D'altra parte un santo orientale, Melas o Melanes, vescovo di Rhinocolura, ai confini tra Siria ed Egitto, fu ammesso, sulla fede di Cassiodoro (*Historia tripartita* VIII, 2; cf. Sozomeno, *Hist. eccl.* VI, 31; Niceforo Call., *Hist. eccl.* XI, 38) nel leggendario di Pietro Calo e posto al 22 ottobre, dopo S. Mellone (v.), quasi certamente per omonimia; poco appresso fu accolto nel *Catalogus* (II, 90) di Pietro de Natalibus, che fece di *Melas* un *Melantius*, e lo collocò al 16 gennaio, giorno della commemorazione di M. a Rouen. Allora Melas, che non aveva avuto culto nel suo paese di origine, prese il posto di M. di Rouen in molte raccolte biografiche e nel *Mart. Rom.* (Brux. 1940, p. 24). — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 16, p. 15. — B. de Gaiffier, *S. Melance de Rouen vénéré à Malmédy et S. Melas de Rhinocolure*, in *Anal. Bolland.* 64 (1946) 54-71.

MELAS, vescovo di Rinocolura. v. Melanzio.

MELCHERS Paolo, Card. (1813-1895), n. a Münster i. W., m. a Roma. Dapprima avvocato, si fece sacerdote (1841). Fu superiore del Seminario di Münster (dal 1845), membro del Parlamento di Francoforte (1848), vicario generale di Münster (1852), vescovo della ricostruita sede di Osnabrück (1857) e provicario apostolico del Nord (1858-66), successore a Geissel (v.) sulla sede arcivescovile di Colonia (1866). Al conc. Vaticano (v.) sostenne che la definizione dell'Infallibilità pontificia (v.) era inopportuna, ma, avvenuta, la promulgò e la difese nella sua diocesi, colpendo gli oppositori di Bonn (i professori Hilgers, Langen, Reusch, Knoodt...) con la sospensione e la sottrazione della missione canonica e infine (1872) con la scomunica. Nell'ottobre 1870 in una lettera pastorale auspicò l'intervento della Prussia a favore dello Stato pontificio occupato con la forza. Si oppose fortemente alle leggi inique del Kulturkampf (v.): fu imprigionato, processato e deposto, ma prima del processo scelse l'esilio in Olanda. Nel 1885 rinunciò alla sede di Colonia e si ritirò a Roma, al Collegio germanico, dove Leone XIII lo fece cardinale (27-VII-1887). Il 10-II-1892 si era fatto segretamente gesuita. Lasciò: *Die kath. Lehre von der Kirche* (1881), *De canonica dioecesium visitatione* (1893), inoltre parecchi scritti di ascetica per il suo popolo. — *Bibl.* presso F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 61 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1917 s.

MELCHIADE, papa. v. Milziade.

MELCHIOR, Card. v. Melior.

MELCHIOR Cano, O.P. (1509?-1560), n. a Tarancón (Nuova Castiglia), m. a Toledo, grande teologo, maestro della metodologia teologica. Studiò a Pastrana, poi all'università di Salamanca; quivi si fece domenicano nel 1523. Fu discepolo prima di Diego di Astudillo (1524-27), poi di Francesco De Vitoria (1527-31). Nel 1531 passò al collegio di S. Gregorio di Valladolid, ove ebbe per professore Bartolomeo Carranza e condiscepolo Ludovico da Granata. In questo tempo incomincia tra il Carranza (v.) e il Cano quella rivalità, che dividerà in due schiere opposte molti dei loro confratelli. Nel 1542 è creato maestro in teologia dal capitolo generale di Roma. Insegnò all'università di Alcalà (1542-46), indi a Salamanca, successore del De Vitoria (1546). Carlo V lo mandò, unitamente a Domenico Soto (v.), al conc. di Trento (1551). Presentato dallo stesso imperatore al vescovado delle Canarie, venne eletto da Giulio III il 23 settembre 1552, ma, forse per non abbandonare i suoi studi, non accettò. Creato rettore del collegio di S. Gregorio di Valladolid (1553), era consultato nelle questioni ecclesiastiche e politiche più importanti.

La fama del Cano è legata al *De locis theologicis libri duodecim* (Salamanca 1563), scritto,

come dice egli stesso, per consiglio di suo padre e dei suoi discepoli. L'opera ebbe numerose edizioni, giustamente famosa, non solo per la bellezza dello stile, ma soprattutto per il contenuto e l'originalità. È il primo tentativo riuscito di catalogare sistematicamente i Luoghi teologici (v.), cioè le fonti della Teologia (v.), conservando a ciascuna il suo valore reale oltre il quale cesserebbe di essere utilizzabile.

Compose ancora *Relectio de sacramentis in genere*, e *Relectio de poenitentia* (ambedue Salamanca 1550). Tradusse dall'italiano lo scritto del p. Battista da Crema (v.): *Opera utilissima della cognitione et vittoria di sè stesso* (*Tractado de la vitoria de si mismo*, Valladolid 1550). È ancora inedito il commento che egli fece a quasi tutta la Somma di S. Tommaso.

Bibl. — Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, II, 176-178. — F. Caballero, *Vida del ill. Melchior Cano*, Madrid 1871. — A. Gardeil in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 712 ss. — M. Jacquin, *M. C. et la théologie moderne*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 9 (1920) 121-41. — F. Marin-Sola, *M. C. et la conclusion théologique*, in *Rev. thomiste* 3 (1920) 1-13, 101-15. — A. Lang, *Die « Loci theol. » des M. C. und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; cf. *Ephem. theol. Lov.* 4 (1927) 433 ss; *Gregor.* 7 (1926) 426 ss; *Rech. de sc. relig.* 7 (1927) 95 s. — M. Hoyos, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, II (Valladolid 1930) 65-85, 456-64. — V. Beltran de Heredia, *M. C. en la univers. de Salamanca*, in *Ciencia tomista* 48 (1933) 178-208. — E. Marcotte, *Les étapes du labeur théologique d'après M. C.*, in *Rev. de l'université d'Ottawa*, 15 (1945) 189*-220*. — Id., *La nature de la théologie d'après M. C.*, Ottawa 1949. — R. Gonzàlez, *La doctrina de M. C en su « Relectio de sacramentis » y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, in *Rev. española de theol.*, 5 (1945) 471-96. — G. Thils, *La nature de la théologie d'après M. C.*, in *Ephem. theol. Lov.* 26 (1950) 403-14. — J. Beumer, *Positive u. spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der « Loci theol. » des M. C.*, in *Scholastik* 29 (1954) 58-72: il C. ha prestato meno attenzione ai metodi della teologia speculativa, della quale peraltro ha rilevato il carattere razionale e il fondamento soprannaturale.

MELCHIORI Gian Carlo. v. Carlo da Sezze.

MELCHIORITI. v. Hoffmann Melch.

MELCHIORRE. v. Magi.

MELCHIORRE di S. Agostino. v. Martino di S. Nicola.

MELCHIORRE Cano. v. Melchior C.

MELCHISEDECH, personaggio biblico del tempo di Abramo (v.), re di Salem (probabilmente Gerusalemme) e sacerdote di 'El-'elyon (= Dio altissimo). Gen XIV 18 s = descrive il suo incontro col patriarca quando questi, vinti i re orientali e liberato il nipote Lot (v.), tornava verso la sua abitazione nella valle di Hebron. In quell'occasione M. offrì pane e vino, benedisse Abramo e gli diede la decima parte della preda salvata. Si ritiene che M. fosse cananeo e che il Dio di cui era sacerdote fosse il Dio di Abramo.

Secondo l'esegesi dei Padri, M. offrì pane e vino non solo per ristorare i soldati di Abramo, ma anche per ringraziare Dio con un sacrificio incruento della protezione accordata al patriarca. Questa opinione è fondata anzitutto sulla costruzione grammaticale del testo (Gen XIV 18). La qualifica di «sacerdote dell'Altissimo» è rilevata in M. non come un qualunque titolo personale, ma è posta in stretto rapporto con l'offerta del pane e del vino. L'inciso «erat enim» serve a dar luce al modo di agire di M. e non riguarda il versicolo seguente, perchè l'atto di benedire, presso il popolo ebraico, non era strettamente sacerdotale: poteva compierlo chi era costituito in dignità sia familiare che civile o religiosa.

Questa opinione dei Padri si basa inoltre sul Salmo messianico CIX 4 e su Ebr VII. Dal Salmo risulta che il Messia sarà sacerdote *secundum ordinem Melchisedech*. Nella lettera agli Ebrei si fa notare in che cosa consiste la somiglianza che fa di M. *la figura o il tipo del Messia*. M. si interpreta «re di giustizia» (Malki-sedeq) ed è re di Salem che significa «re di pace», attributi che si riscontrano sovente nella Scrittura come qualifiche messianiche; di M. la Scrittura non ci presenta nè padre, nè madre, nè genealogia e Cristo sulla terra non ha padre perchè è figlio d'una Vergine, non ha madre essendo Dio, non ha genealogia essendo Figlio di Dio; il suo non è un sacerdozio ereditario alla maniera levitica, ma eterno, perchè egli, essendo Dio, vive in eterno; il sacerdozio levitico è inferiore a quello di M. sia per i suoi caratteri (il primo è ereditario e temporale, l'altro è dato direttamente da Dio ed è presentato dalla Scrittura come stabile ed incondizionato), sia anche perchè in Abramo, che rende ossequio a M., era presente anche Levi, discendente di Abramo, a rendere omaggio a M. Il sacerdozio levitico (v. Levi, Leviti) ha terminato il suo scopo con l'avvento del Sacerdozio di Cristo (v.). I Padri e il conc. Tridentino hanno veduto fra il sacerdozio di Cristo e quello di M. un altro motivo di somiglianza desumendolo dal sacrificio: M. offrì a Dio pane e vino, Gesù nell'ultima Cena (v.) offrì al Padre se stesso sotto le specie del pane e del vino (v. Eucaristia).

Alcuni giudei pretesero identificare M. con Sem figlio di Noè. Alcuni eretici, Melchisedechiani (v. sotto), del IV e V secolo hanno sostenuto che M. rappresenta una forza superiore a Cristo stesso. Origene vide in M. un angelo. Altri hanno supposto altre identificazioni. La grande maggioranza dei Padri si oppone non solo agli errori circa la identificazione del personaggio, ma anche a quelle ipotesi che pretenderebbero negare completamente la storicità del personaggio.

Bibl. — Commenti biblici ai luoghi cit. — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, IV, col. 939-942 — A. Vaccari, *M.*, in *Verbum Domini* 18 (1938) 208-14, 285-43. — L. H. Vincent, *Abraham à Jerusalem*, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 360-71. — F. Ogara, *Christus rex sacerdos secundum ordinem M.*, in *Verbum Domini* 13 (1933) 138-46. — G. Th. Kennedy, *St. Paul's conception of the priesthood of M. An historico-exegetical investigation*, Washington 1951 (tesi di laurea) — G. Bardy, *M. dans la tradition patristique*, in *Rev. bibl* 35 (1926) 496-509, 36 (1927) 25-45. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, XI-I, col. 230-40. — F. Asensio, *El recuerdo de Melquisedec en el conc. de Trento*, in *Estudios bibl.* 6 (1947) 265-85. — W. Ullmann, *Frederik II's opponent, Innocent IV als M.*, in *Atti del Convegno intern. di studi federiciani*, Palermo 1952, p. 53-81: Innocenzo IV nella scomunica lanciata contro Federico II al conc. di Lione

(v.) esprime l'idea che il papa rappresenta M., re e sacerdote; l'autore trova tracce di questa idea nel sec. V (lettere di Felice III, di Gelasio I) e nel sec. IX (pseudo-Isidoro, Nicolò I).

MELCHISEDECHIANI, eretici dei secc. III-IV, frazione o derivazione dei MONARCHIANI (v.), che risale a Teodoto, detto il banchiere, discepolo di Teodoto il cuoiaio di Bisanzio, iniziatore del monarchianismo o teodozianismo. Teodoto il banchiere è ricordato da Ippolito nel *Trattato contro le eresie* (VII, 36) e nel *Piccolo labirinto* (di cui fece l'estratto Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 28), da Filastrio (*Haeres.* 52), dal pseudo Tertulliano (*Synt. haeres.* 24) e da Epifanio (*Haeres.* 55).

Teodoto negava a Cristo la divinità, anzi gli dava un posto inferiore a MELCHISEDECH (v.): Cristo ebbe la missione di salvare gli uomini, Melchisedech gli Angeli; Melchisedech è detto senza padre, senza madre, il suo principio e la sua fine si perdono nella incomprensibilità del mistero, il che non è vero di Cristo (si noti che i M. ammettevano la lettera agli Ebrei, allora da molti contrastata); dunque Cristo era inferiore al sacerdote di Salem. Che anzi, per i M., fino al battesimo Gesù fu un semplice uomo; ricevette in seguito la infusione della divinità, ma non fu mai persona divina.

Il nome di M. fu dato a quella setta da Epifanio; ritorna nel *Praedestinatus* (dove a confutare i M. è introdotto Dionigi vescovo di Gerusalemme), e nel trattato polemico (PG 65, 1117 ss) di MARCO l'eremita (v.) che Fozio intitola Κατὰ Μελχισεδεκιτῶν: Marco combatte quei novatori che vedevano nel Melchisedech ricordato da S. Paolo una divina natura e addirittura il Verbo (PG 65, 1120 B). Ma non è chiaro se alluda alla setta dei M. fondata da Teodoto, o ad una setta origeniana dell'Egitto, di cui fu autore l'egiziano Jeracla (principio del secolo IV), che identificava Melchisedech con lo Spirito Santo. Questo errore è riferito da Epifanio (*Haeres.* LV, 5; LXVII, 3; PG 41, 979, PG 42, 175), da Agostino (*Haer.* 47), dal *Praedestinatus*, il quale introduce a confutare questi eretici jeracisti un vescovo imaginario, Afrodisio.

La setta dei M. continuò per qualche tempo, come si rileva da Rufino (*Historia monach.*, c. 28), da Teodoreto (*Haeret. fabulae*, II, 6), da Filastrio *Haeres.* 52), da *Apophthegmata Patrum* (18). Timoteo prete (*De receptione haereticorum*, PG 86, 33) racconta che i M. abitavano nella Frigia; non erano nè giudei, nè pagani, perchè, sebbene osservassero il sabato, non avevano la circoncisione; si chiamavano anche Ἀθίγγανοι (non toccanti), perchè non toccavano alcuno, nè permettevano di essere toccati, tranne da quelli della loro setta, e neppure toccavano gli oggetti presentati se non fossero posti prima in terra. — v. anche S. GIROLAMO, *Epist. 73*, PL 22, 676 ss. — P. CALMET, *Dissertatio* preliminare alla lettera agli Ebrei, ed. Venezia 1797, t. X, p. 287 ss (ove sono ricordati alcuni ritorni posteriori alle eresie dei M.: Rabbi Moses Hadarsan, Pietro Cuneo, Cristof. Schlegel, ecc.). — G. BARDY, art. cit., sotto MELCHISEDECH (v.), e *Dict. de Théol. cath.*, X, col 513-16.

MELCHITI (*Melkiti*). Già nel sec. VI dai monofisiti di Siria furono chiamati M. (da *malka*-imperatore, e quindi « imperiali ») i cristiani rimasti fedeli al duofisismo definito a Calcedonia (451) e sostenuto dalla corte di Costantinopoli (v. MONOFISISMO).

Oggi l'uso comune riserva il nome di M. ai cattolici di rito bizantino o greco e di lingua araba, qualunque sia il paese dove essi abitano.

I. Finchè durò il dominio bizantino, questa minoranza cattolica, prevalentemente greca o ellenizzata, potè sostenersi, ma, colle invasioni persiane e poi colla venuta degli Arabi musulmani (635), i monofisiti ebbero buon giuoco a perseguitarli, facendoli passare come agenti di Bisanzio. Donde emigrazioni di gruppi notevoli, persecuzioni (sec. VII), vacanze della sede patriarcale di Antiochia, specialmente tra il 702 e il 742. La ripresa di Antiochia per parte dei Bizantini (969-1085) determinò un processo di bizantinizzazione dell'antico rito antiocheno, accelerato dal trasferimento del patriarca a Costantinopoli. Il che, a sua volta, finì per trascinare nello scisma Antiochia, seguita poi da Gerusalemme e da Alessandria; a ciò contribuirono il fatto che quasi tutti i patriarchi di quest'epoca appartenevano al clero greco maldisposto contro i Latini e la tattica impolitica seguita dai Crociati. Al sec. XII la decadenza era al massimo.

Tentativi di ritorno all'unità non mancarono — il patriarca Teodoro IV sottoscrisse anche l'unione proclamata a Lione (1274) — ma gli inizi d'un movimento più serio non si ebbero che alla fine del sec. XVI, e specialmente al XVII, in seguito all'invio per parte di Gregorio XIII di un prete maltese (Leonardo Abele), che guadagnò alla fede cattolica il patriarca Michele VII, ritirato ad Aleppo; e poi grazie alla missione di Gesuiti, Cappuccini e Carmelitani (1625-26). Da Aleppo, dove cominciò, il movimento passò a Damasco, dove dal sec. XIV era stata trasferita la sede melchita di Antiochia.

Più d'ogni altro lavorò all'unione Eutimio Saifi, metropolita di Tiro e Sidone, che Propaganda nominò (1701) amministratore dei M. cattolici di Siria; in questo stesso anno erano passati all'ubbidienza di Roma i vescovi M. di Beyrut, di Baalbek e di Furzol; dal 1684 al 1716, inviarono a Roma una professione di fede cattolica parecchi patriarchi, tra cui, ultimo, Cirillo V, per lo zelo appunto di Saifi e la influenza del p. Cozza, custode di Terra Santa. Sotto il patriarcato di Cirillo VI, nipote di Saifi (1724-59), funestato dall'imbroglio di una doppia gerarchia melchita antiochena, continuò il movimento verso l'unità, diffusosi anche nei patriarcati di Gerusalemme e di Alessandria. Da allora data la continuità della unione con Roma, nonostante parziali e temporanee difficoltà (sinodo di Qarqafe (1806), punteggiato di giansenismo; defezione (1846) del vesc. di Diabekir). Tra il 1817 e il 1823 si ebbero serie persecuzioni ad Aleppo e Damasco per parte dei Turchi; ma il patriarca MASSIMO III Mazlum (v.) potè riorganizzare la Chiesa melchita, a cui ottenne (1837) la completa autonomia, facendosi riconoscere dal sultano come patriarca, con tutti i diritti civili, prima riconosciuti soltanto a quello scismatico. Leone XIII (1894) estese la giurisdizione del patriarca melchita su tutti i fedeli di questo rito abitanti nell'impero turco. Dopo la guerra, che lasciò intatto questo stato di cose, Roma eresse la diocesi della Transgiordania su territorio dell'antico patriarcato di Gerusalemme per favorire il movimento di conversioni.

II. Attualmente il patriarca ha residenze a Damasco, Alessandria e Cairo; al titolo di Antiochia aggiunge quelli di Gerusalemme e di Alessandria, di cui egli è amministratore. Oltre Damasco dipendono dal patriarcato le sedi residenziali di Tiro-

Tolemaide, Sidone, Cesarea di Filippi, Tripoli, Bosra-Hauran, Baalbek, Zahle, Beyrut, Homs, inoltre le sedi titolari di Cesarea di Palestina, Damiata, Laodicea, Tarso e Palmira, i vicariati patriarcali di Palestina (Gerusalemme), Egitto (Alessandria, Cairo, Sudan), Turchia (Costantinopoli) e l'archid. della Transgiordania (AAS 1933, p. 25-28).

La *statistica* calcola un totale di M. che varia da 142.000 (Janin) a 166.000, di cui c. 13.000 sono negli Stati Uniti: ve n'è pure una colonia a Livorno. I sacerdoti secolari non raggiungono i 200, i religiosi sono 340; i preti non celibatari vengono preparati nel seminario di Ain-Tranz (Libano), fondato nel 1811, gli altri in quello di Sant'Anna dei Padri Bianchi, nel collegio greco di Roma o dai Gesuiti di Beyrut, come per i Maroniti.

III. I religiosi (v. Monaci II M 3-5) appartengono a quattro congregazioni diverse: quella di S. Giovanni Batt. di Chouair (dioc. di Beyrut) fondata nel 1697 ad Aleppo, detta *baladita* o *indigena;* quella, pure di Chouair, detta *aleppina*, staccatasi (1829) dalla prima; quella del *SS. Salvatore*, fondata nel 1708, presso Sidone. Tutte e tre son dette basiliane, per la regola che seguono. V'è poi — fondata nel 1903 dal metropolita Moaqqad — la congr. dei *Missionari di S. Paolo*, sul modello dei Padri Bianchi, per le missioni al popolo. Ognuna delle tre congregazioni basiliane ha una parallela congr. femminile.

Tra le iniziative recenti di assistenza segnaliamo la fiorente *Società delle Dame della carità* di Aleppo fondate (1942) da Amina Bechir Zamroud per fiancheggiare l'opera di S. Vincenzo, con lo speciale scopo di beneficare le famiglie (anche musulmane) ieri agiate oggi decadute e di aiutare i beneficati a sistemarsi. Le attività della Società sono illustrate da un *Bollettino*, che segnala anche le offerte ricevute.

IV. La *liturgia* dei M., in origine antiochena con lingua siriaca, fu poi (sec. XII-XIII) sostituita da quella bizantina colla lingua greca, in tutti e tre i patriarcati, Antiochia, Gerusalemme, Alessandria. Succeduta la dominazione araba e andando in disuso il greco, si ritornò alla lingua siriaca, finchè, al sec. XVII, non comprendendosi più neppure il siriaco, questo fu soppiantato dall'arabo, che è oggi la lingua di tutti i libri liturgici; il greco non vi ha che un ufficio sussidiario e secondario. Nel 1857 fu adottato il calendario gregoriano. La Comunione è fatta bensì sotto le due specie, ma con qualche goccia di Sangue deposta dal prete sul pane consacrato: il battesimo si dà per infusione; parecchie devozioni occidentali (rosario, scapolari, medaglie) si vanno diffondendo.

Bibl. — R. Janin in *Dict. de Théol. cath.*, X, col 516-520. — S. Vailhé, ivi I, col. 1399-1433. — R. Janin, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1926, 328-342. — C. de Clercq, *Les Eglises unies d'Orient*, Paris 1934, 54-65. — S. Congr. Orient., *Statistica*, Roma 1932, 134-52, 333-42. — C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdarena 1942) 220 ss, 436 ss. — C. Crivelli, *I protestanti nella Siria*, in *Civ. Catt.* 1943-II, p. 140-46. — J. Nasrallah, *Vie de la chrétienté melkite sous la domination turque*, Paris 1949. — G. Hakim, *Chrétiens en Israël. L'éparchie melkite cath. de Galilée*, in *Proche-Orient chrét.* 1 (1951) 239-45. — P. Raï, *La Fête-Dieu chez les Melkites*, in *Boll. della badia greca di Grottaferrata* 6 (1952) 32-39, 113-83. — C. Korolevskij, *A propos de l'édition de la traduction latine de l'office melkite du T. S. Sacrement*, ivi, p. 207-30. — Documenti per servire alla storia dei patriarcati M. (in arabo), editi presso la stamperia S. Paolo di Harissa (Libano). Per i tempi recenti, v. fasc. VIII (mons. Greg. Hajjar vescovo di Acri, 1875-1940). — J. E. Darbkade, *La collection canonique arabe des Melkites (XIII-XVII s.)*, Harissa 1946 (« Codificazione can. orient. ». Fonti, 2.ª serie, fasc. 13). — Ch. de Clercq. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. XI, *Conciles des orientaux cathol.*, parte 1ª (1575-1849), Paris 1949.

MELCHITI (Ordini basiliani). v. Monaci II M. 3-5; Melchiti, III

MELDOLA Andrea, detto lo *Schiavone* (della Schiavonia o Slavonia), o *Andrea Schiavone* detto il M. († 1-XII-1563), pittore contemporaneo di Tiziano, Tintoretto, Paolo Veronese, coi quali il 9 maggio del 1563 fu richiesto del parere circa i mosaici della basilica di S. Marco.

La sua attività artistica fu fecondissima. Venezia, Vicenza, Verona, Belluno, Milano, Torino, Genova, Parma, Firenze, Roma, Napoli possiedono suoi dipinti. Ne conservano numerose gallerie d'Europa, come Leningrado, Londra, Dublino, Oxford, Amsterdam e particolarmente Vienna. Se ne trovano pure a Filadelfia in America.

Scarse sono le notizie biografiche. Ignoriamo con chi facesse il suo tirocinio. I suoi lavori rivelano molteplici influenze: di Bonifacio dei Pitati, Parmigianino, Tiziano, Correggio, Giorgione, Tintoretto, che peraltro non soffocano la sua personalità, almeno nelle opere maggiori. Fu anche incisore rinomato (oltre 130 stampe gli si attribuiscono). Conosciamo il luogo (Venezia) e la data di morte, ma non di nascita. Nel testamento (22-V-1563) è detto « Ser Andreas Medola di Hiadra (Zara) », ma questa località potrebbe indicare più che il luogo di nascita quello di provenienza. Non è improbabile che nascesse a Meldola (Forlì) dalla famiglia *Ravagli*; è certo che la famiglia era di Meldola, i cui contatti con la costa dalmatica erano facili e frequenti. Cf. *L'Osserv. Rom.* 30-XI-1951.

MELES (*Melias*). v. Giobbe Jasita.

MELETO Francesco, figlio di un mercante fiorentino e di una schiava russa, pur essendo « laicus et quidem idiota » (Orlandini), destò gran rumore, ai tempi di Machiavelli, per i suoi scritti esoterici e apocalittici: *Convivio de' segreti de la Scrittura Santa* (1516), *Quadrivium temporum prophetatorum* (1517; in appendice l'*Enucleatio Psalmi XVIII*), dove l'inquietudine generale del tempo esplode in pazze predizioni di grandi rovine, della conversione di pagani, ebrei, musulmani, del rinnovamento totale della Chiesa, dell'avvento d'un'era felice. Bislacchi allegorismi e tortuosi calcoli cabalistici, coi quali manipolava la S. Scrittura, specialmente Daniele, il Salmo 18° e l'Apocalisse, permettevano al M. di dare parvenza di verità rivelata a quelle predizioni, che, a dir vero, in varia forma, erano diffuse nel bacino del Mediterraneo e che il M. stesso aveva potuto raccogliere nei suoi viaggi commerciali. Aveva intenzioni simpaticamente ortodosse di piena sottomissione alla Chiesa; di persona portò il manoscritto del suo *Quadrivium* a Roma per farlo approvare dal Papa. Ma poichè le opere di M., a cui la stampa e l'imprudenza degli oratori sacri avevan dato incredibile popo-

larità, osavan predire alla scadenza fissa del 1527 (o 1530) la grande trasformazione, e poichè l'auspicato rinnovamento della Chiesa poteva da alcuni intendersi in senso perverso, ereticale e scismatico, perciò esse furono confutate dall'Orlandini (in un'opera rimasta manoscritta) e condannate dal conc. Lateranense V del 1517, come pure dal conc. Fiorentino dello stesso anno. — Mansi, *Conc.*, XXXV, 265. — D. Bongi, *Fr. da M., un profeta fiorentino ai tempi del Machiavelli*, in *Arch. stor. Ital.*, serie 5ª, III (1889) 62 ss. — D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, p. 14 ss.

MELEZIANI. v. Melezio di Licopoli e Melezio di Antiochia.

MELEZIO, n. a Metilene (seconda Armenia), m. († 381) a Costantinopoli, dal 360 patriarca d'Antiochia.

M venne ad Antiochia in tempi difficili. La sede era vacante per la traslazione dell'ariano Eudossio (v.) a Costantinopoli (360), e la città era agitata da controversie religiose tra ariani e cattolici fin da quando il patriarca Eustazio (v.) era stato cacciato in esiglio nell'Illirico per opera degli ariani. Si dissero *eustaziani* i cattolici antiocheni aderenti al prete Paolino (v.), *eudossiani* gli eretici. Gli eudossiani, ariani della fazione omeiana, capeggiati da Acacio di Cesarea (v.), lo sostennero e lo fecero eleggere credendolo favorevole al loro partito; dal pari gli eustaziani, conoscendo la sua ortodossia, sperarono nella vittoria delle verità cattoliche, e posero ogni cura perchè la nomina fosse munita della firma imperiale di Costanzo e chiesero l'appoggio del vescovo di Samosata Eusebio, detto da Socrate « nobile difensore e campione della verità ».

Secondo Epifanio, M. era del partito omeiano di Acacio, opposto al partito omeusiano di Basilio d'Ancira (v.) e di Eustazio di Sebaste (v.): *Haer.* LXXIII, 23, PG 42, 445 A, 448 B. Sottoscrisse il formulario del sinodo omeiano di Seleucia del 359 (Socrate, *Hist. eccl.* II, 44, PG 67, 356 s; Filostorgio, *Hist. eccl.* V, 1, ed. J. Bidez, p 67). Gli omeiani avevano dunque ragione di sperare di lui, ma saranno ben tosto delusi. M. entrò in Antiochia tra una folla sterminata, ma discorde, eccitata da speranze e timori. Si sparse subito la voce che egli intendesse mantenere le decisioni del conc. Niceno. Si discuteva allora dai vescovi orientali l'interpretazione di Prov. VIII 22 relativo alla Sapienza (λόγος): *Dominus possedit me*. Giorgio di Laodicea (v.) dava una spiegazione del tutto ariana; Acacio di Cesarea (v.) si teneva nell'ambiguità. M. sulle prime si limitò a richiamare i principî posti dai canoni e a toccare questioni morali Si volle da lui una dichiarazione esplicita della sua dottrina: in un celebre discorso, conservato da Epifanio (*Haer.* LXXIII, 29–33, PG 42, 457 ss), tenuto davanti all'imperatore, M. faceva professione aperta della verità proclamata a Nicea. Gli applausi dei cattolici si mescolarono alle invettive degli ariani. Si dice che in un tumulto, mentre M. si accingeva a parlare, un arcidiacono ariano si spinse fino a chiudergli la bocca; e M. non potendo far altro, stese tre dita, poi le chiuse per esprimere la sua fede sulla Trinità.

I vescovi ariani tennero un concilio sotto Eudossio di Costantinopoli e ottennero dall'imperatore Costanzo che M fosse deposto ed esiliato (360). Fu sostituito con Euzoio già amico di Ario. Gli ariani fecero valere, come motivo di condanna, irregolarità canoniche nella condotta di M., ma certamente la ragione principale doveva essere la dottrina trinitaria di M.

I cattolici alla lor volta cacciarono Euzoio. I più rigidi dei cattolici, peraltro, rimproveravano a M. di essere stato consacrato da vescovi ariani, e non volevano comunicare con quelli dei suoi seguaci che avevano ricevuto il battesimo dagli ariani. Ne seguì uno scisma.

I meleziani si raccolsero nella chiesa degli Apostoli, nella parte antica della città; gli altri col prete Paolino in una piccola chiesa fuori della città, concessa da Euzoio stesso. Sembra che la divergenza dottrinale delle due frazioni cattoliche di Antiochia fosse soltanto verbale. Per i m. si doveva predicare di Dio una sola οὐσία (nel senso di « sostanza ») in tre ὑποστάσεις (nel senso di « persone »), formula corretta, l'unica che, secondo i m., toglieva dalla formula nicena ogni pericolo di interpretazione sabelliana. Invece i seguaci di Paolino (cioè i vecchi eustaziani che eran sempre rimasti fedeli ad Eustazio di Antiochia) predicavano di Dio una sola οὐσία o ὑπόστασις (nel senso di « sostanza ») in tre πρόσωπα (nel senso di « persone »): formula ugualmente corretta, ma che ai m. sonava Sabellianismo (v.).

Morto Costantino (nov. 361), fu permesso da Giuliano l'apostata (v.) il ritorno ai vescovi banditi. Per opera di Atanasio di Alessandria (v.) e di Eusebio di Vercelli (v.), si convenne di unire, usando la massima mitezza, i cattolici e gli ariani contro l'imperatore apostata, che voleva risuscitare il paganesimo. Questo fu lo scopo del concilio di Alessandria (362): si trattò dello scisma antiocheno, si riconobbe l'ortodossia di ambedue le formule e si decise che Paolino e i suoi seguaci si dovessero conciliare con i m., accettando tutti il *Credo* niceno (cf. Atanasio, *Tomos ad Antioch.* P G 25, 796 ss). Eusebio di Vercelli e Asterio di Petra furono incaricati della pacificazione.

Ma la questione venne ulteriormente turbata da Lucifero di Cagliari (v.) che, venuto in Antiochia, prima di aspettare le decisioni del concilio di Alessandria, esortò i due partiti alla pace, poi, favorevole ai seguaci di Paolino, prese l'infelice partito di consacrarlo vescovo di Antiochia. Questo fatto accrebbe le discordie, e prolungò lo scisma. Sembra che la chiesa alessandrina rompesse (363) la comunione con i m., i più renitenti alla proposta pacificazione, e la conservasse solo con gli eustaziani di Paolino (cf. Basilio, *Ep. 189*, PG 32, 472).

Il breve impero di Giuliano fu luttuoso per i cristiani di Antiochia; due ufficiali furono condannati a morte per essersi rifiutati di fare oltraggio al Labaro (v.), e M. li accompagnò al martirio. L'imperatore Gioviano, benché aderente alla fede nicena, si mostrò tollerante coi dissidenti. M., influentissimo alla corte di Gioviano, servì inconsciamente alle arti degli acaciani (semiariani). Questi presentarono una professione di fede conforme ai cattolici; Gioviano l'accolse ma non negò libertà di opinione nemmeno agli Anomei (v.) che erano ariani puri. Questa tolleranza si attribuisce anche all'opera di M., il quale sembra aver proposto in quelle circostanze una formula abbastanza neutrale: il Figlio è « *simile* al Padre *secondo l'essenza*. . . » (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), che potè essere accettata non solo dai m. ma anche dagli acaciani (cf. Socrate, *Hist. eccl.*

III, 25; Sozomeno, *Hist. eccl.* VI, 4; PG 67, 452 e ss, 1301). Tuttavia non riuscì a conquistare gli eustaziani, che la combatterono (PG 28, 85 ss).

A Gioviano successe nel 365 l'ariano Valente, che bandì i vescovi già esiliati da Costanzo. M. dovette riprendere la via dell'esilio (365–67). In Antiochia rimase indisturbato Paolino.

Ma i m. non vollero comunicare con lui, e si raccolsero fuori della città in caverne presso il fiume Oronte I 14 anni che seguirono sono una complicata trama di intrighi, di accuse, di sospetti vicendevoli, di scissure fra i due partiti. Basilio consigliò M. a scrivere ad Atanasio, che aveva visto cadere i suoi sforzi per la conciliazione. Non si sa che M. gli scrivesse veramente. Basilio aveva ancora fiducia dell'ortodossia di M. e con numerose lettere al patriarca di Alessandria e a papa Damaso (PG 32) si adoprò zelantemente per portare la pace fra gli ortodossi di oriente e per riabilitare M., che nel frattempo (371–78) subiva il suo terzo esilio. Ma il successore di Atanasio, Pietro, e papa Damaso tennero M. come ariano.

Graziano, salito all'impero (378), si mostrò abbastanza tollerante coi dissidenti, ma furono esclusi dalla tolleranza gli ariani di Antiochia, le cui chiese dovevano passare ai cattolici (fu mandato Sapore ad eseguire quest'ordine). Paolino per finire la contesa voleva sollecitare l'intervento di papa Damaso, ma il prete Flaviano si oppose. M. tentò un amichevole accordo, e scrisse a Paolino: «Iddio ha data a me la cura di questo gregge, a te la guardia di un altro; e poichè l'uno e l'altro hanno la medesima fede, uniamoli ambedue, lasciamo ogni contesa di superiorità ed attendiamo con diligenza alla cura delle nostre pecorelle. Se la cattedra episcopale di questa città è materia di discordia, mettiamoci sopra il santo Vangelo e noi sediamoci ai lati di essa. Se io morrò prima, tu sarai il solo pastore; se tu invece, io sarò, per quanto posso, il guardiano del gregge». La proposta fu respinta da Paolino, per la solita ragione che M. era stato creato vescovo di Antiochia da prelati ariani. Ma Sapore restituì a M. le chiese tolte agli ariani; con che il potere imperiale riconosceva in M. il legittimo patriarca ortodosso di Antiochia. Sei dei preti più autorevoli di Antiochia si accordarono per conciliare i due partiti, giurando che essi alla morte di uno dei due contendenti, non solo non avrebbero fatto nulla per succedere, ma avrebbero riconosciuto per successore quello che fosse sopravvissuto.

Nel 379 un sinodo di Antiochia sotto M. accettò la lettera sinodale di papa Damaso mandata prima a Paolino, come accettò i sinodi romani di papa Damaso (Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 9, PG 82, 1216 D; Damaso, *Ep.* 2, PL 13, 353 s). Cf. G. Bardy, *Le concile d'Antioche (379)*, in *Rev. bénéd.* 45 (1933) 196-213. La tensione di M. con Roma si allentò. Nel 381 M. fu incaricato di presiedere il secondo concilio ecumenico a Costantinopoli; tanto era salito il suo prestigio in oriente. Teodosio, non ancora imperatore, ricevette M., dice Teodoreto, con quella tenerezza con cui il figlio rivede il vecchio padre dopo una lunga separazione, e gli raccontò un sogno in cui gli pareva vedere il vescovo di Antiochia che lo vestiva della porpora imperiale e gli poneva in capo una corona d'oro. Durante il concilio M. morì (maggio 381). La sua salma fu condotta in Antiochia con gran pompa e ricevuta con onore da tutti i cittadini

Gregorio Niss. ne fece uno splendido elogio funebre (PG 46, 852-64). Giov. Crisost., che era stato ordinato diacono da M., ancora nel 386-87 ne tesseva un commosso panegirico (PG 50, 515-20). M. è venerato come santo sia dai Greci (12 febbr., 23 e 24 ag.) che dai Latini (12 febbr.).

Non tacque la discordia. Contro i patti stabiliti fu fatto dai m. vescovo di Antiochia Flaviano (v.), mentre il papa e Gregorio Naz. lavoravano per unificare gli ortodossi attorno a Paolino. Morto Paolino nel 388, fu riconosciuto suo successore Evagrio, da lui designato. Così lo scisma continuò. Gli orientali stavano per Flaviano. Nè Alessandria nè Roma non riconobbero Evagrio, ma neppure Flaviano, che invitato a sottoporre a un concilio la questione antiochena, si rifiutò (cf. Ambrogio, *Ep.* 56, PL 16, 1220 ss). Nel sinodo di Capua (389) si deferì la soluzione del conflitto a Teofilo patriarca di Alessandria; e papa Siricio ne scrisse all'imperatore Teodosio. Ma non si riuscì a comporre gli animi. Morto Evagrio, rimase solo Flaviano, che venne riconosciuto da un sinodo di Cesarea in Palestina (c. 394) e che riuscì ad impedire la successione di Evagrio. Ma il partito contrario non voleva comunicare con lui. Flaviano mandò a Roma legati per venire ad un accordo. Papa Anastasio lo riconobbe come legittimo patriarca di Antiochia, e mandò le lettere di comunione. (Il merito dell'accordo è attribuito da Sozomeno alle insistenze del Crisostomo nel 398, *Hist. eccl.* VIII, 3, PG 67, 1520 s, ma è probabile che la pacificazione con Roma avvenisse qualche tempo prima). Ciò servì a calmare gli animi. La lotta cessò del tutto sotto Alessandro, succeduto nel 413, il quale con la mitezza riuscì a condurre i contendenti all'unità della comunione (Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 35, PG 82, 1265).

Bibl. — Storie della Chiesa, storie dei concili, dell'arianesimo. — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV-V s.)*, Paris 1905, tuttora fondamentale, con discussione delle fonti e della bibliogr. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 520-31. — F. Erdin, *Das Wort Hypostasis . in der altchristl. Literatur*. Freib. i. Br 1939. — Non ci sembra accettabile la spiegazione di F. Loofs (in *Realencykl. f. protest Theol. u. Kirche*, XII, 552-58) che presenta M come rappresentante, coi grandi cappadoci, di un ipotetico partito «neoniceno», il quale, contro gli alessandrini e gli occidentali, avrebbe usato la formula ὑποστάσεις a significare una identità soltanto specifica, non già anche numerica, della sostanza divina nelle persone della Trinità (con che si veniva ad ammettere un vero triteismo). I testi non possono fondare cosiffatta interpretazione della dottrina di M., benché questa sia poco chiara e abbia subito evoluzioni.

Acta SS *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 585-602. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 60. — *Synax. Eccl. constantinop.*, Brux 1902, col. 459 s.

MELEZIO (*Melito*, *Melizio*), e meleziani.

M., vescovo di Licopoli nella Tebaide in Egitto è ricordato al conc. di Nicea (325) come «uomo temerario, leggero ed insubordinato» (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9, PG 67, 77 ss). Ordinato prima della controversia ariana vescovo di Licopoli, prese occasione dalla vacanza della sede di Alessandria (il patriarca Pietro era fuggito) per introdursi in essa e in altre, atteggiandosi a primate dell'Egitto (c. 305-306). Forse per sentimenti rigoristi giudicava che

con la Fuga (v.), Pietro era decaduto. Quattro vescovi, in carcere per la fede, Esichio, Pacomio, Teodoro e Filea, gli mandarono una protesta mostrandogli che gli atti da lui compiuti erano non necessari, anzi inutili, che egli avrebbe dovuto prima consultarli, che la sua condotta violava la disciplina ecclesiastica. M. non tenne conto della protesta, e quando seppe che i vescovi erano stati condotti al martirio, occupò la sede alessandrina, sebbene fosse ancor vivo, in esilio, il patriarca Pietro. Fu ricevuto da due preti, Ario ed Isidoro; scomunicò i due visitatori lasciati da Pietro, e ne costituì altri a suo piacimento. Pietro scrisse al suo popolo, vietandogli di comunicare con M. finchè non fossero stati esaminati gli atti di M. In un'altra lettera (PG 18, 467 ss) si mostrò remissivo coi Lapsi (v.) ammettendo alla comunione i casi più lievi e sottoponendo gli altri a un anno di penitenza. M. disapprovò quest'indulgenza e sollevò contro Pietro coloro che avevano confessato la fede nella persecuzione (Epifanio, *Haer.* LXVIII, 1–3, PG 42, 184 ss). Allora un sinodo di vescovi egiziani sotto la presidenza di Pietro depose M. (306).

Atanasio (*Apol. contra arianos*, 59; *Epist. ad episc. Aegypti*, 22; PG 25, 356, 589) e Socrate (*Hist. eccl.* I, 6, PG 67, 52 ss) dicono che M. aveva rinnegato la fede durante la persecuzione, ma probabilmente esprimono soltanto un sospetto del popolo che non sapeva spiegare come vescovi ortodossi fossero incarcerati e uccisi, mentre M. passava indisturbato per le terre egiziane. Il conc. di Nicea non accenna ad una apostasia di M. Epifanio dice apertamente che M. non dissentì dalla Chiesa in nessun punto: fu autore di uno scisma, ma non alterò la fede (come fu alterata invece dai suoi seguaci).

M. non rinsavì e si staccò dai vescovi che l'avevano punito, organizzando, contro la « chiesa dei lapsi » di Pietro, la sua « chiesa dei martiri » confessori (Epifanio, *l. c.* 3, PG 42, 189). Riaccesa la persecuzione (308–309), M. fu condannato *ad metalla* in Palestina. Tornò (311) col nuovo prestigio di « confessore ». Pietro prese il partito di predicare contro il ribelle, dicendo invalido il battesimo dei m. M. fece altrettanto. Il diacono Ario (v.), già seguace di M., con altri del clero, disapprovò la condotta di Pietro e fu da questi scomunicato (Sozomeno, *Hist. eccl.* I, 15, PG 67, 905). Pietro morì martire (311). Gli successero Achillas (311), Alessandro (313). E il partito di M. si espandeva e si consolidava (cf. Atanasio, *Apol. contra arianos*, 71, PG 25, 353; Eusebio, *Vita Const.* II, 62 s, III, 4, PG 20, 1036, 1057, a proposito dell'intervento di Osio di Cordova ad Alessandria nel 324). Questa luttuosa situazione si protrasse finchè fu presentata al conc. niceno.

Il secondo, quarto e sesto canone si riferiscono direttamente o indirettamente allo scisma meleziano. Fu mandata una lettera sinodale alla « Chiesa santa e grande di Alessandria », ed ai « diletti fratelli dell'Egitto, della Libia e della Pentapoli », ove si denuncia la contumacia di M. e di quelli che da lui furono ordinati. Gli fu concesso di restare alla sua sede conservando una dignità nominale, ma gli fu vietato ogni esercizio di autorità vescovile, in particolare il conferimento degli ordini. Quelli che erano stati ordinati da lui, il concilio decretò che fossero confermati negli ordini ricevuti dai legittimi prelati, riammessi alla comunione e nel ministero, ma che in ogni caso essi fossero sempre posposti a quelli ordinati dal patriarca legittimo. Si tolse ai vescovi dell'Egitto il potere di nominare o proporre agli uffici ecclesiastici senza l'approvazione del patriarca; si concesse che, in caso di vacanza per causa di morte, quelli che erano stati ordinati durante lo scisma, fossero promossi per mezzo dell'elezione popolare, confermata però dalla sede metropolitana; dalla quale concessione fu escluso personalmente M. perchè, disse il concilio, se a lui si concede la più piccola autorità, egli ne abuserebbe per eccitare nuovi disordini.

Non si sa se M. fosse presente al concilio. Dietro richiesta di Alessandro, allora patriarca di Alessandria, presentò una lista dei suoi aderenti: l'avevano seguito nello scisma 29 vescovi, ed in Alessandria stessa quattro preti e tre diaconi. I m. chiesero invano l'intervento di Costantino (Eusebio, *Vita Const.* III, 23, PG 20, 1084) e l'appoggio di Eusebio di Nicomedia (Epifanio, *l. c.*, 5–6, PG 42, 192 s) e dovettero rappacìarsi con il patriarca Alessandro (Atanasio, *l. c.* 71, PG 25, 376). M. si ritirò a Licopoli e si mantenne tranquillo finchè visse Alessandro. Quando gli successe Atanasio (v.) riprese la via degli intrighi congiungendosi ai nemici di Atanasio, il quale dirà del conc. di Nicea: « Volesse Iddio che non gli avesse mai perdonato! ».

Si sa che M. avanti di morire aveva nominato (contro i decreti del conc. niceno) Giovanni Arkaph a proprio successore (Sozom., *Hist. eccl.* II, 21, PG 67, 985 ss), il quale assistette al conc. di Tiro (335) in cui gli Eusebiani (v.) deposero Atanasio. I m. furono divisi da dissensi, ma poi dovendo usare i medesimi mezzi di offesa e di difesa contro gli avversarii, accettarono l'eresia degli ariani, coi quali di fatto furono confusi e dei quali divisero le sorti: oltre che scismatici divennero eretici. Durarono fino al sec. V. Teodoreto (*Hist.*, I, 8, PG 82, 932) parla dei monaci m., i più fanatici di quella setta, che caddero anche nelle più vane superstizioni dei Giudei e dei Samaritani.

Bibl. — v. storie della Chiesa e dei concili. — Le cit. lettere, una dei vescovi e una di Pietro contro M., conservate nel ms. 60 di Verona, sono edite da F. H. Kettler, in *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 35 (1936) 159-63 — Id., *Der meletianische Streit in Aegypten*, ivi, p. 155-93, fondamentale. — E. Schwartz, *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis 60*, ivi, p. 1-23. — G. Gredini, *Luci nuove dei papiri sullo scisma meleziano*, in *Scuola catt.* 53 (1925-II) 261-80. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 531-36. — v. Pietro I, Atanasio.

MELEZIO, vescovo delle chiese del Ponto all'inizio del sec. IV. Durante la persecuzione di Diocleziano, riparò in Palestina, ove visse 7 anni. Quivi fu conosciuto da Eusebio di Cesarea, che lasciò un ampio elogio della sua eloquenza, della sua dottrina e della sua santità (*Hist. eccl.* VII, 32, PG 20, 733), accolto nel martirologo di Usuardo. Partecipò al conc. di Nicea (325). Filostorgio, che lo dice vescovo di Sebastopoli, ne fa un ariano (*Hist. eccl.* I, 8). Ma sono più attendibili S. Atanasio (*Epist. ad episc. Aegypti et Libyae*, 8, PG 25, 557) e S. Basilio (*De Spir. S.*, 74, PG 29, 208) che lo lodano come campione dell'ortodossia. Della sua festa, che il *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 564) pone al 4 dic., non si hanno tracce negli scrittori antichi. — Tillemont, VI, 641, 647.

MELEZIO, il Galesiota, detto dagli orientali ortodossi il *Confessore* per la sua avversione ai Latini (1209–1286). N. a Theodota sul mar Nero, intraprese pellegrinaggi ascetici visitando l'Egitto, la Siria (si fece monaco al monte Sinai, mutando il nome originario di *Michele* in quello di M.). Ritornato in Asia Minore, fu sul monte Latros (presso Mileto), sul monte Galesio (presso Efeso), sul monte S. Aussenzio (a ovest di Costantinopoli sulla costa), nell'isola di S. Andrea (golfo di Nicomedia) ove costruì un monastero, indi di nuovo sul monte S. Aussenzio. Nel 1275 compare col confratello Galazione nella capitale per rinfacciare al patriarca Giovanni Beccos (v.) e all'imperatore Michele VIII Paleologo i loro sentimenti latinofili. Perciò, col compagno, fu esiliato nell'isola di Schiros (mar Egeo). Nel 1279 seguì l'ambasciata di Leone d'Eraclea e di Teofane di Nicea a Roma, presso papa Nicola III. Due anni dopo rientrò in Schiros. L'imperatore lo citò a Bisanzio, lo imprigionò e gli fece tagliare la lingua. Ma non gli impedì di parlare quando, salito al trono Andronico II (1328), M. ricuperò la libertà.

Della sua copiosa produzione letteraria, quasi interamente inedita, L. Petit (in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 536-38) segnala, oltre i canoni o cantici liturgici (conservati in ms. autografo della bibliot. dell'Escurial), un amplissimo zibaldone di 7 libri ('Απαντισμός) in versi di 15 sillabe, di cui sono particolarmente interessanti i libri III (contro i Latini, cui rinfaccia una quarantina di errori, comprendendovi anche le divergenze liturgiche e disciplinari) e IV (*Alfabetalfabeto*, somma ascetica disposta in ordine doppiamente alfabetico). — Fonti e bibl. presso L. Petit, *l. c.* — M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.* II (Par. 1933) 355 s. — Altra bibl. presso V. Laurent in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 67.

MELEZIO il giovane (c. 1035-1105), di Matulasca in Cappadocia, ancor giovane, rifiutato il matrimonio, pellegrinò a Costantinopoli, indi si diresse verso Roma, ma sospese il viaggio a Tessalonica per ispirazione interiore e si ritirò presso Tebe, ove costruì una chiesa (dedicata a S. Giorgio) e attorno ad essa il monastero di Symbolon, di cui fu abbate. Verso il 1070 riprese il pellegrinaggio visitando i luoghi santi, Roma e Santiago di Compostella. Ritornato in oriente, visse per alcun tempo sul monte Miupoli, ove edificò una cappella al Salvatore (1085) che diventò poi centro di un altro monastero: quivi ricevette il presbiterato dal patriarca Nicola. Ne scrissero la *Vita* Nicola da Metone e Teodoro Prodromo, ambedue edite da C. Papadopulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι. Π, ὁ ὅσιος Μ. ὁ νέος, Atene 1935.

MELEZIO Pigas (1549-1601), n. a Candia nell'isola di Creta, studiò a Venezia e Padova. Ritornato in patria, si fece monaco e fu predicatore, maestro ed egumeno di monasteri. Divenne protosincello del patriarca di Alessandria, Sofronio, gli successe nel 1590. Combattè molto colla parola e cogli scritti l'unione colla chiesa latina, specialmente dei copti e dei ruteni, coi quali aveva avuto contatti nei numerosi suoi viaggi. Fu maestro di Cirillo Lucaris (v.) ed ebbe rapporti coi luterani, in particolare con Martino Crusius, per studiare un'alleanza.

Non esiste un'edizione critica dei suoi scritti e nemmeno un'intera raccolta. Degli stampati i principali sono: 1) *Del primato del papa* (ed. 1627): 4 lettere, 3 delle quali sono indirizzate ai ruteni, una agli ortodossi di Chio; oltre il primato del papa vengon toccati anche altri punti controversi tra orientali ed occidentali (processione dello Spirito S., comunione sotto le due specie, purgatorio, digiuno del sabato, azimi, ecc.); 2) *Il cristiano ortodosso o la dottrina ortodossa* (ed. 1596, 1769): dialogo tra maestro e scolaro sulla processione dello Spirito S., la penitenza e il purgatorio; 3) *Della vera Chiesa cattolica e del genuino e vero suo capo e del primato del papa romano* (nuova ediz. 1908 a cura di Agatangelo Nicolakis). Delle *lettere* alcune vennero pubblicate da E. Legrand, *Lettres de M. P. antérieures à sa promotion au patriarcat*, Paris 1902. Il Renaudot (1709) ne aveva stampato due, favorevoli alla transustanziazione. — M. Jugie, *o. c.*, I (Parigi 1926) 499 s. — V. Laurent, *l. c.*, VII, col. 68. — A. Palmieri, *Theol. dogm. orth.*, II (Firenze 1913) 109.

MELFI e RAPOLLA, in prov. di Potenza. La prima, uno dei più cospicui centri della Lucania, ha c. 16.000 ab.; l'altra c. 4.000.

M. fu eretta in sede vescovile nel 1059 da Nicolò II. Vi si celebrarono solenni concili nei secoli XI e XII contro gli abusi della simonia e della bigamia e durante la lotta delle investiture. — R. pure era sede vescovile già nel sec. XI. Il 16-V-1528, data la povertà della sua mensa, Clemente VII la unì «aeque principaliter» con M. — M. e R. sono immediatamente soggette alla S. Sede. — Patrona della diocesi è Maria Assunta. La popolazione della diocesi è di c. 45.000 fedeli, in 15 parrocchie. Non vi è Seminario: filosofia e teologia si compiono nel Pont. Sem. Reg. Salernitano-Lucano in Salerno; ginnasio nel Pont. Sem. Minore Reg. Lucano in Potenza.

Monumenti da segnalare sono: a M. e nei dintorni, il *duomo*, della cui primitiva costruzione (sec. XII) rimane il campanile (1153), *S. Lorenzo*, *S. Andrea*, *S. Maria la Nova* dai bei portali romanici, le chiese sotterranee della *Madonna delle Spinelle*, di *S. Margherita* e di *S. Lucia* con affreschi bizantini dei secc. XII-XIII. A R.: il bel portale gotico (sec. XIII) della *cattedrale* ed il suo campanile (1209), *S. Lucia* di ispirazione bizantina con due cupolette, *S. Biagio* con una Madonna del sec. XIII. — G. Araneo, *Notizie storiche della città di M.*, Firenze 1866. — Ughelli, I, 920-942; VII, 878-884. — Cappelletti, XXI, 449-457. — Enc. It., XXII, 805-806. — *Attraverso l'Italia*, VIII, 128-130.

MELI Antonio, agostiniano (1479-1528), n. e m. a Crema. Entrato nella Congreg. lombarda, brillò come teologo, canonista, scritturista, efficace maestro ed eloquente predicatore. Associato all'ambasciatore straordinario veneto in Germania e in Francia, a Parigi ebbe opportunità di discutere con tanto valore di questioni giuridico-morali che la Sorbona lo insignì del dottorato. Giulio II lo volle laureato in diritto canonico e civile. Nel 1512, predicando in Reggio Emilia, sedò cruente discordie e scongiurò la guerra civile tra nobiltà e popolo. Fu distinto pure con importanti uffici di governo nell'Ordine. Tra le molte sue opere, giuridiche, morali, antiprotestantiche, è particolarmente lodata *Scala del Paradiso*, con esposizione mistica delle *Historie divine*.

Bibl. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 574-7. — Lanteri, *Additamenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890), 578. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1347. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 202-4.

MELI Giovanni (1740–1815), n. e m. a Palermo, poeta, medico, professore di chimica all'università di Palermo, detto « abate » (e vestì l'abito talare) senza avere nessun ordine sacro. Studioso dei classici latini e italiani, contemplatore pensoso più che arcadico della natura, faceto bernesco canzonatore di atteggiamenti, opinioni e dottrine del mondo moderno, assetato di pace semplice onorata e proba, espresse il suo mondo con potenza di vera poesia, copiosa produzione in gran parte in vernacola, specialmente nelle deliziose *Favuli murali*, dove il mondo animale è chiamato a insegnare al mondo umano. — Ampia bibl. presso Enc. It., XXII, 806 s. — Aggiungi: R. Zanghì, *La poesia di G. M.*, Fossano 1940. — *Studi su G. M.* nel II centenario della nascita, Palermo 1942. — L. Sorrento, *G. M.*, in *Vita e Pens.* 31 (1940) 416–20. — S. Santangelo, *La lingua di G. M.*, Palermo 1941. — A. De Luca, *La poesia di G. M.*, Palermo 1952 (bibl. p. 51–52).

MELIAS. v. Giobbe Jasita.

MELIN Maria Adelaide, in religione *Maria Ignazia* (1860–1941), n. a Parigi, m. a Roma. Sotto la guida del gesuita Luigi Rabussier fondò (1888) le *Suore della S. Famiglia del S. Cuore*, che, coll'aiuto di zelatrici esterne, attendono principalmente all'opera dei catechismi. La fondatrice e prima superiora generale nelle sue note intime e nelle sue lettere rivela una ricchissima vita mistica interiore, che trova parallelo solo nei grandi mistici. — *Mère M. Ign. M.*, Lyon-Paris 1942, biografia riveduta e presentata da G. Creusen, S. J.

MELIOR o *Melehior*, Card. Secondo il Ciaconius era francese, secondo altri italiano di Pisa (n. c. 1120). Arcidiacono di Laon, eletto cardinale prete a Verona da Lucio III (1184 o 1185), come legato pontificio accompagnò in Francia Berengaria, moglie di Riccardo Cuor di Leone, che tornava dalla Siria. Nel 1194 riuscì a far concludere una tregua tra la Francia e l'Inghilterra. Nel 1196 a Parigi convocò un concilio per esaminare il caso di re Filippo Augusto II, che aveva ripudiato, con pretesto di consanguineità, la moglie Ingelburga (cf. Innocenzo III); ma non riuscì a una conclusione. Morì sotto Innocenzo III o Celestino III. — Ciaconius, I, 1118 s.

MELITENIOTA Costantino. v. Costantino M.

MELITO, MELIZIO. v. Melezio.

MELITONA (*de*) **Guglielmo**. v. Guglielmo di M.

MELITONE (S.), vescovo di Sardi nella Lidia ai tempi di Antonino Pio e Marco Aurelio., il più fecondo scrittore cristiano del sec. II († prima del 190). Era già morto quando Policrate di Efeso inviò a papa Vittore (v.) la lettera relativa alla celebrazione pasquale, se il nostro è « l'eunuco M. citato nella lettera che in tutte le azioni fu ripieno di Spirito Santo e riposa a Sardi, aspettando la celeste visitazione, in cui risorgerà dai morti » (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 24, PG 20, 496 A).

Eusebio (ivi, IV, 26, PG 20, 392 ss; cf. S. Gerolamo, *De vir. ill.*, 24) sa di essere incompleto elencando 20 opere di M. di edificazione, di esegesi scritturale, di polemica antieretica, sulla celebrazione della Pasqua (in 2 libri, scritti tra il 160 e il 167 in favore dell'uso quartodecimano orientale), sui sacramenti...

Sono note le ricerche fatte da M. in Palestina intorno al canone del V. Test. Il suo canone del V. Test., riportato da Eusebio (ivi IV, 26, 13-14) elenca i libri « che sono accettati da tutti come ispirati » (ivi), cioè solo i protocanonici, escludendone però, inspiegabilmente, il libro di Ester.

M. indirizzò a Marco Aurelio (161-180), verso il 172, una breve *Apologia* della filosofia (fede e pratica) cristiana, di cui Eusebio (ivi, IV, 26, 5–11) ci conservò tre notevoli frammenti. Col pretesto di un editto imperiale, sfacciati sicofanti e uomini rapaci vessavano impunemente i cristiani. M. invoca anche per i cristiani il diritto comune, prova il loro lealismo per smontare i sospetti politici di Roma, espone la loro filosofia sulla unità di Dio, la loro dottrina su Cristo (in cui è notevole l'affermazione delle due nature di Cristo) e i motivi consueti della polemica cristiana sotto gli Antonini. Come Teofilo antiocheno (v.), con una caratteristica ingenuità, che può essere anche genialità, sogna la pacificazione del cristianesimo collo Stato, non mediante rinunce dottrinali di quello, ma mediante la conversione di questo. Il che è interesse dello Stato. Infatti « la scuola filosofica, cui noi apparteniamo, s'iniziò, è vero, fra i barbari, ma, dal tempo del famoso regno di Augusto, tuo predecessore, quando cominciò a fiorire tra i popoli del tuo impero, fu all'impero fonte di meravigliosa prosperità ». L'oscura parentesi di Nerone e Domiziano « aggirati da uomini perversi » fu cancellata dai rescritti favorevoli ai cristiani di Adriano (117-138) e di Antonino Pio (138-161).

Queste speranze eroiche destate dalla « sapienza degli Antonini » rimasero ancora una volta deluse. Tra poco sorgerà la nuova polemica di Tertulliano, di Ippolito, che vedranno nello Stato romano un regime satanico, col quale non si può avere altri rapporti che di lotta senza quartiere.

Di questa nuova polemica è una eco il *Discorso del filosofo M. tenuto innanzi ad Antonino Cesare*, scoperto da Henry Tattam (1843) in un codice siriaco (*Cod. Nitriacus* Add. 14658 del Br. Mus.) L'autore, un pseudo-M., identificato a torto con Bardesane, scrisse l'apologia probabilmente in siriaco, rifacendo e rimpastando, forse, opere precedenti. I motivi sono i consueti, con in più un tentativo di spiegazione evemeristica dell'idolatria. Caratteristica è, invece, l'insolente aggressività verso l'impero e gli imperatori.

Di altri scritti di M. si ricordano: — *Sulla corporeità di Dio*, confutato da Origene (cf. Gennadio, *De eccles. dogmatibus*, 4); — *De lavacro* (frammento presso A. Harnack, *Marcion*, Leipzig 1924², p. 421 s); — omelia *Sulla Passione* (conservata in un papiro, la più antica omelia festale, scoperta ed edita da C. Bonner, *The homily on the Passion by Melito*, London 1940, con alcuni frammenti di Ezechiele apocrifo); — *Adversus judaeos*, dal sec. IV attribuito falsamente a S. Cipriano; può essere una traduzione latina di un'omelia di M. o, almeno, riflette l'influenza della dottrina e del linguaggio di M.; certamente non è di Novaziano (v. H. Jordan, *Melito u. Novatian*, in *Archiv f. latein. Lexikographie*, Leipzig 1902, p. 59 ss).

Bibl. — Ediz. PG 5, 1207-32. — E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, p. 307-13.

— Otto, *Corpus apolog.* IX (Jena 1872) 374 ss, 497 ss.

Studi. Della bibl. antica (vedila in E. Amann, *Dict. de théol. cath.*, X, col. 540-47; B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944², p. 70 s), oltre i manuali di patrologia, segnaliamo: C. Thomas, *M. von Sardes*, Osnabruck 1893; T. Ulbrich, *Die pseudo-melit. Apologie*, Breslau 1906. — P. Kable, *Was Melito's homily on the Passion originally written in syriac?*, in *Journal of. theol. studies* 44 (1943) 52-56. — E. J. Wellesz, *Melito's homily on the Passion An investigation into the sources of byzantine hymnography*, ivi, p. 41-52. — A. Grillmeyer, *Das « Erbe des Sohne Adams » in der Hom. de Pass. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristl. Zeit*, in *Scholastik* 20-24 (1949) 481-502. — A. Wifstrand, *The homily of Melito on the Passion*, in *Vigiliae christ.* 2 (1948) 201 ss. — G. Zuntz, *On the opening sentence of Melito's paschal homily*, in *Harvard theolog. Review* 36 (1943) 299-315. — Id., *Melito syriac?* in *Vigiliae christ.* 6 (1952) 193-201 (l'omelia sulla Pasqua non fu scritta in siriaco ma in greco). — C. Bonner, *A supplementary note on the opening of Melito's homily*, in *Harv. theol. Review* 36 (1943) 316-19. — R. M. Grant, *Melito of Sardis on baptism*, in *Vigiliae christ.* 4 (1950) 33-36. — E. Peterson, *Ps. Cyprian « Adv. judaeos » und Melito v. S.*, ivi 6 (1952) 33-43. — P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de M. dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 49 (1954) 536 ss.

MELK (*Mölk*), celebre abbazia benedettina nell'Austria inferiore, fondata originariamente per i canonici nel 984. Nel 1089 il margravio Leopoldo III d'Austria la consegnò ai Benedettini, chiamandoli, pare, da Lambach. Fu presto largamente dotata, arricchita di privilegi e di reliquie insigni, ingrandita e abbellita negli edifici. Nel 1297 un incendio la distrusse quasi del tutto. In pochi anni però risorse e fu munita anche, più tardi, di fortificazioni contro incursioni esterne.

Sotto l'abbate Nicola Seyring (1418-1423), chiamato da Subiaco, e il priore Pietro di Rosenheim, vi si introdusse una riforma che doveva avere grande importanza e che abbracciò poi non solo i monasteri austriaci, ma anche molti della Baviera. È questa la cosiddetta *1.ª Riforma* o *Congregazione di Melk*. Le lotte protestanti ebbero gravi ripercussioni sul monastero, che si ridusse quasi all'estinzione verso la metà del 1500. Sulla fine del secolo, però, potè riaversi e l'abbate Reinero di Landau al principio del secolo XVII fondava la *2.ª Congregazione di Melk*, che segnò un nuovo periodo di splendore per il monastero, soprattutto nel culto delle scienze. Per due secoli uscirono dall'abbazia uomini che si distinsero nell'attività letteraria, soprattutto negli studi storici, per i quali si creò una scuola sul tipo di quella dei Maurini; si ricordino i due celebri fratelli Bernardo e Gerolamo Pez (v.).

M. sfuggì alla soppressione di Giuseppe II, grazie all'istituzione di un collegio che vi dura ancora fiorentissimo. Negli anni della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche ebbe non poco da soffrire per incendi, occupazioni militari e civili, ma potè poi curare queste ferite, e oggi ancora la grandiosa abbazia sulle rive del Danubio offre una delle viste più suggestive che si conoscano nella zona. Gli edifici attuali rimontano all'epoca barocca, che vi profuse ori e marmi con ricchezza e varietà. Possiede anche una buona biblioteca con incunaboli e manoscritti, preziose collezioni di monete, ecc. Conta oggi circa 70 monaci, dediti all'insegnamento e alla cura pastorale di 31 parrocchie dipendenti dall'abbazia.

Bibl. — Cottineau, II, col. 1811-12 — W. Schier, *Das Benediktinerstift M.*, Augsburg 1928. — U. Berlière, *La réforme de Melk au XVI siècle*, in *Revue bénéd.*, 12 (1895) 23. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, XI, col. 240 s (mss. liturgici). — S. H. Steinberg, *Instructions on writing by members of the Congregation of M.*, in *Speculum* 16 (1941) 210-15.

MELKITI, v. Melchiti.

MELLERAY (*La Meilleraye*), abbazia di Cistercensi nella dioc. di Nantes, fondata nel 1132, elevata ad abbazia nel 1145. Verso la metà del sec. XVI, a causa delle ricchezze e degli abbati commendatari, decadde molto nella disciplina monastica, ma alla fine del secolo seguente si rinnovò nello spirito e negli edifici. Fu soppressa dalla Rivoluzione francese nel 1791, ma nel 1817 fu ripopolata dai Trappisti, che la fecero rifiorire; e potè a sua volta fondare altri monasteri in Europa e in America, che sussistono tuttora. — L. H. Cottineau, II, 1813.

MELLICENSE (Congregazione O.S.B.). v. Melk.

MELLINI Domenico (1540-1620), n. e m. a Firenze, assistette nel 1562 al conc. di Trento come segretario del card Giovanni Strozzi; poi fu governatore di Pietro de' Medici, figlio di Cosimo I. Svolse notevole opera letteraria, lasciandoci tra l'altro una raccolta delle antiche polemiche contro il cristianesimo: *In veteres quosdam scriptores christiani nominis obtrectatores libri IV* (Firenze 1577).

MELLITO, Santo, O.S.B. († 24-4-624), monaco di S. Andrea in Roma e abate (forse dello stesso monastero), fu a capo della schiera di missionari che nel 601 Gregorio M. (v.) mandò in Inghilterra a collaborare con S. Agostino (v.). Consacrato vescovo di Londra da Agostino (604) e poi, alla morte di S. Lorenzo (v.), terzo arcivescovo di Canterbury, brillò per eccelsa santità e per eroico zelo e conquistò alla fede gran numero di Sassoni orientali. Dal successore di re Etelberto, Eadbaldo, patì persecuzioni che lo costrinsero a riparare in Francia (617-18). Fu sepolto accanto a S. Agostino e a S. Lorenzo, nella chiesa di S. Pietro in Westminster. Festa 24 aprile. — Acta SS. *Apr.* (Ven. 1738) *die* 24, p. 280-83, con *Vita* tratta dal Ven. Beda (*Hist. eccl.*, I, 29 s; II, 3-7). — *Martyr Rom.*, Brux. 1940, p. 154.

MELLO Nicola, agostiniano, nobile portoghese, resosi religioso il 1578, dopo sei anni passò missionario alle Filippine, ottenendo molte conversioni. In viaggio per Roma, attraversate, evangelizzando, l'India e la Persia, passò in Russia, dove battezzò il figlio d'un medico milanese. Perciò fu incarcerato per sei anni. Liberato mediante le premure di Clemente VIII, svolse efficace opera di apostolato sino negli ambienti della corte. Cambiata, per sollevazione, la dinastia, l'usurpatore lo fece di nuovo arrestare. Inutilmente adescato e minacciato, affinchè apostatasse, dopo lunghi anni di tormenti, fu infine martirizzato, il 2 gennaio 1616. — Ossinger, *Biblioth. augustin.*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 579. — Lanteri, *Postrema saeculo sex Religionis august.*, II (Tolentino 1859) 346-9. —

N. Crusenio, *Pars tertia Monastici augustiniani*, Valladolid 1890, p. 166-8.

MELLONE, Santo, primo vescovo di Rouen. Secondo la tardiva leggenda sarebbe venuto dall'Inghilterra a Roma, dove papa Stefano I, dopo averlo consacrato vescovo, gli avrebbe affidata la sede di Rouen, verso il 256. Morì prima del 314. Festa il 22 ottobre. M. vien detto anche *Mallone* e *Melanio*; non va confuso con Melanzio (v.). È falso che M. sarebbe passato dalla sede episcopale di Rouen a quella di Toledo. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 469 s. — Acta SS. *Oct.* IX (Parisiis et Romae 1869) *die* 22, p. 554-574. — *Analecta Bolland.* 8 (1889), 422-428, 63 (1945) 271. — E. P. M. Sauvage, *Actes de S. M.*, Rouen 1884.

MELLUSIANI. v. Cristiani di S. Tommaso.

MELODIA (dal greco *mélos* e *odé*, canto e poesia), è una successione di suoni distribuiti ritmicamente nel tempo così da costituire un pensiero musicale. Chiamata anche «motivo» o «tema» musicale, si snoda in frasi e periodi, secondo certe regole di grammatica e di sintassi musicale, così da formare il discorso musicale. Fra gli elementi costitutivi della Musica (v.), la M. è quello di più facile e immediata comprensione, e la musica più popolare sarà sempre quella più melodica.

Fin verso il mille la musica era unicamente melodica, cioè Monodia (v.), sviluppata solo nella successione, non nella contemporaneità dei suoni. Si è in errore quando si crede che la musica antica, come quella monodica della Chiesa, o canto fermo, non fosse melodica; che anzi essa è esclusivamente melodica. Tali MM. che la Chiesa si è appropriate come le più consentanee allo spirito della sua liturgia (v. Canto sacro), si svolgono entro lo schema proprio dei tempi in cui sono state create: schemi caratteristici di un melos eterno e pertanto apprezzabili anche dal gusto moderno che si accosti al loro spirito proprio. La Chiesa, d'altra parte, accettando anche MM. moderne, esige solamente che esprimano pietà e divozione. «Quando una cantante invoca G. Cristo, scrive il Katschthaler, non si deve poter credere da nessuno che ella spasimi per altra persona». Per le MM. sillabiche, neumatiche, melismatiche, v. Neumi, Ritmo.

MELOTERAPIA (= terapia ottenuta per mezzo della musica): così si chiama quel complesso di effetti che la Musica (v.) produce sul fisico, e quindi sull'animo degli uomini.

L'influenza della M. sull'anima umana è tema di esperienza comune universale. Era già conosciuta assai prima di Pitagora, che ne sviluppò la dottrina. Poichè un morbo è «disarmonia», si credette che l'«armonia» musicale valesse a sanarlo. Rabelais immaginava appunto nel personaggio Armonia il potere di guarire tutti i mali (satireggiando le credenze del tempo): è il principio, spesso creduto magico, del «similia similibus, contraria contrariis curantur». Nel campo psicologico è verissimo che la musica è lo stimolo più adatto a suscitare nell'ascoltatore la «simpatia» cioè uno stato d'animo analogo a quello espresso nella musica. Davide suonando sulla cetra placava l'ira di Saul. La Musica sacra (v.) crea nel fedele una potente suggestione religiosa che lo dispone a partecipare alla liturgia. Molte altre riunioni si preparano psicologicamente con la musica. Si ricordino le leggende di Orfeo che ammansa le bestie, di Anfione che fa sorgere le mura di Tebe, di Tirteo che infonde coraggio nei guerrieri prima della battaglia, di Talete che guarisce peste e contagi, di Ismenia che calma i dolori nevralgici. Catone consiglia la M. per affrettare la guarigione di fratture e lussazioni (*De re rustica*); A. C. Celso (*De arte medica*) crede la musica capace di guarire la sciatica. Lichtental, medico e musico (sec. XIX), in una monografia dedicata alla M., assicura che con la M. si possono guarire febbri, deliri, abbattimenti, idrofobia, la peste bubbonica e la gotta; Recamier ordinava la M. ai pazienti per facilitare la digestione. Nella teoria greca antica i Modi (v.) *dorico* e *frigio* eran dichiarati benefici per l'anima umana; il *lidio*, lo *jonio* e l'*eolio* eran considerati malefici.

La scienza psichiatrica è lontana dall'accettare queste fantasie. Sembra, ad ogni modo, che la musica influisca sulla termogenesi, sul polso, sulla pressione sanguigna e sul ritmo del cuore, sulla secrezione endocrina, sull'ossigenazione, sulla cicatrizzazione delle ferite, sulla secrezione lattea.... È noto che il nome di «tarantella» fu dato a quella musica con la quale si solevano curare coloro che erano stati morsi dalla tarantola. È certo che la musica esercita un'influenza fisiopsichica. Ma quale? per quali meccanismi? secondo quali leggi? Fino a quando non si sarà risposto a questi interrogativi la M., valida come principio, non potrà costituirsi come «scienza» nè, quindi, come «arte» terapica. — A. Pazzini, *La musica nel ricettario del medico*, in *Athena* 1943, p. 19-25. — E. Fulchignoni, *La musica come terapia coadiuvante nelle malattie mentali*, in *Humana studia* 2 (1950) 73-83. — A. Michel, *Psycho-pédagogie du piano* in *Psyché* 44 (1950) 668-87.

MELOZZO (*Ambrosi, Ambrogi*) da Forlì (1438-1494), pittore, n. e m. a Forlì. Dopo i primi studi, ebbe per maestro a Roma Pier della Francesca. Subì potenti influssi della scuola umbra; anche il Mantegna entra non per poco nella sua arte. M. si afferma nondimeno con personalità sempre più decisa. Della scuola umbra ha il colorito luminoso, la dolcezza dei visi, la diafanità del paesaggio, ma di proprio mette il movimento impetuoso delle figure, le ardite prospettive e più ancora un caldo sentimento religioso.

Affrescò l'abside dei SS. Apostoli a Roma con una mirabile *Ascensione* della quale non rimangono che frammenti, e forse con ancor maggiore sfarzo la cappella del tesoro a Loreto. Notevole è anche nella cappella Feo a Forlì l'opera di M. Si conserva nella pinacoteca Vaticana il grande affresco distaccato *Sisto IV che conferisce al Platina la prefettura della biblioteca*, opera di grandiosa composizione, con solenni e realistici ritratti. Tra le opere più significative bisogna ricordare ancora l'*Annunciazione* al Pantheon, un polittico già a S. Maria della Pace (ora disperso) di cui fa parte il *San Sebastiano* e i due divoti nel museo di Palazzo Venezia. Altre opere a Roma, a Forlì e altrove segnano l'ardente attività di M. e il prestigio del suo pennello. — *Bibl.* presso Enc. It., XXII, 820. — R. Buscaroli, *La pittura ital. del Quattrocento*, Faenza 1936, p. 89 ss. — Id., *M. da F.*, Roma 1938. — L. Coletti, *Lotto e M.*, in *Le arti* 1 (1939) 248-57. — B. Biagetti, *Le pitture murali di M. da F.*, Roma 1941.

MELROSE, abbazia benedettina nella Scozia, fondata da S. Aidano di Lindisfarne e culla di altri Santi, come Eata, Cutberto, Boisilo. Era celebre

per la rigida disciplina monastica e la penitenza che vi si osservava. Sulla metà del sec. X fu abbandonata e cadde in rovina. Ma nelle sue vicinanze, i Cistercensi costruirono un'altra abbazia dello stesso nome, che fu molto arricchita di beni e privilegi dal suo fondatore, il re David (1336) e da altri principi. Così l'abbazia divenne la più splendida di tutta la Scozia, fondò a sua volta molti altri monasteri, produsse abbati e vescovi eminenti, ebbe uomini illustri per la scienza e l'attività. Nei sec. XIII-XIV soffrì molto nelle diverse vicende guerresche; decadde anche per le troppe ricchezze e a causa degli abbati commendatari. Nel 1545 fu incendiata dalle truppe di Enrico VIII e poco dopo fu incorporata ai beni della corona. I resti dei suoi magnifici edifici sono ancora suggestivi e furono celebrati dallo scrittore Walter Scott. — L. H. Cottineau, II, col. 1814.

MELUN (*de*) **Armando Maria Gioachino** (1807-1877), n. a Brumetz (Aisne), m. a Parigi, uno dei più ardenti, infaticabili, illuminati precursori e capi del « cristianesimo sociale » e dell'azione caritativa cristiana in Francia nel secolo scorso, la cui storia per mezzo secolo, dal 1838, sembra confondersi con la storia del de M. Sotto l'influsso della convertita russa madame Swetchine (v.) e dell'ammirevole figlia della carità suor Rosalia Rendu (v.), della quale pubblicherà (Paris 1857) la santa vita, egli si fa presente come ispiratore, collaboratore o protagonista in quasi tutte le iniziative assistenziali e (specialmente da quando fu eletto deputato all'assemblea legislativa, 1849) in quasi tutte le riforme legislative (alloggi insalubri, contratti di apprendisti, monti di pietà, previdenza...) che hanno per fine il miglioramento delle condizioni materiali e morali delle classi operaie: « azione sociale », intesa come corollario necessario della « carità » e della religione cristiana e come mezzo di salvezza del mondo. Le opere della Misericordia, degli Amici dell'infanzia, degli Apprendisti, delle Giovani operaie, la Società di soccorso ai feriti della guerra 1870... ebbero in lui il fondatore o il promotore. Le sue idee espresse con stile nobile, elegante, appassionato nel *Manuel des institutions et oeuvres de charité* (1841), negli *Annales de la charité* (1845), rivista continuata da *Revue d'économie chrétienne* e da *Contemporain*. Per assicurare l'unità, la continuità e la capacità di espansione delle opere caritative fondò il « Comité des oeuvres » (1842), un « Bureau des renseignements », la « Société d'économie charitable », la « Société internationale de la charité » (1847). Fu suo discepolo e collaboratore Léon Lefebure (1838-1911), cui si deve tra l'altro la fondazione di un « Office central » delle opere di beneficenza.

Del resto, M. fu un fervido difensore delle libertà democratiche (tra l'altro ebbe parte importante nella redazione della legge sulla libertà d'insegnamento) e dei diritti della Chiesa (v. il suo saggio *La question romaine*, Paris 1870²). — M. Baunard, *Vie du vicomte Armand de M.*, Paris 1880.

MELVILLE Andrea (1545-1622), è uno dei capi della Chiesa riformata Presbiteriana scozzese (v.), tra i più noti dopo Giovanni Knox (v.). Nato a Baldovy in Scozia, studiò prima a Montrose; poi fu nel collegio di S. Maria a St Andrews per la filosofia. Intelligente e colto, imparò, oltre il latino e il greco, l'ebraico e il sanscrito. Per la teologia e il diritto passò alle università di Parigi e di Poitiers e infine a Ginevra, dove si trovava al tempo della strage di S. Bartolomeo. Tornato in Scozia, resse prima l'università di Glasgow, risollevandola dalla decadenza, e poi riformò quella di St Andrews, appena fondata, che acquistò fama anche nel continente.

Giovanni Knox era morto nel 1572, ma il presbiterianismo, che s'era già imposto, trionfava durante la minorità del re Giacomo VI, figlio di Maria Stuarda. Il M. partecipò senza dubbio alla compilazione del secondo *Libro di disciplina* (1578), che, completando il primo, stabiliva il regolamento definitivo della Chiesa presbiteriana scozzese.

Esisteva però in Scozia anche una Chiesa riformata Episcopaliana, combattuta dai presbiteriani. Nella lotta il M. fu in un primo tempo imprigionato. Fuggito in Inghilterra, potè in seguito tornare in Scozia, per continuare l'opposizione, che ebbe un campo più esteso quando il re di Scozia divenne, alla morte di Elisabetta (1603), anche re d'Inghilterra, dove l'anglicanesimo aveva assunto forme ibride.

La sua intrepidezza gli procurò di nuovo la prigione (1607). Liberato, rinunciò all'insegnamento nella sua terra, per accettare l'offerta dei protestanti francesi che lo vollero alla cattedra di teologia biblica all'università di Sèdan. Fiero e indomito, visse nella solitudine del celibato attendendo agli studi e alla propaganda religiosa. Amava le discussioni e l'opposizione fu come il suo elemento naturale: anche a Sèdan non mancò di combattere un collega arminiano. — Enc. It., XXII, 821.

MELZI Camillo, Card. (1590-1659), n. a Milano dalla famiglia patrizia dei M. detta dei conti di Trenno. Ottenuta la laurea dottorale nelle discipline giuridiche, si portò a Roma ed entrò nella prelatura percorrendone rapidamente i vari gradi. Nel 1635 il papa lo destinò alla sede arcivesc. di Capua. Il M. governò quella chiesa con grande saggezza e solerzia, tenendo frequenti sinodi diocesani, mostrandosi largo coi poveri, promovendo l'ecclesiastica disciplina. Urbano VIII per usufruire delle doti specialissime del M., gli affidò delicate missioni diplomatiche, facendolo nunzio a Firenze presso il granduca di Toscana (1641), poi a Vienna presso l'imperatore quale legato *a latere*. Richiamato a Roma, fece parte di varie Congregazioni romane, e nel 1657 venne a lui conferita la porpora col titolo di S. Marcello. Desideroso di raggiungere la sua sede di Capua, mentre era sullo mosse per recarvisi, fu sorpreso dalla morte in Roma, ove venne tumulato nella chiesa di S. Andrea a Montecavallo. Il suo nipote e successore Giovanni Antonio M. gli fece ivi murare un'epigrafe, ricordata dall'Argelati (*Bibl. script. Med.*, II, 916-918). — Ciaconius, IV, 728.

MELZI D'ERIL Camillo, barnab. (1851-1929), n. a Pisa (da un ramo della casata milanese dei M.), m. a Firenze, dove, fattosi barnabita (1870), passò quasi tutta la sua vita insegnante di matematica e fisica, direttore dell'Osservatorio (dal 1905), presidente della Società astronomica ital., direttore (dal 1911) della *Rivista di astronomia*. Coltivò con successo le scienze fisiche, specialmente la sismologia, cui consacrò magistrali studi; inventò un apparecchio (tromometro) per la registrazione visiva dei movimenti sismici. — G. Boffito, *Il p. C. M. d'E.*, Firenze 1929. — Id., *Scrittori barnab.* II (Fir. 1933) 472 ss.

MEMENTO (= ricordati [o Signore]), è la prima parola con cui nella liturgia romana della Messa (v.) comincia la preghiera per i vivi prima della consacrazione (*M. dei vivi*) e per i morti dopo la consacrazione (*M. dei morti*).

A) Il M. dei vivi comincia già nella preghiera *Te igitur*, dove si fa la memoria della Chiesa, del papa, del vescovo (fuori Roma) e di tutti i *catholicae et apostolicae fidei cultoribus* (nei quali di solito si vedono designati tutti i cristiani in genere, mentre probabilmente vi erano designati i vescovi cattolici). Nei più antichi sacramentari è fatta soltanto menzione della Chiesa e del papa; il resto deve essere un'aggiunta posteriore, forse del sec. VIII–IX. Altra aggiunta è costituita dalle parole *pro quibus tibi offerimus, vel*, che mancano nei mss. antichi, e ancora nel secolo XII esse vengono rilevate come abusiva « interpolazione di alcuni ». Le due NN (= *nomina*) richiamano al celebrante che qui si devono recitare i nomi di coloro che uno speciale motivo rendeva degni di ricordo nei misteri; per es., si recitavano alla 3ª domen. di Quaresima i nomi dei padrini e delle madrine dei catecumeni (*Sacr. Gelas.*, ed. Wilson, p. 84), i nomi dei benefattori della Chiesa (conc. di Merida del 666, can. 19, cf. Thomasio, *Opera omnia* VII [Roma 1754] 16). La recita dei nomi era collegata all'oblazione che i nominati, o altri per loro, facevano (Innocenzo I, *Epist. ad Decentium* 2, PL 20, 553). I nomi erano scritti su tavole, i Dittici (v.), e venivano recitati non dal celebrante stesso, ma da un altro (cf. *Sacr. Gelas.*, l. c.: « et taces; et recitantur nomina ... et intras: Quorum tibi ... »), che poteva essere un diacono, come nella liturgia greca (*liturgia di S. Giov. Crisost.*), e forse più spesso un suddiacono (*Sacr. di Ménard*, PL 78, 244). La recitazione era, almeno al principio, pubblica (S. Girolamo, *In Ezechiel.* V, 18, PL 25, 175). In alcuni luoghi il M. soleva farsi subito dopo l'oblazione (per es., nella liturgia gallicana), uso che Innocenzo I (*l. c.*) non approva.

B) Il M. dei defunti procede parallelo a quello dei vivi. Anticamente doveva costituire col primo un M. unico. È un fatto che in molti antichi sacramentari esso manca (per es., *Sacr. Gelas.* l. c., p. 234 s; *Gelas. saec. VIII*, ed. Mohlberg, p. 240; *Sacr. Gregor.*, ed. Lietzmann, p. 4). Alcuni spiegano questa lacuna con la rubrica dell'*Ordo Rom.* di Silva Tarouca (*Memorie d. Pontif. Accad. Rom. di Archeol.*, I-1, p. 205) che alle domeniche proibisce la recita dei nomi dei defunti (*Micrologus* 23, PL 151, 993), e proibisce al contrario il M. dei vivi nelle domeniche. Crediamo che l'omissione sia meglio spiegata dalle parole del M. dei vivi: « qui tibi offerunt pro se suisque »; il qual testo allude all'unica oblazione che dava diritto alla proclamazione dei nomi degli offerenti e di coloro per i quali si faceva l'offerta, che potevano essere anche i defunti (S. Cipriano, *Epist.* I, 2, ed. Hartel, III, 2, p. 466; S. Agost., *Confess.* IX, 11, 13, PL 32, 775, 778 s). D'altra parte, è certo che anche nei giorni festivi si faceva l'oblazione, la quale comportava la recita dei nomi, compresi quelli dei defunti (*Testamento di S. Remigio*, sec. VI, PL 65, 978; *Testamento di Bertrichramno*, sec. VII, PL 80, 407); ad es., la liturgia gallicana anche nelle solennità ricorda i defunti insieme con i vivi (cf. *Missale Gothicum*, le varie *Collectio post nomina*).

Da questo unico M., quando si cominciò a celebrare vere Messe *pro defunctis* con formulari propri, come si trovano già nel Leoniano *mense octobri* (PL 55, 154 ss) e negli altri sacramentari, probabilmente si passò a un M. speciale per i defunti, che però — sempre stando ai detti sacramentari — non trovò posto dopo la consacrazione, come si usa oggi. Questo speciale M. dovette essere inizialmente rappresentato dalla formula *Hanc igitur*, sempre presente nelle Messe *pro defunctis* (*Leon.*, l. c.; *Gelas.*, ed. Wilson, 301 ss; *Gregor.*, ed. Wilson, 213 ss; *Gregor.*, ed. Lietzmann, 130), che era precisamente una formula di M. per casi particolari (cf. S. Marsili, *Per la storia del canone*, in *Rivista liturg.* 23 [1936] 146 ss). A riprova di ciò si badi che il Gregoriano più antico (Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum*, Münster 1927), nel quale l'*Hanc igitur* ha perduto il carattere di formula occasionale per prendere un posto fisso nel canone, mentre non porta conseguentemente nessuno speciale *Hanc igitur* nelle Messe *pro defunctis*, è il primo sacramentario ad avere un M. dei defunti. L'attuale M. dei defunti e il suo posto nel canone si deve dunque all'opera riformatrice di S. Gregorio in materia liturgica. — P. Lebrun, *Explication littérale ... de la Messe*, I (Paris 1843) 366 ss, 450 ss. — Thomasio, *Opera omnia* VII (Roma 1754) 3 ss. — Martène, *De antiquis Eccl. ritibus*, I (Anversa 1763) 145 ss, 149 s. — v. Messa.

MEMLINC (*Memling*) Hans (c. 1433–1494), n. probabilmente a Mönlingen (Magonza), m. a Bruges, il più grande nome, accanto a Van Eyck, della pittura fiamminga. Meno possente del compagno, il M. lo supera per la penetrante dolcezza melanconica, religiosa, misurata, espressa con squisita tecnica quasi miniaturale, che richiama gli italiani Giov. Bellini, Antonello da Messina, il Perugino.... È evidente l'influsso del quattrocento italiano nella sua opera; più ancora quello del suo maestro Rog. Van der Weyden, e qua e là anche quello di Van Eyck, di Van der Goes. Nessuno come il M. ha reso i tratti di una figura dominata dal senso religioso: è una calma e potente esaltazione che spinge a Dio. In presenza della Madonna « Duchatel » al Louvre, ma specialmente delle pitture dell'ospedale di S. Giovanni a Bruges (tra esse il meraviglioso reliquiario di S. Orsola, lo Sposalizio di S. Caterina, l'Adorazione dei Magi) e di tante altre opere del prestigioso pittore, bisogna riconoscere che l'arte del M., dopo cinque secoli, è sempre viva di profonda giovinezza, e che più la si contempla, più conforta ed illumina, anche se la signorile misura delle sue composizioni finisce per dare spesso l'impressione di monotonia.

Al M. si attribuisce una parte delle miniature che ornano il « Breviario Grimani » di Venezia. (v. Grimani, illustraz.).

Si conservano di lui anche 25 ritratti, che forse aggiungono poco all'arte dei suoi predecessori, ma che rendono efficacemente le diversità dei caratteri.

A Bruges M. godette di voga incredibile. Eppure ebbe pochi discepoli (i maestri della S. Orsola, della S. Lucia, dei ritratti Boroncelli....). Col '600 cadde un poco in oblio, ma col romanticismo del secolo scorso ritornò in auge come il fra Angelico del nord. — *Bibl.* presso Enc. It., XXII, 826 s. — J. Lavalleye–P. Bautier, *H. M.*, Leuven 1939.

— J. Muls, *M.*, ivi 1941. — M. J. Friedlaender, *Die altniederländische Malerei*. VI, *M. und Gerard David*, Berlin 1928, ancora fondamentale. — G. Bazin, *M.*, Paris 1939. — L. von Baldass, *H. M.*, Wien 1942. — Th. Seidenfaden, *De meester van Brugge*, vers. dal ted., Anversa-Tilburg 1953.

MEMMIO, S., vescovo di Châlons-sur-Marne (il primo della serie, inviatovi dallo stesso S. Pietro, come narra la leggenda; cf. *Vita*, BHL 5907). Sulla sua tomba presso la città fu costruita una chiesa. Verso il 670 avvenne una invenzione delle reliquie (BHL 5910–11). Nel sec. XVI le sue reliquie e quelle della sorella Poma furono collocate in una splendida urna. Festa 5 agosto. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 419. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 324. — Gregorio di Tours, *Gloria conf.*, LXVI, PL 71, 876. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 5, p. 4-12. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, III, 95.

MEMORIA, indica il sepolcro in genere, e in specie quello dei martiri (*M. martyrum*). È sinonimo di *monumentum*, col quale ha in comune il significato di *ricordo* (cf. gr. μνήμη, μνημεῖον). Il nome sembra originario dell'Africa.

Diventato comune, significò anche l'Altare (v.) o la Basilica (v.) eretta sul sepolcro dei martiri (v. Martyrium). Inoltre, già con S. Agostino, *De civit. Dei* XXII, 8, 10–12 (PL 41, 766) significò pure il reliquiario contenente le reliquie dei martiri, o le reliquie stesse (J. Braun, *Das christl. Altar*, I, p. 535). Nel Martirol. Romano e in altri antichi martirologi, per es. nel Siriaco (H. Achelis, *Die Martyrologien*, Berlin 1900, p 39), M. è la commemorazione festiva dei santi, fatta al sepolcro (*memoria*) o nella chiesa loro dedicata. Forse da questo uso è venuta l'espressione del canone romano: *Communicantes et memoriam venerantes*. Anche il Memento (v.) dei vivi e dei defunti, del quale del resto il *Communicantes* è un aspetto, sembra si dicesse qualche volta M. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét.*, XI–1, col. 296 ss. — J. Braun, *o. c.* I, p. 55, 622, 651. — Sulla « M. degli apostoli » Pietro e Paolo, particolarmente celebre, v. T. Tolotti, in *Riv. di Archeol. crist.* 22 (1946) 7–62; L. K. Mohlberg, in *Colligere fragmenta. Festschr. A. Dold*, Beuron-Hohenzollern 1952, p. 52-74; E. Griffe, in *Bull. de littér. eccl.* 54 (1953) 129-42; Pietro e Paolo.

MEMORIALE dei riti. v. Rituale piccolo.

MENA. v. Menna.

MENABUOI Giusto. v. Giusto Giovanni.

MENAḤEM. v. Manaḥem.

MENANDRO (sec. I-II), uno dei più antichi Gnostici (v.), discepolo di Simon Mago (v.). Secondo Giustino (*Apol.* I, 26), nacque a Capparataia in Samaria e svolse l'opera sua in Antiochia di Siria. Ireneo (*Adv. haer.* I, 17-23) lo dice discepolo di Simon Mago e molto esperto nell'arte magica: svelava le forze occulte dell'universo; si proclamava inviato dagli eoni invisibili a salvezza degli uomini; a quelli che da lui erano battezzati prometteva il dominio sugli spiriti del mondo, immortalità e santità perpetua; concepiva, come Simon Mago, la creazione quale un'emanazione dalla ragione divina, opera degli angeli. Così pure ne parlano Eusebio (*Hist. eccl.* III, 26; IV, 7), Tertulliano (*De anima* 23, 50; *De resurr. carnis*, 5), Ippolito (*Philos.* VII, 28), Teodoreto (*Haer. fab.* I, 3), Epifanio (*Haer.* XXIII). Degna di considerazione è l'opinione che egli fosse maestro di Saturnino (Saturnilo) e Basilide, di cui il primo insegnò lo gnosticismo in Antiochia, l'altro in Alessandria. Così M. si connette con gli altri gnostici, ed entra a spiegare la evoluzione storica di quella eresia in Oriente. Ma alcuni autori (Neander, Gieseler...) credono M. staccato dalle sette cristiane e lo pongono tra i dissidenti samaritani; il Baur collega queste eresie col culto pagano del sole. È molto difficile vedere nelle opinioni di questi eretici samaritani (Simon Mago, Dositeo, M.) la genesi dello gnosticismo orientale. È certo che M. segna il punto di transizione dallo gnosticismo orientale all'ellenico, ammesso che fosse maestro di Saturnino e di Basilide. Che M. sia autore del IV Vangelo (v. Giovanni apost.) fu opinione, del tutto infondata, di J. Kreyenbühl (1900). — v. Gnosticismo. — F. Schulthess, *Die Sprüche des Menander aus dem syrischen übersetz. in Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch.* 32 (1912) 193–224. — H. Leisegang, *La gnose*, vers. franc., Paris 1951, p. 51, 76-78.

Si distingua da Menandro egiziano, cui si attribuisce una raccolta apocrifa del sec. III. Cf. J. P. Audet, *La Sagesse de M. l'Egyptien*, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 55-81 (presentazione e versione).

MÉNARD Nicola Ugo, O.S.B. della Congr. di S. Mauro (1585–1644). Nacque a Parigi da illustri genitori e, trascorsa l'adolescenza nel collegio del card. Le Moine, dove si offrì esempio di buoni costumi non meno che di particolare capacità intellettuale, nel 1608 prese l'abito benedettino nell'abbazia di S. Dionigi di Parigi. Frequentando la Sorbona, volle specializzarsi nella conoscenza del greco e dell'ebraico in preparazione agli studi biblici, verso i quali si sentiva specialmente portato. Nel 1612 emise i voti, ma, desideroso di una osservanza più rigorosa che quella allora in vigore a S. Dionigi, si recò a Verdun nell'abbazia di St. Vanne, dove prese l'abito della riforma nella Congregazione dello stesso nome, fondata dal dom Didier de La Cour nel 1600. Colà ripete la professione il 5 agosto del 1614 all'età di 29 anni. Dopo non molto, fu trasferito a Parigi nel collegio di Cluny, per promuovere la riforma monastica, che diede origine alla Congr. di S. Mauro. Qui insegnò retorica per quindici anni con universale soddisfazione e grande profitto degli alunni. Caduto ammalato, ottenne dai superiori di essere esonerato dall'insegnamento e fu chiamato a St. Germain-des-Prés, dove potè applicarsi con maggiore comodità agli esercizi della vita monastica e agli studi dei SS. Padri, dei concili e della storia eccles. Era dotato di una memoria prodigiosa, nella quale riteneva quanto leggeva con precisazione di capitoli e pagine. Il celebre Sirmond anzichè rivolgersi, per i testi che gli abbisognavano a conferma delle sue asserzioni, alle opere dei rispettivi autori, riteneva più spedito fare appello alla memoria del M. dalla quale otteneva senza ritardo quanto desiderava. Le sue virtù non furono inferiori alla sua scienza. Si rese modello di umiltà, di semplicità, di mortificazione e di obbedienza. Lo spavento che aveva della morte gli faceva chiedere costantemente a Dio di morire improvvisamente: di fatto si spense di morte quasi subitanea, a Parigi. Le sue opere principali sono: — *Martyrologium Sanctorum ordinis S. Benedicti* (Parisiis 1629 in 4°); l'autore si accingeva ad una seconda edizione aumentata quando lo colse la morte; — *Concordia Regula-*

rum auctore S. Benedicto Anianae abbate, nunc primum edita (Parisiis 1628, in 4°); l'opera è preceduta da un piccolo trattato sulle 26 Regole, confrontate e corredate di utili note e osservazioni; — *Divi Gregorii papae huius nominis primi, cognomento Magni, Liber sacramentorum* (Parisiis 1642, in 4°); l'edizione, accolta PL 78, è molto difettosa benchè le note abbiano un certo valore; — *S. Barnabae ut fertur Epistola catholica* scoperta dal M. e pubblicata dal d'Achéry (Parigi 1645, in 4°). — Nel *De unico Dionysio* (Parigi 1643) s'illudeva di poter sostenere, contro Launoy ed altri, l'identità fra Dionigi l'Areopagita (v.) e Dionigi di Parigi.

Bibl. — P. Tassin, *Hist. littér. de la Congrég. de St Maur*, Bruxelles 1770. — François, *Bibliothèque génér. des écriv. de l'Ordre de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 240-247. — B. Pez, *Bibliotheca benedictino-maur.*, Augsburg 1716. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 1148-50. — J. Baudot in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 548 s.

MENAS. v. Menna.

MENCACCI Paolo (1828–1897), romano, fondatore e primo presidente del Circolo di S. Pietro della Gioventù catt. ital., vicepresidente (dal 1874) della federazione delle Associazioni cattoliche romane. Per il suo attaccamento alla Chiesa e al Papa meritò da Leone XIII il titolo trasmissibile di patrizio romano; Pio IX l'aveva fatto cameriere d'onore di cappa e spada e commendatore di S. Gregorio M. Il Portogallo gli conferì la croce di cavaliere della Concezione. Diresse il periodico *Il divin Salvatore* e lasciò parecchie pubblicazioni apologetiche e di storia romana, tra cui: *I papi ed i persecutori*, Roma 1886, 2 voll.; *L'Italia senza il papa* (1300-1377), ivi 1886; *Gregorio VII*, ivi 1885³; *Memoria sull'immagine acherotipa del Salvatore*, ivi 1863.

MENDEL *Giovanni*, in religione Gregorio, agostiniano (1822-1884), n. a Heinzendorf presso Odrau (Slesia Austriaca) da famiglia di agricoltori, diede precoci saggi d'ingegno, per cui fu avviato agli studi. Conseguì la licenza aiutato dalle finanze della sorella. Nel 1843 entrò nel convento agostiniano di S. Tommaso a Brünn. Vi compì gli studi teologici, e nel 1847 fu ordinato sacerdote. Laureatosi in fisica, matematica, scienze naturali (1853) a Vienna, tornò a Brünn ove insegnò storia naturale (dal 1854) nella scuola tecnica superiore (Realschule). Ebbe così agio di dedicarsi a importanti esperienze sulle piante, già iniziate durante il noviziato nel vasto giardino del convento, che gli aprirono la via alle sue memorabili scoperte. Nel 1868 fu nominato abbate (il convento di Brünn, unico tra quelli dell'Ordine Eremitano di S. Agostino, ha il superiore abbate mitrato). Non interruppe per ciò i suoi studi. Ma indi a non molto fu costretto a darsi tutto alla difesa dei diritti del suo monastero insidiato da leggi oppressive. Sebbene a lui personalmente fossero state fatte offerte onorifiche, il M. non esitò a condividere le tristezze dei confratelli.

Unanimemente s'ammette che il nome del M. debba iscriversi tra i sommi che più hanno contribuito all'avanzamento delle conoscenze scientifiche. Il mendelismo costituisce ancor oggi il capitolo più importante e più sicuro della genetica, offrendo le leggi secondo cui è regolata la trasmissione ereditaria dei caratteri. Inoltre M. lasciò importanti studi in meteorologia e geografia fisica. Data la glorificazione concessa al M. dai biologi di tutto il mondo, non fa meraviglia che razionalisti, ancora avvinti al pregiudizio dell'incompatibilità tra scienza e fede, abbiano tentato di farne un incredulo o un indifferente, sotto veste di monaco. La calunnia è smentita da tutta la vita del M.: dalla sua condotta, inspirata a religione e pietà, dal suo zelo d'osservanza regolare, dal suo amore pel decoro del culto divino, dalla testimonianza unanime di quanti lo conobbero, compagni, sudditi e superiori, dalle attestazioni sue, tra cui ricordiamo le molte lettere familiari, che ne scoprono l'animo pio, umile, ispirato da fede integra, schietta, robusta. Il 2 ottobre 1910, innanzi al convento di Brünn, fu inaugurato un monumento al M., eretto per cura degli scienziati di tutto il mondo.

La ragione prima del successo dei suoi studi sulla trasmissione dei caratteri fu il suo metodo di scienziato perspicace, ingegnoso, scrupoloso: 1) anzichè il metodo biometrico, applicò il metodo *causale* o dell'ibridazione che consiste nello studiare le leggi dell'eredità nel caso degli ibridi; 2) studiò il ciclo ereditario di caratteri *costanti e nettamente distinti* in modo da poterli seguire e ritrovare sicuramente nei discendenti; 3) nel diagnosticare un individuo non s'accontentava delle vaghe impressioni d'insieme, nè di giudizi incerti (come: « quest'individuo si avvicina di più o di meno al padre o alla madre », « il più gran numero », ecc.), ma voleva *dati precisi* (come scriveva all'amico Naegeli), statistiche esatte e specifiche.

Studiò in particolare la trasmissione delle varietà del pisello (*pisum sativum*) che si riproduce per autofecondazione e presenta varietà diverse per caratteri nettamente distinti e costanti (detti « appaiati » da M., « antagonisti » da De Vries, « allelomorfi » da Bateson, « simmetrici » da Cuénot »), come: gambo lungo e gambo corto, grano giallo e grano verde, grano liscio e grano grinzoso, baccello verde e baccello giallo....: caratteri che non entrano nella serie dei caratteri fluttuanti e continui di Quetelet.

M. studiò dapprima l'incrocio fra due varietà differenti per una sola coppia di caratteri allelomorfi (caso dei monoibridi) e trovò che il comportamento dei caratteri di ciascuna coppia nei discendenti seguiva le stesse leggi (dette poi di M.): 1) della *dominanza*, 2) della *disgiunzione dei caratteri*. Studiò poi gli incroci di varietà differenti per 2 o più coppie di caratteri allelomorfi (caso dei poliibridi), ad es., l'incrocio di piselli a grano giallo e insieme liscio con piselli a grano verde e insieme grinzoso, e trovò la 3) legge della *indipendenza dei caratteri* nella trasmissione.

Nel 1865 M. comunicava alla società dei naturalisti di Brünn i suoi risultati, che furono pubblicati l'anno dopo (*Versuche über Pflanzenhybriden* 1866). Intrapprese studi sugli incroci di *Hieracium* (memoria pubblicata nel 1869) e sulle api. Dovette interromperli per le ricordate circostanze, ripromettendosi di riprenderli (come scriveva al Naegeli), ma morì senza averli ultimati e senza aver dato ad essi la pubblicità che meritavano.

Le memorie di M. rimasero inosservate, forse per la straordinaria voga di Darwin, ma verso il 1900 furono riscoperte da U. De Vries olandese, E. Tschermack austriaco, C. Correns tedesco, che lavoravano indipendentemente tra loro e che riconobbero la priorità degli studi di M. (conosciuti attraverso Focke, *Die Pflanzenmischlinge*, Berlin 1881). Le leggi di M., illustrate da Bateson

(*Mendel's principles of heredity*, Cambridge 1909²), divennero i canoni fondamentali della « genetica » (questo nome è dello stesso Bateson). La quale grazie a quelle leggi sì semplici e feconde fu tolta dal campo della casualità e del capriccio ed entrò nel campo della scienza. Fu estesa subito agli animali (già M. aveva studiato le api), interessò la citologia nucleare, allora appena nata, in vista di una spiegazione cromosomica delle leggi stesse, ricevette preziosi complementi (ad es., dominanze incomplete, incostanti, variabili con l'età, con la razza degli individui incrociati, col senso dell'incrocio, apparizione di forme nuove, correlazioni di caratteri dipendenti da unico fattore ..) ed ebbe interessanti applicazioni.

Bibl. — Enc. It. XXII, 842 s. — C. Correns, *Sulle leggi della eredità*, vers. it., Torino 1906. — G. Cuboni, *L'opera dell'abate M. e il suo significato teorico e pratico*, Roma 1911. — Id., *Una rivoluzione nella biologia: dal darwinismo al mendelismo*, Roma 1914. — L. Maiocco, *Le leggi di M. e l'eredità*, Torino 1918. — A. C. De Romanis, *M. sacerdote della fede, maestro di scienza*, in *A C I E S*, Roma 1923, n. 2. — *P. G. G. Mendel*, in *Bollett. stor. agostiniano* 6 (Firenze 1929) 7-18. — H. J. G. Hiltis, *M. Leben, Werk u. Wirkung*, Berlin 1924. — E. Briscoel Ford, *Mendelism and evolution*, New-York 1950⁵. — F. Mainx, *Ergebnisse u. Probleme der modernen Genetik*, in *Philos. Jahrbuch* 61 (1951) 132-45 (progressi della genetica dopo M.). — E. Souriau, *Réflexions sur la notion d'hérédité*, in *Rev. philos.* 77 (1952) 165-86. — Trattati di biologia generale, in particolare di genetica. — G. Pastori, *Le leggi dell'eredità biologica*, Brescia 1950².

La *The M. and Pasteur Review* (edita presso l'University College, Cork, dal 1943) mira a combattere l'insegnamento biologico materialista.

MENDELSSOHN Mosè (1729-1786), filosofo ebreo, n. a Dessau, m. a Berlino. Quivi fece gli studi e passò quasi tutta la vita onorato dall'amicizia degli uomini più illustri, fra i quali il Lessing, che, come pare, tolse da lui il tipo del protagonista del suo dramma *Nathan il saggio*. Soffrì fiere persecuzioni, in particolare dai rabbini, per la sua larga tolleranza religiosa e anche per le traduzioni sue dalla Bibbia (Pentateuco, Salmi, 1780-83) che essi riprovavano. Mentre voleva rivendicare agli Ebrei le libertà civili, volle anche trarli dai chiusi ghetti alla luce, alla partecipazione attiva alla vita del mondo; volle offrir loro il modo di accostare la Bibbia e far loro conoscere che altre cose c'eran da imparare oltre il *Talmud* e la tradizione giudaica.

Lo invogliò agli studi filosofici la lettura della *Guida degli smarriti* del Maimonide. Scrisse, ad imitazione del celebre dialogo platonico, un *Fedone* (Berlin 1767) in cui egli pure, con argomenti propri, sostenne l'immortalità dell'anima. Nell'opera, ammirata da Kant, *Gerusalemme* (Berlin 1783), espose le idee sue sul giudaismo, il quale, secondo lui, è più una legislazione che una dommatica: ordina di eseguire i comandi divini, e non di credere una verità anzichè un'altra. Asseriva che tutte le religioni hanno lo stesso valore solo quando ammettono certi principî fondamentali, considerati come comandi e precetti divini. Perciò, anche come filosofo, M. potè restare nel giudaismo (considerato quale moralismo precettistico), mentre un altro filosofo ebreo, Spinoza, ne era uscito.

Lasciò ancora: *Philosophische Gespräche* (1755, pubblicati anonimi dal Lessing); lettere *Ueber die Empfindungen* (1755); *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (1763, col qual saggio vinse un concorso dell'Accad. delle scienze di Berlino, cui partecipò anche Kant); una lettera (1770) dove presenta la sua polemica (1769-70) col Lavater su problemi religiosi; *Ritualgesetz der Juden* (1778); *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) per l'emancipazione degli Ebrei; *Morgenstunden, oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes* (1785); *An die Freunde Lessings* (1785), dove ritorna sulla polemica con Jacobi (M. aveva accusato Jacobi di « spinozismo », che per lui equivaleva ad ateismo; Jacobi rispose con le celebri « Lettere sulla filosofia dello Spinoza », 1783-85).

M. per Kant è un « filosofo popolare », non fosse altro perchè non si mise sulla via della « critica » kantiana. Ammette la validità e la certezza (diversa dalla certezza matematica) della Metafisica (v.), fondata sulle dimostrazioni. A prova dell'esistenza di Dio adduce un argomento Ontologico (v.) sotto una forma speciale che richiama la formulazione di S. Anselmo, di Cartesio e di Leibniz (l'ente perfetto è possibile perchè non è contraddittorio; ma non sarebbe possibile se non esistesse in fatto, poichè, essendo perfetto, non potrebbe ricevere da altri l'esistenza e dunque non sarebbe possibile se già non esistesse. È evidente l'uso antifilosofico del concetto di « possibilità ». È un argomento « a posteriori » che richiama la seconda dimostrazione cartesiana (poichè io sono imperfetto contingente, la mia esistenza non deriva da me, ma da un essere perfetto necessario). Nel *Fedone* completa e rafforza le prove socratiche dell'immortalità dell'anima esponendo non ciò che pensava Socrate ma ciò che penserebbe se vivesse ai nostri tempi. Su queste tesi il M. fonda una religione « naturale » rimanendo nella prospettiva dell'Illuminismo (v.) e del Razionalismo (v.) religioso, dando particolare rilievo al personalismo etico-religioso (contro il panteismo spinoziano e contro l'universalismo religioso auspicato da Leibniz) e alle esigenze delle Libertà moderne (v. anche Liberalismo) di coscienza (come Spinoza). — Edizioni, vers. e studi presso Enc. It., XXII, 845 s. Aggiungi: H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. M. und F. H. Jacobi*, Emsdetten 1938. — N. Abbagnano, *Storia della filos.*, II-1 (Torino 1948) 403 s, 408; 1-12 (ivi 1950) 10 ss.

MENDELSSHON BARTHOLDY Giacomo Luigi Felice (1809-1847), musicista, n. ad Amburgo, m. a Lipsia, nipote paterno del precedente. Per l'affinità euritmica della sua opera con la musica di Bach e di Mozart, il M. è stato sempre avvicinato a questi due grandi maestri e venne anche chiamato il « Mozart dell'Ottocento ». La sua vena melodica è abbondante, fine e aristocratica, resa quasi sempre oltremodo suggestiva da una spiccata tinta romantica e melanconica. Qualche volta però l'insistenza di questo colorito genera stanchezza nell'ascoltatore, come tarpa il volo all'estro del compositore.

Il M. scrisse sinfonie eccellentemente orchestrate, molta musica per pianoforte, canzoni a una o più voci e oratorii, tra i quali *Paolo* ed *Elia*. Sono da notarsi alcuni *Salmi*, e fra essi il CXIV, grandioso e di magnifico effetto. Anche in questi lavori di genere sacro si rivela la ricchezza d'ispirazione e la freschezza del canto, oltre a un tono di modernità che li colloca bene in alto fra la musica creata dopo l'epoca classica. — Elenco delle opere, edizioni e studi in Enc. It., XXII, 843 ss.

MENDEZ Alfonso, S. J. (1579-1656), n. a S. Alessio (Portogallo), già professore di esegesi fu da Gregorio XV eletto patriarca d'Etiopia, che raggiunse nel 1625. L'Etiopia, sottomessi i ribelli monofisiti, si era appena convertita all'ortodossia per opera dei Gesuiti. L'imperatore prestò nelle mani del nuovo patriarca atto di ubbidienza al papa (1626), con scambio di magniloquenti congratulazioni. Ma l'opposizione aveva l'appoggio di molte autorità e del figlio dello stesso imperatore, Fasiladas. Nelle difficoltà insorte, M. non seppe tenere una linea ferma. La sconfitta militare del principale sostenitore dell'ortodossia, Zela-Cristo, segnò la fine della pace con Roma: nel 1632 l'imperatore stabiliva il ritorno alla dottrina e alla disciplina alessandrina. Fasiladas successo al trono (1632), completò il distacco dell'Etiopia da Roma e portò la persecuzione dei cattolici. M. fu esiliato (1636) e morì a Goa. — Pastor, *Storia dei papi*, XIII (Roma 1931) 784 s, con bibl. — T. Somigli, *Etiopia francescana*, Quaracchi 1928. — *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 955 ss. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, I, col. 215.

MENDICANTI. v. Poveri, Carità, Misericordia.

Fra le tante iniziative cristiane in favore dei M. segnaliamo la *Fondazione Cristo Redentore* di Rio de Janeiro, realizzata (1936) da Levi Miranda, che trasformò una vasta zona di terreno in un grande villaggio, dove migliaia di M. sono stati accolti e hanno trovato casa, lavoro, scuole, chiesa, centri di assistenza medica, divertimenti, e quell'atmosfera di serenità libera dall'incubo della miseria, che tanto contribuisce a restituire il senso della dignità umana. Ora vi vivono circa 2100 persone. Lavorano nelle officine e nei campi; il provento del lavoro va parte a beneficio dell'opera stessa, parte viene conservato nelle casse di risparmio del villaggio, e resta di proprietà del lavoratore.

MENDICANTI. — I. Così si dicono gli **Ordini Religiosi Regolari** che a partire dagli inizi del sec. XIII si aggiungono ai Monaci (v.). Prendono il nome dalla *povertà corporativa* che completa la povertà individuale e importa la incapacità di possedere anche come corpo sociale. Oltre a questo severo carattere della povertà, al quale, in quasi tutti gli Ordini, fu poi, per le circostanze dei tempi, più o meno ampiamente derogato, i M. hanno un altro carattere comune, cioè l'unione della vita regolare al *ministero sacerdotale*, apostolico, missionario o caritativo in diverse forme. È inoltre carattere comune ai M., da essi introdotto e poi trasmesso alle forme religiose posteriori, la *centralizzazione del regime* che fa capo a un superiore supremo con pieni poteri, e l'organizzazione in province. v. Religiosi, IV A 3.

II. Per la loro storia particolare, v. le singole voci: Domenicani, Francescani, Agostiniani, Carmelitani, ecc. e le altre voci che a queste si riferiscono come Povertà, Gerardo d'Abbeville, Guglielmo di Saint'Amour... Qui facciamo seguire un compendio storico-statistico degli Ordini M., tratto, con qualche aggiunta, dall'*Annuario Pontificio*. (Tutti hanno in Roma almeno una procura. Indichiamo la località dove ha sede la casa generalizia quando questa non sia Roma).

A) ***Frati Predicatori*** (Domenicani): *Ordo Fratrum Praedicatorum*, sigla *O.P.*, fond. inizio sec. XIII (1215 a Tolosa) da S. Domenico (v.); appr. 22-XII-1216. — Scopo: propagazione e difesa della fede tra i fedeli e gli infedeli, con la predicazione, l'insegnamento scolastico e la stampa. — Stat. (1941): case 375 di cui 57 in Italia, con 7423 membri di cui 57 in Italia. La *Statistica* del 1942 dava 375 case in 30 province e 2 quasi-province, con 6567 membri di cui 3778 sacerdoti, e 493 novizi. Nel 1947, c. 8000 professi. — Collegi in Roma, « Angelicum » e « di S. Clemente » (per gli Irlandesi): v. Istituti Eccles., *e*.

B) ***Ordine Francescano,*** fond. ad Assisi da S. Francesco (v.) nel 1209, appr. 1209 e 29 novembre 1223. Si divide nei seguenti rami:

1) Frati Minori: *Ordo Fratrum Minorum*, sigla *O.F.M.* — Scopo: conformità a Cristo nella povertà evangelica, apostolato della predicazione ai fedeli e agli infedeli. — Stat. (1940): case 3.264 di cui 696 in Italia, con 24.748 membri di cui 7096 in Italia. Nel 1942: 24.148 membri di cui 12.295 sacerdoti e 1360 novizi. Nel 1947: professi 24.875. Collegi in Roma, « di S. Antonio di Padova » e « di S. Isidoro » (per gli Irlandesi): v. Istituti Eccl., *e*.

2) Frati Minori Conventuali: *Ordo Fratrum Minorum Conventualium*, sigla *O.F.M. Conv.*, approv. 1209. — Scopo: praticare i consigli del Vangelo vivendo in ubbidienza, senza proprietà, ed in castità; apostolato in tutte le sue forme tra i fedeli, i dissidenti e gli infedeli. — Stat. (1941): case 355 di cui 137 in Italia, con 3544 membri di cui 564 in Italia. Secondo la *Statistica* del 1942: membri 2757 di cui 1124 sacerdoti e 335 novizi. Nel 1947: professi 3415. — Collegio in Roma, « Serafico Internazionale »: v. Istituti Eccl., *e*.

3) Frati Minori Cappuccini: *Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*, sigla *O.F.M. Cap.* (riforma cappucc. 1525; appr. 3-VII-1528). — Scopo: imitazione di Cristo, nell'ascetismo e nell'apostolato, secondo la più stretta tradizione francescana. — Stat. (1940): case 1084 di cui 565 in Italia, con 13.772 membri di cui 5.783 in Italia. Nel 1942: 13.510 religiosi di cui 6846 sacerdoti e 685 novizi. Nel 1947: professi 13.653. — Collegio in Roma « di S. Lorenzo da Brindisi »: v. Istituti Eccl., *e*.

4) Terz'Ordine Regolare di S. Francesco: *Tertius Ordo Regularis S. Francisci*, sigla, *T.O.R.* (fond. 1221; Ordine reg. nel 1401, approv. in Italia nel 1447). — Scopo: sacro ministero, predicazione, insegnamento, missioni tra gli infedeli. — Stat. (1941): case 54 di cui 20 in Italia, con 450 membri di cui 105 in Italia. Nel 1942: case 40 con 397 membri di cui 248 sacerdoti. Nel 1947: professi 550.

C) ***Agostiniani,*** fond. sec. IV, c. 390, da S. Agostino (v.). Si dividono nei rami seguenti:

1) Eremitani di S. Agostino: *Ordo Fratrum Eremitarum S. Augustini*, sigla *O.E.S.A.* (riuniti il 9-IV-1256). — Scopo: culto divino, ministero sacerdotale e parrocchiale, missioni tra fedeli e infedeli, istruzione ed educazione della gioventù, pubblicazioni. — Stat. (1939): case 337 di cui 66 in Italia, con 2936 membri di cui 491 in Italia. Nel 1942: case 340 in 23 province e 3 quasi-province con 3099 membri di cui 1757 sacerdoti e 173 novizi. Nel 1947: professi c. 3.300. — Collegi in Roma, « di S. Monica », « di S. Patrizio » (per gli Agostiniani Irlandesi): v. Istituti Eccl., *e*.

2) Recolletti di S. Agostino: *Ordo Recol-*

lectorum S. Augustini, sigla *O.R.S.A.*, oppure *A.R.* (fond. 1588; Congreg. 1621; Ordine 16 settembre 1912). — Scopo: vita contemplativa, vita missionaria, insegnamento. — Stat. (1936): case 149 di cui 2 in Italia, con 734 membri di cui 20 in Italia. Nel 1942: case 41 e 9 di noviziato, in 3 province, con 708 membri di cui 469 sacerdoti e 65 novizi. Nel 1947: professi 643.

3) Romitani Scalzi di S. Agostino: *Ordo Fratrum Eremitarum Discalceatorum S. Augustini* (riform. 1592-99 da Tommaso di Gesù e Luigi di Leon; appr. 1610–1620). — Stat. (1941): case 18 di cui 17 in Italia, con 225 membri di cui 218 in Italia. Nel 1942: 168 membri di cui 80 sacerdoti e 16 novizi.

D) ***Carmelitani*** (fond. ? ; Reg. appr. 30 gennaio 1226) divisi in:

1) Carmelitani dell'Antica Osservanza: *Ordo Fratrum B. Mariae V. de Monte Carmelo*, sigla *O. Carm.*, oppure *O.C.* — Scopo: vita contemplativa, speciale devozione alla Madre di Dio, propagazione della devozione alla B. Vergine sotto il titolo del Carmelo, principalmente per mezzo del S. Scapolare, apostolato. — Stat. (1941): case 158 (e 18 di noviziato) di cui 37 in Italia, in 16 province e 2 quasi-province, con 1871 religiosi (284 in Italia), di cui 958 sacerdoti e 161 novizi. Nel 1947: professi 2134. — Collegi in Roma « di S. Alberto » e « di S.S. Pio XI »: v. Istituti Eccl., *e.*

2) Carmelitani Scalzi: *Ordo Fratrum Carmelitarum Discalceatorum*, sigla *O.C.D.* (riform. 24 agosto 1562 da S. Teresa di Gesù e da S. Giovanni della Croce; inizio della riforma 28 novembre 1568). — Scopo: studio delle cose celesti, culto della B. Vergine sotto il titolo del Carmelo, salute delle anime. — Stat. (1940): case 248 di cui 53 in Italia con c. 3000 membri di cui 780 in Italia. Nel 1942: case 246 e 8 di noviziato, in 18 prov. e 8 quasi-prov., con 2928 membri di cui 1776 sacerd. e 180 nov. Nel 1947: professi 3128. - Collegi in Roma « della B. V. del Carmelo e di S. Teresa del B. Gesù » (per le Missioni Estere) e « dei SS. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce »: v. *l. c.*

E) ***Ordine della Santissima Trinità*** (Trinitari Scalzi): *Ordo Ssmae Trinitatis redemtionis captivorum*, sigla *O.SS.T.* (appr. 17–XII–1198; fondati da S. Giov. di Matha e S. Felice di Valois; fra gli Ordini Mendicanti 15 dicembre 1609). — Scopo: promuovere il culto del SS. Trinità, missioni. — Stat. (1940): case 50 (e 4 di noviz.) di cui 12 in Italia, in 2 prov. e 1 quasi-prov., con c. 400 membri (150 in Italia) di cui 220 sacerd. e 30 nov. Nel 1947: professi 370. — Collegio in Roma « di S. Crisogono »: v. *l. c.*

F) ***Mercedari:*** *Ordo B. Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, sigla *O. de M.* (fond. 1218 da S. Pietro Nolasco; appr. 1235; tra gli Ordini Mendicanti 26 luglio 1690). — Stat. (1940): case 80 (10 in Italia) in 13 prov., con 1040 membri (140 in Italia). Nel 1942: 672 membri di cui 331 sacerdoti e 75 novizi. — Collegio in Roma, « Ispano Americano »: v. *l. c.*

G) ***Servi di Maria:*** *Ordo Servorum Mariae*, sigla *O.S.M.* (fond. 15 agosto 1233 dai SS. Bonfiglio Monaldi e Compagni; appr. 13 marzo 1249, 11 febbraio 1304). — Scopo: sacro ministero in tutte le sue forme tra cattolici, acattolici ed infedeli, propagazione della devozione alla Vergine Addolorata. — Stat. (1939): case 156 di cui 63 in Italia, con 1394 membri di cui 851 in Italia. Nel 1942: case 105 con 995 membri di cui 453 sacerd. e 92 novizi. Nel 1946: 1394 professi; 1511 nel 1947. — Collegio in Roma « di S. Alessio Falconeri »: v. *l. c.*

H) ***Minimi:*** *Ordo Minimorum* (fond. 1435 da S. Francesco di Paola; appr. 1474). — Scopo: vita quaresimale perpetua, apostolato della preghiera, della predicazione e dell'insegnamento. — Stat. (1941): case 27 (23 in Italia) con 362 membri di cui 345 in Italia. Secondo *Statist.* del 1942: case 21 e 2 di noviz., in 2 prov. e 1 quasi-prov., con 219 membri, di cui 94 sacerd. e 22 novizi.

I) ***Ospedalieri di S. Giovanni di Dio*** (Fate Bene Fratelli): *Ordo Hospitalarius S. Joannis de Deo*, sigla *O.S.J.d.D.*, oppure *F.B.F.* (fond. 1537 da S. Giovanni di Dio, appr. 1 gennaio 1571). — Scopo: assistenza corporale e spirituale dei malati. Ordine laicale con facoltà di avere i sacerdoti necessari per l'assistenza spirituale dei malati e delle proprie comunità. — Stat. (1940): case 142 (22 in Italia) con 2362 membri (200 in Italia). Nel 1942: case 142 e 19 di noviziato, in 15 prov. e 2 quasi-prov., con 2142 membri, di cui 142 sacerd. e 192 novizi. Nel 1946: professi 1950; 2065 nel 1947.

L) ***Ordine Teutonico:*** *Ordo Teutonicus Sanctae Mariae in Jerusalem* (fond. 1190; conf. 1199; riform. e appr. 1929). — Scopo: cura delle anime, opere di carità verso gli infermi, gli infelici e i poveri. — Stat. (1942): membri 131, di cui 89 sacerdoti e 5 novizi, in 4 prov. Nel 1946 e 1947: professi 111. — Vienna I, Singerstrasse 7, Austria.

Bibl. — v. i singoli Ordini e le voci cui sopra si rinvia. — F. Vernet, *Les Ordres mendiants*, Paris 1933. — S. Clasen, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengesch. der Pariser Mendikantenstreites* (1252-72), Werl i. W. 1940. — A. Montecastelli, *Il diritto di questua negli Ordini M.*, dagli inizi fino al C.J.C. in *Collect. francisc.* 21 (1951) 241-345. — M. H. Vicaire, *Fondation, approbation, confirmation de l'Ordre des Prêcheurs*, in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 123-141, 586-603. — Id., *La bulle de confirmation des Precheurs*, ivi, p. 176-92. — O. Jodogne, *Fragment d'un pamphlet contre les frères mendiants*, in *Mél. off. à M. Roques* I (Baden-Paris 1950) 129-38. — A. Teetaert, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, in *Archivio ital. per la storia della pietà*, I (Roma 1951) 85-178. — R. W. Emery, *The II council of Lyons a. the mendicant orders*, in *The cath. hist. Review* 39 (1953) 257-71. — J. M. de Garganta, *El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las ordenes mendicantes*, in *Anuario de hist. del der. español* 23 (1953) 289-327.

MENDO Andrea, S. J. (1608-1684), n. a Logroño (Spagna), m. a Madrid. Fu professore a Salamanca, rettore a Oviedo, qualificatore dell'Inquisizione spagnola, predicatore del re. Lasciò diverse opere oratorie, ascetiche. È più noto per i suoi libri di teologia morale: *Statera opinionum in controversiis moralibus circa sacramenta ac praecepta Decalogi et Ecclesiae* (Lione 1666; all'Indice, decr. 1678, 1682, per lassismo), *Epitome opinionum moralium tum earum quae certae sunt, tum quae certo probabiles et in praxi tuto teneri possunt* (Lione 1674; Venezia 1676 e 1689). Del M. si suol dire che viene citato soltanto quando si vuol mettere innanzi qualche strana opinione. — Hurter, *Nomenclator*,

IV³, col. 615 s. — É. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 549 s.

MENDOZA (*de*) **Alfonso**, agostiniano (1557-1596), fu discepolo a Salamanca di Luigi de León, si licenziò (1586) in teologia con una *Relectio theologica de universali Christi regno ac dominio* (Salamanca 1588, Colonia 1603), che sembra essere il primo trattato ove si discute e si difende ex professo la regalità di Cristo. v. analisi (con bio-bibliogr. dell'autore) presso Eus. Cuevas, *Fray A. de M.*, in *Ciudad de Dios* 144 (1942) 333-62. Gli si attribuiscono ancora, tra l'altro, delle *Questiones quodlibeticae* (Salamanca 1588). — Antonio, *Biblioth. hisp. nova*, I (Madrid 1788²) 36.

MENDOZA *y Bobadilla* (*de*) **Francesco**, Card. (1508-1566), n. a Cuenca, m. ad Arcos (Burgos). Laureatosi a Salamanca, divenne arcidiacono di Toledo, vescovo di Coria (1535). Visse lungo tempo a Roma come rappresentante di Carlo V e difensore degli interessi di Spagna. L'imperatore gli ottenne la porpora (1544). Eletto vescovo di Burgos (1550), per consiglio di S. Ignazio da Loyola vi si recò nel 1557 e vi dispiegò grande zelo erigendo il Seminario, restaurando e abbellendo la cattedrale e l'episcopio, migliorando la situazione economica della mensa capitolare, promuovendo la vita cristiana nella diocesi, promulgando (11-VI-1564) e attuando i decreti tridentini. Godette gran favore anche presso Filippo II, che gli ottenne la sede arcivescovile di Valenza, che peraltro, colto da morte, non potè occupare. Conobbe S. Ignazio nelle carceri di Salamanca (1527) e fu sempre suo amico, collaboratore e difensore in vita e in morte. Era stimato dai più begli ingegni del Rinascimento e della riforma cattolica. Egli stesso era un appassionato raccoglitore di codici, cultore della classicità, e soprattutto studioso dei maestri scolastici e dei Padri.

Per difendere la reale presenza eucaristica contro i protestanti (in particolare contro Ecolampadio) scrisse (1561-66) *De vera et naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiae sumptionem fideles consequuntur* che solo recentemente fu edita (con prolegomeni e note, da A. Piolanti, Roma 1948; cf. su questa ediz. romana . Blázquez, in *Rev. españ. de teol.* 10 [1950] ma fu certamente subito conosciuta e suscitò c..troversie.

M. è uno dei primi ad adottare il nuovo metodo teologico inaugurato da Fr. de Vitoria (v.). Scrive in latino elegante, un po' prezioso e fa largo uso del metodo positivo nella ricerca delle fonti: il suo trattato è un mosaico di citazioni dei Padri (55 greci, 60 latini). La sua fonte immediata principale sono S. Giov. Fisher e i teologi antiprotestanti. Sviluppando arditamente il concetto di *ἑνωσις φυσική* e di « virtù deificante » applicato da S. Cirillo Aless. alla Eucaristia (v., anche Comunione), il M. sostiene che la Eucaristia, degnamente ricevuta, oltre l'unione « spirituale » del fedele con Dio mediante la grazia « santificante » prodotta da tutti i sacramenti, opera in più una unione « naturale » (cioè vera, reale; per lui è « naturale » ciò che ha « esse naturale et specificum ac si eadem producerentur ab agente naturali », ediz. cit., p. 135; e il M. non si stanca di opporla all'unione semplicemente « morale », nè la vuol chiamare « spirituale ») del fedele con Cristo mediante una speciale grazia « sacramentale ». Questa speciale grazia eucaristica emanante dalla sostanza di Cristo: 1) rende « cristiformi » (mentre la grazia abituale rende « deiformi ») comunicando al fedele tutte le proprietà della natura umana (corpo e anima) di Cristo, pur senza identificarlo con Cristo, cioè stabilendo tra Cristo eucaristico e il comunicante una unione naturale inferiore all'unione ipostatica e all'unione trinitaria ma superiore a tutte le altre; 2) la sua potenza trasformante si estende anche al corpo, « per quamdam redundantiam »; 3) consolida la « concorporatio » dei fedeli tra loro e la loro unione col Padre, e il legame di tutti i membri nel Corpo mistico (v.); 4) pone un'intima esigenza della Risurrezione dei corpi (v.) e vi dispone il cristiano; 5) perdura anche quando si sono corrotte le specie eucaristiche.

La tesi del M. trovò più oppositori che difensori, specialmente dopo che Suarez ne diede, senza aver letto il libro, un giudizio negativo. E M. finì per cadere nell'oblio, finchè Ant. Piolanti riscoprì il ms. (1937) e lo pubblicò. E crediamo che il pensiero di M. possa collimare con la dottrina eucaristica ortodossa, purchè non tragga in inganno il realismo del linguaggio scolastico e patristico accettato da M. e si allontani ogni concezione panteistica, emanatistica, magica. — Per la *bibl.* v. i prolegomeni di A. Piolanti nell'ediz. cit. — F. S. Pelster, *Il card. M. e la sua dottrina sull'unione con Cristo*, in *Civ. Catt.* 1950-III, p. 65-69. — J. Blázquez, *Teologos españoles del s. XVI. D. Fr. de M. Su doctrina acerca del Cuerpo mistico*, in *Rev. españ. de teol.* 4 (1944) 257-313.

MENDOZA (*Gonzalez de*): 1) **Giovanni**. v. Gonzalez de M. G.

2) **Pietro**, Card. (1428-1495), detto il « grande cardinale di Spagna ». Come figlio dell'eroe e poeta Iñigo Lopez de M., marchese di Santillana, dal 1445 a 22 anni è alla corte di Giovanni II di Castiglia. Fu fatto, con rapida carriera, canonico di Toledo, vescovo di Calahorra (1453), e di Segovia (1467), gran cancelliere di Castiglia, cardinale (1473), arcivescovo di Siviglia, poi (1482) di Toledo e primate di Spagna, gran cancelliere anche di Isabella e di Ferdinando il Cattolico. Ebbe vita molto mondana. Tuttavia non trascurò del tutto i suoi doveri ecclesiastici: a Granata eresse e consacrò la chiesa dedicata all'Immacolata Concezione di Maria SS., tempio votivo della vittoria contro i Mori; compose un *Catechismo* della vita cristiana; a Valladolid fondò il collegio Santa Cruz per studenti poveri e in Toledo un grande ospedale, a cui lasciò la sua ingente fortuna (75.000 ducati), restaurò monasteri e chiese, come quella di S. Croce di Gerusalemme a Roma. — Ciaconius, III, 50 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, II (Roma 1911) 603. — A. Merino, *El card. M.*, Barcellona 1942. — F. Layna Serrano, *Historia de Guadalajarra y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Madrid 1943, 4 voll.

MENDOZA (*Hurtado de*). v. Hurtado de M.

MENDOZA (*de Palafox y M.*) **Giovanni**. v. Palafox.

MENDOZA (*Sarmiento de*) **Francesco** († 1595), di Burgos, professore di diritto canonico a Salamanca, uditore pontificio di Rota a Roma, vescovo di Astorga (1574) e poi di Jaen (1580). Notevole, tra le sue opere (raccolte in 3 voll., I-II [Burgos 1573, 1575], III [Astorga 1577]; Anversa 1616), le *Selectae interpretationes* in 8 libri (Roma 1571, Burgos 1575), e il trattato *De redditibus eccle-*

siasticis, ove contro la tesi del NAVARRO (v.) sostenne che, non per dovere di giustizia, ma soltanto di carità, i beneficiati sono tenuti ad erogare i frutti superflui alla loro onesta sostentazione per i poveri e per le cause pie. Il Navarro ribadì la sua opinione (Roma 1570 o 1571) e M. fece una *Defensio* della sua. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 347 s e nota.

MENECHILDE (*Menehould*), S. (V-VI sec.), secondo la leggenda era l'ultima delle 7 figlie (tutte vergini e venerate come sante: Lintrude 22 sett., Pusinne 23 apr., Houe 30 apr., Ame 24 sett., Francule, Liberge) del conte di Perthes, Sigmar, e di Lintrude. Morto il padre, le sorelle si separarono, e M. si ritirò a Bienville (sulla destra della Marna, già dioc. di Châlons) ove si santificò sotto la direzione del vescovo Alpino (festeggiato il 7 sett.). Il vescovo Erchenrado ne trasferì (866) le reliquie nel monastero di S. Urbain da lui fondato (presso Joinville); altre reliquie finirono (1379) nella località che poi fu detta Ste Menehould. In antiche litanie M. è invocata, con S. Rocco (v.), contro la peste. Festa 14 ott. — ACTA SS. *Oct.* VI (Brux. 1856) *die* 14, p. 526-31, con breve *Vita* (BHL 5207).

MENEI (gr. μηναῖα, da μήν = mese), è il titolo di un libro liturgico greco, in 12 (o 6) voll., contenente in ogni vol. l'ufficio completo dei santi del mese (o di due mesi). Corrisponde al *Proprium sanctorum* del Messale e del Breviario Rom. insieme. Oltre l'ufficio, i M. contengono anche una breve narrazione della vita dei santi, che inizialmente si trovavano raccolte nei συναξάρια e nei MARTIROLOGI (v.).

Se ne conservano molti mss. La prima edizione fu fatta a Venezia da Andrea e Giacomo SPINELLI, 1528-1596, ristampata nel 1596-1607. L'ed. veneziana del 1873 è ortodossa; quella romana del 1888 è per i GRECI uniti (v.). Cf. introduz. a questa ultima ediz. — LEO ALLATIUS, *De libris eccl. Graecorum disputationes duae*, Parigi 1645.

MENELAO, fratello di Simeone e Lisimaco, della tribù di Beniamino, chiamato pure Onia (II Macc IV 23). Per ottenere il pontificato di Gerusalemme dopo la remozione di Onia III, promise ad Antonio IV una somma più ingente di quella assicurata da Giasone (171 a. C.); ma poi, non potendola versare, si vide prossima la destituzione. Tuttavia egli durante una campagna di Antioco contro i Tarsesi ed i Malloti, seppe con abilità comperarsi, con forti donativi asportati dal tempio, l'animo di Andronico, sostituto *ad interim* del re assente, il quale fece anzi metter a morte il legittimo pontefice Onia III allora rifugiato nell'asilo di Dafne. La reazione di Gerusalemme fu assai viva e giunse, oltre alla denuncia dei fatti presso Antioco, alla stessa uccisione di Lisimaco, allora funzionante da pontefice durante l'assenza del fratello M. Ma l'abile, orgoglioso ed astuto pontefice, da accusato qual'era, riuscì ad entrare di nuovo nelle simpatie del re siro Antioco, che non solo l'assolse ma mise a morte i di lui accusatori (II Macc IV 23-50). Durante l'effimera conquista di Gerusalemme da parte dell'avversario Giasone, riparò fuori della capitale, ma vi potè poi tornare per accogliere trionfalmente il vittorioso Antioco, cui favorì la spogliazione del tempio (ivi V 15). Dopo la vittoria di Giuda Maccabeo, fu da costui destituito dalla sua dignità sacra. Il suo tentativo di riacquistarla presso Antioco V Eupatore fallì miseramente e gli procurò la morte, per soffocazione nella cenere, in una torre di Berea di Siria. v. MACCABEI.

MENELEO, O.S.B., S. (inizio sec. VIII?), della stirpe degli Angiò, con altri due compagni, Saviniano e Costanzo, visse per alcun tempo eremita a Menat, poi passò nel monastero di Le Monastier (Haute Loire) governato da S. Eudone. Più tardi cogli stessi compagni si stabilì a Ménat (Puy-de-Dôme) presso Clermont nell'Alvernia, e diede il suo nome (St. Ménélé) a quel monastero, che peraltro esisteva al tempo di Gregorio di Tours (*Vitae Patrum*, 12), e che M. ricostruì dopo un incendio. Collocò la madre, la sorella, la fidanzata in una località vicina, presso Lisseuil. La sua memoria è celebre nell'Alvernia e nell'Angiò. Festa 22 luglio. — Una *Vita* assai leggendaria, redatta verso il sec. XI, dipendente da un'apocrifa e favolosa *Vita Vincentiani* (sec. X), che ricorda M. (BHL 8618, c. 12) si trova in ACTA SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 22, p. 308-19 (BHL 5918, 5919); in MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, III-1 (Ven. 1734) 384-401; e in *Mon. Germ. Hist., Script. rerum meroving.*, V (Hannover 1910) 129-57, a cura di W. LEVISON. — L. PERSIGNAN, Le Mans 1877. — S. M. MOSNIER, *Les Saints d'Auvergne*, I (Paris 1900) 123-45. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 301. — *Anal. Bolland.* 29 (1910) 446.

MENENDEZ Josefa (1860-1923), n. a Madrid, m. a Poitiers dopo una vita tanto semplice quanto eroica e favorita di eccelsi doni mistici, passata come sorella coadiutrice tra le religiose del Sacro Cuore a Poitiers. A 11 anni, alla prima Comunione si sente spinta a votare la sua verginità. Lutti, disinganni, prove rigano già di pianto una vita segnata dalla Croce. Religiosa per poco tempo presso le Suore Riparatrici, ritorna alla vita di sartina, spesso pellegrina al « Cerro de los Angeles ». Le lagrime materne le tolgono il coraggio di rientrare in religione: piangerà poi sempre quella « gran debolezza della sua vita » (com'ella la considerava). Il 4-II-1890 entra nel noviziato delle sorelle converse del S. Cuore a Poitiers, fuggendo di casa. « Gesù mi prese, non so come: certo è che mi trovai a San Sebastiano, non avevo più forze, nè denaro; io credo che solo possedevo amore », ella annota. « Dio mi conduce », dirà a chi le chiede che cosa farà in paese straniero. In un laboratorio, religiosa postulante, confeziona vestiti per educande. Del suo spirito poco o nulla traspare: « Io ti terrò nascosta nel mio cuore e nessuno ti scoprirà », le disse il Signore. Le consorelle confesseranno: « Noi che le vivevamo dappresso, nulla avevamo conosciuto ». Eppure ebbe una ricchissima e drammatica vita spirituale, unita ai dolori della Passione, vittima per la conversione dei peccatori, tormentata da terribili prove, inondata di consolazioni celesti. Negli ultimi tre anni, ginocchioni, per obbedienza, scrive il « messaggio » dettatole dal Cuore di Gesù: « Voglio servirmi di te per far meglio conoscere la misericordia e l'amore del mio cuore che sono inesauribili.... Lascia che per mezzo tuo io mi manifesti una volta di più alle anime! ». Su queste rivelazioni (pubblicate parzialmente in *Un appel à l'amour*: *Soeur J. M.*, Tolosa 1938; vers. it., Milano 1940; e interamente in *Le message du Coeur de Jésus au monde et sa messagère Soeur J. M.*, Tolosa 1944; vers. it., Torino 1950) la Chiesa non s'è ancor pronunciata.

MENENDEZ Y PELAYO Marcellino (1856-1912), n. e m. a Santander, una delle glorie più insigni della storia culturale di Spagna. Già nel 1875, con dispensa dell'età, otteneva la cattedra di estetica all'univ. di Madrid e nel 1878 succedeva a J. Amador sulla cattedra di letteratura spagnola. Fu membro dell'Accademia Española (1881) e de la Historia (1882), di cui divenne bibliotecario (1892) e direttore (1910), dal 1898 direttore della Bibliot. nacional, deputato alle Cortes di Madrid, rappresentante al senato dell'univers. di Oviedo (1893-95) e dell'Acad. españ. (dal 1899). Per incarico di questa curò l'ediz. monumentale, con ampie introduzioni, di *Obras de Lope de Vega* (1890-1902, 13 voll.). Fu collaboratore infaticabile di giornali e riviste scientifiche.

Poligrafo straordinariamente fecondo, servito da incomparabile erudizione e conoscenza dei documenti, talento eccezionale di scrittore e di critico, esplorò come nessun altro e ricostruì con vigoria e genialità la cultura e la civiltà spagnola, in tutti i suoi settori e in tutti i suoi periodi, vedendola nel quadro della civiltà europea. E il suo punto di vista nel giudizio di valore era quello di uno spirito fermamente conservatore e profondamente cattolico. Ben gli meritarono il titolo di « il maestro » della storia culturale di Spagna le sue opere, considerate di interesse nazionale, quali sono: *Ciencia española* (1876; completata, 1887-88, in 3 voll.), *Historia de los eterodoxos españoles* (1880-82; 1911-18, 3 voll.), *Historia de las ideas esteticas en España* (1883-91, voll. 5; 1896-1912, voll. 9), *Antologia de poetas liricos castellanos* (1890-1908, voll. 13), *Historia de la poesia castellana en la edad media* (1911-16, voll. 3), *Antologia de poetas hispano-americanos* (1892-95, voll. 4; 1911-12, voll. 2, col titolo *Historia de la poesia hispano-americana*), *Origenes de la novela* (1905-15, voll. 4), *Estudios de critica literaria* (1892-1908, 5 serie).

Bibl. — Poco prima di morire M. aveva intrapreso la edizione delle sue opere complete; ne pubblicò 2 voll. I discepoli Bonilla San Martin e Mich. Artigas continuarono l'impresa dando fuori 21 voll. Il ministro dell'educaz. nazionale J. Ibañez Martin incaricò M. Artigas, direttore della Bibl nazion., ed E. Sanchez Reyes, direttore della Bibliot. di M. P. (lasciata da M. a Santander; pubblica un *Boletin*), di riprendere e completare l'esecuzione sotto il titolo: *Edicion nacional de las obras completas de M. P.* (Santander, Aldus, Consejo super. de investig. cient. 1940 ss; 49 voll. al 1951), dove le opere sono raccolte in sezioni omogenee, corredate di note e di tavole. I primi 5 voll. comprendono la *Historia de las ideas esteticas en España* (1940-41; nuova ediz. 1947); i voll. VI-XII (1941-42) comprendono 120 *Estudios y discursos de critica historica y literaria* disposti in ordine cronologico e metodico ... Nel 1948 usciva il 43° vol.: *Ensayos de critica filosofica* (dove son notevoli gli studi sul platonismo in Spagna, p. 7-115, e sui precursori spagnuoli di Kant, p. 117-216). — A. Alas, *Epistolario de M. M. y P. con Leop. Alanas Ureña*, Madrid 1943. — M. Artigas-P. Saiz Rodriguez, *Epistolario de J. Valera y M. M P. (1877-1905)*, Madrid 1946. — A. G P., *Correspondencia entre M. y P. y Asin*, in *Al-Andalus* 12 (1947) 391-414. — F. Cavallera, *Un épisode peu connu des relations culturelles entre la France et l'Espagne à la fin du XIX s.* (lettere inedite di M. P. e P. H. Cazac), in *Bull. de littér. eccles.* 54 (1953) 159 ss. — E. Sanchez Reyes, *Epistolario de Estelrich y M. P.*, con studio preliminare, in *Bol. de la Bibliot. M. P.* 26 (1950) 111-337. — Id., *M. P. y la hispanidad. Correspondencia entre M. P. y escritores hispano-americanos*, ivi 27 (1951) 5-364. — M. Artigas, *La España de M. y P. Antologia de sus obras* con note, Saragozza 1938.

Enc It., XXII, 852. — R. Garcia y Garcia de Castro, *M. P., el sabio y el creyente*, Madrid 1940, studio documentato. — M. de la Pinta Llorente, *En torno a don M. M. y P.*, in *Ciudad de Dios* 153 (1941) 123 31 (valori del pensiero e della cultura di M. P.). — R. Perez, *En torno al Maestro* [M. P.]. *Libros y problemas criticos*, in *Razon y fe* 131 (1945) 311-24, 455-72. — A. de Sandoval, *M. y P. La vida intima, su obra, su genio*, Madrid 1944. — P. Lain Entralgo, *M. P. Historia de sus problemas intellectuales*, Madrid 1944. — M. Solana, *M. P. candidato a la dirección de la R. Acad. española*, in *Bol. de la Bibliot. de M. P.* 22 (Santander 1946) 5-44. — J. Iriarte, *La filosofia españ. y el duelo Revilla-M.. .., y la polemica Fonseca-M. (1881-82)..., y el choque M.-Guardia (1890-93)*, in *Razon y fe* 133 (1946) 347-64, 443-58, 527-42. — Id., *M. P. y la filosofia española*, Madrid 1949. — F. Diez Pardo, *M y P. teologo*, Toledo 1942. — L. Redonet, *M. y P. historiador*, in *Bol. de la R. Acad. de la historia* 110 (1942) 177-88. — Th. Walsh, *M. y P. on spanish mystical poetry*, in *Thought*, marzo 1941, p. 102-21. — M. Cascon, *Los Jesuitas en M. P.*, Valladolid 1941. — *El M.-Pelayismo en España*, numero straordinario del « Bol. de la Bibliot. M. P., articoli di E. Sanchez Reyes, J. Ruiz Goyo, M. Artigas, T. Maza Solana, Santander 1939. — R. de Honoredo, *La conciencia española de M. P.*, in *Razon y fe* 139 (1949) 425-42. — F. de Nardiz y Pombo, *La unidad española en la obra de M. y P.*, in *Rev. de la univers. de Oviedo* 4 (1940) 127-45 (unità legislativa e unità di credenze). — R. Calvo Serer, *La significacion cultural de M. P. y la « historia de su fama »* in *Arbor* 20 (1951) 305-26.

MENEZ *de Sylva* Amedeo, francescano, B. (1420-1482), n. a Ceuta nel Marocco, m. a Milano nel convento di S. Maria della Pace. Figlio di Rodrigo Gomez de Sylva principe di Castiglia, e di Isabella M. della nobile famiglia di Villa Reale in Portogallo, era fratello della B. Beatrice de Sylva (v.). Soldato nell'esercito di Giovanni II contro i mori e ferito al braccio, si diede alla vita religiosa tra gli Eremiti di S. Girolamo in Guadalupe (1442-52), indi ad Assisi chiese di entrare tra i Francescani. Fu accolto nel 1455 dal p. Giacomo da Mozzanica. Visse solitario, con fra Giorgio da Valcamonica, nel convento di S. Francesco in Milano (1456), donde passò a Mariano Comense (1457), poi ad Orano, a Bressanoro. Ordinato sacerdote nel 1459, fu ambasciatore straordinario della duchessa di Milano Bianca Maria Sforza presso papa Pio II. Sisto IV, penitente del Beato, lo volle a Roma e gli assegnò il convento di S. Pietro in Montorio. Quivi il M. scrisse una *Apocalypsis nova* contenente 8 « ratti » (visioni profetiche): i mss. che la conservano, contenenti anche 4 salmi, 4 cantici, 4 sermoni sul Battista, 10 altri sermoni, sono probabilmente contaminazioni dell'originale (che sembra perduto) piene di sciocchezze e di errori.

La fama di santità del M. raccolse attorno a lui molti discepoli. Nacquero così (1459) gli **Amedeiti**, in seno all'ordine francescano, riuniti poi (1568) ai frati minori. Benchè gli amedeiti non avessero nulla in comune con i membri della riforma bernardiniana, furono a questi assimilati e nei documenti della cancelleria pontificia sono impropriamente chia-

mati *Frati Minori della regolare osservanza*. Approvati da Pio II, da Paolo II, protetti da Sisto IV, alla fine del sec. XV gli amedeiti possedevano 29 conventi a Roma, Cremona e soprattutto a Lodi. Furono uniti ai Frati Minori Conventuali da Leone X (bolla *Ite et vos* del 1517) e definitivamente da Pio V (lett. *Beati Christi Salvatoris* del 23-I-1568).

Il M. ebbe culto di Beato, peraltro non approvato dalla Chiesa. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 10, p. 562-606, con *Vita* anonima scritta da contemporaneo (p. 572 ss). Un'altra *Vita*, inedita, scritta da fra Mariano da Firenze, è pubblicata da P. Sevesi in *Luce e amore* 3 (1911) 529-42, 586-605, 681-710, con documenti inediti. - B. Galli, *Il B. A. M. de S.*, Quaracchi 1924. — Wadding, *Script.*, Roma 1906, p. 15; *Annales* XIII (Quaracchi 1932²) 410 s. — Sbaralea, *Suppl.* II (Roma 1908) 32. -- P. Sevesi, *I Francescani Amedeiti nella città di Lodi*, in *Archivio storico lodigiano* serie 2ª, 1 (1953) 33-53. -- A. de Serent in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* II, col. 1152-56.

MENEZES (*de*) **Alessio**, Ven., agostiniano (1559-1617), n. a Lisbona da nobilissima famiglia, vinta l'opposizione dei parenti, entrò nel chiostro nel 1574. Rinomato per dottrina e zelo, nel febbraio 1595 fu eletto arcivescovo di Goa, primate delle Indie orientali. « Paragonato a Carlo Borromeo, si acquistò benemerenze imperiture per il bene della Chiesa nelle Indie » (Pastor, *St. dei Papi*, XI, p. 498). Riunì ai cattolici i nestoriani del Malabar (v.), compì prodigi di zelo, tra enormi difficoltà, per la conversione di Indiani, Cinesi, Persiani, Etiopici, Armeni e per il consolidamento della vita cristiana in quelle regioni. Promosso arcivescovo di Braga e primate del Portogallo (1610), seguitò indefesso ad adoprarsi per le Indie. Morì a Madrid. Comunemente è chiamato venerabile.

Bibl. — Biografie di Diego de S. Ana (s. l., s. a.), e di Antonio de Gouvea (s. l., s. a.). — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 580-3 — Lanteri, *Eremi sacrae Augustinianae*, II (Roma 1875) 177-80. — G. De Santiago Vela, *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin*, V (Madrid 1920) 426-34. — *Bollettino storico Agostiniano*, I (Firenze 1925) 136-41.

MENGHI Girolamo, minore osservante della provincia di Bologna (1529-1609), n. e m. a Viadana, si acquistò grandissima fama come esorcista e maestro dell'arte di esorcizzare. I suoi libri di demonologia: *Flagellum daemonum* (Bologna 1577; entrato nel *Malleus maleficarum*, Magonza 1582), *Fustis daemonum* (Bologna 1584), *Compendio dell'arte esoristica* (Bologna 1579; ediz. accresciute 1582, 1594), dove all'esposizione dottrinale sono unite regole per gli esorcisti, ebbero moltissime edizioni; e dovevano esercitare qualche influenza ancora agli inizi del sec. XVIII se la Congr. dell'Indice credette di doverli riprovare (decr. 7-VII-1704, per i primi due; decr. 17-I-1707 per il terzo).

Nel genere ascetico lasciò: *Hortus deliciosus fratrum minorum* (Bologna 1590; tradotto da lui in italiano, *Giardino delicioso*, ivi 1592), *Tesoro celeste della gloriosa Madre di Dio* (Bologna 1607), la versione ital. della *Summa Angelica* del B. Angelo Carletti da Chivasso O F.M. (ivi 1594). — Édouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 550 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 611 s.

MENGOLDO, Santo (anche *Meingold* e *Meingaud*), secondo una tardiva leggenda nacque da nobile famiglia, fu educato presso il re Arnolfo, suo zio materno, e sposò Geyla, figlia del conte Guglielmo. Essendo intervenuto contro il duca Alberico in favore del proprio figliastro Lietardo che ne aveva avuto contesi dei beni, Alberico lo assediò, ma il re Arnolfo lo difese, mentre Alberico in questi frangenti perdeva la vita. M. volle allora congedarsi dalla sposa e accolta la penitenza canonica inflittagli dalle leggi del tempo, visse per sette anni la vita del mendicante e, di ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme, si ripromise nell'ottavo anno (si era nell'892) di poter essere riaccolto dai suoi in Huy. Fu invece assassinato dai suoi vecchi nemici. Si dice che gli angeli, negli ultimi istanti di sua vita, lo proclamassero martire. Il corpo di M., nonostante i torbidi delle invasioni normanne, fu preservato e deposto a Notre Dame de Huy (Belgio). Festa all'8 febbraio nelle prime edizioni del martirologio d'Usuardo; nel medesimo giorno se ne festeggia la traslazione nella diocesi di Liegi. Alcuni sospettano che il nostro M. sia da identificarsi con quel conte *Megingaud* di Maienfeld, di cui Reginone di Prüm nel suo *Chronicon* all'a. 892. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 8, p. 186-197 — *Mon. Germ. Hist., Scriptor.* XV-1, 557.

MENGOLI Pietro (1626-1686), nativo di Bologna, matematico. Laureato in filosofia (1650) e « in utroque » (1653), fu discepolo del celebre matematico Bonaventura Cavalieri, a cui successe nell'insegnamento all'università bolognese (dal 1648 alla morte). « Petrus Italus » fu chiamato antonomasticamente per la sua fama che allora era grande e che dopo secoli di dimenticanza è stata recentemente riconfermata: oggi gli è riconosciuta la gloria di precursore di Newton e Leibniz e la paternità di calcoli di analisi matematica che altri, in buona o mala fede, aveva usurpato.

Intraprese la via ecclesiastica, nel 1660 fu eletto parroco e priore di S. Maria Maddalena in Bologna, ufficio che tenne fino alla morte. Fu uomo di vasta e varia cultura. S'interessò genialmente di belle lettere, di erudizione antiquaria, di astronomia, di musica (pubblicò a Bologna nel 1670, *Speculazioni di musica*); ma il suo nome è legato alle opere di matematica fra cui ricordiamo: *Via regia ad mathematicas* (Bologna 1655), *Geometriae speciosae elementa* (ivi 1659), *Circolo* (ivi 1672), *Theorema arithmeticum* (ivi 1674), *Arithmetica realis* (ivi 1675). — Enc. It., XXII, 855, con bibl. — Elenco delle opere presso G. Vacca, in *Rendic. della R. Accad. dei Lincei* 24 (1915) 508-13, 617-20.

MENGS Antonio Raffaele (1728-1779), pittore, n. a Aussig (Boemia), fece i primi studi a Roma (1741-1744) con M. Benefial, precursore della reazione neoclassica al barocco, della quale il M. doveva essere uno dei principali rappresentanti. Tornato da Dresda a Roma, nel 1746 si convertì al cattolicesimo e divenne amico di Winckelmann. Fu a Napoli, Madrid, ma visse normalmente a Roma fino alla morte: venne sepolto a S. Michele in Borgo, nel monumento ideato da V. Pacetti. Ritenuto dai contemporanei il più grande pittore d'Europa, era stato eletto (1771) principe dell'Accademia di S. Luca. Ma se si eccettuano i ritratti, veramente vigorosi, la sua opera risente di aperta retorica classichegglante, che gli può essere

perdonata solo come espressione dei suoi principi critici. Dei suoi quadri i migliori son giudicati: *Adorazione dei pastori* (Madrid), *Ascensione di Cristo* (Dresda), *Gloria di S. Eusebio* (Roma). In Vaticano affrescò la sala dei papiri. — Enc. It., XXII, 856. — Springer-Ricci, *Storia dell'arte* IV (Bergamo 1928) 487 s.

MENIATES Elia (1669–1714), n. nell'isola di Cefalonia, compì gli studi a Venezia e, ritornato in patria, si rese celebre per l'insegnamento o per la predicazione nelle isole dello Jonio. A Bisanzio ebbe compiti politici e fu addetto al console veneto. Nel 1711 veniva eletto vescovo di Cernica e Calabria. Sono tuttora molto diffuse tra i Greci le sue due opere: *Pietra di scandalo* (Lipsia 1718, libro tradotto in latino, tedesco, romeno, russo), dove, dal punto di vista bizantino, espone la storia dello scisma e discute le « 5 divergenze » trattate al conc. di Firenze: « opus jejunum et inane » (M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, I [Par. 1926] 520), e *Sermoni* (Ven. 1720), dove è notevole la difesa dell'Immacolata Concezione. Cf. S. Salaville, *Elie M. et l'Immaculée Conception*, in *Echos d'Orient* 27 (1928) 278–94.

MENIUS Justus o *Jodocus*, propriamente Jost Menig (1499–1558), riformatore della Turingia, n. come pare, in Fulda, da famiglia povera. Se sia stato monaco in Fulda e poi dispensato dai voti dal nunzio pontificio Carlo Miltitz (v.), come una tradizione vuole, non è sicuro. Nel 1514 entrò nella università di Erfurt e fu uno dei membri del circolo neo-umanistico, fondato dal canonico Muziano Rufus di Jena e poi sostenuto da Coban Hessus. Divenne così amico di Crotus Rubeanus, uno degli autori delle *Epistolae obscurorum virorum* (1515), indirizzate contro gli scolastici e i monaci. Tale compagnia fu per M. funestissima, perchè, come scrisse Lutero, fu condotto a non credere più nè a Dio nè a Cristo.

Ricondotto a sentimenti religiosi dagli incontri con Lutero e con Melantone a Wittenberg, divenne un ardente luterano. Dopo un breve viaggio in Italia, ebbe un posto di pastore a Mühlberg, dove si sposò e scrisse la sua prima opera, commentando gli Atti degli Apostoli. Troppo irrequieto per fermarsi in un posto, lo troviamo nel 1525 a Erfurt, come insegnante di latino e di teologia e poi parroco; pubblicò allora, oltre a un poema popolare, un libro d'istruzione sul battesimo e un altro sull'Eucaristia, ispirati alle dottrine luterane. Trovò un forte oppositore nel francescano Corrado Kling: la polemica si svolse con scritti e discorsi. Il M. pubblicò in tedesco, con prefazione di Lutero, una « Difesa ed esposizione di alcuni punti capitali dell'insegnamento cristiano », e un altro opuscolo sulla Messa, pure approvato da Lutero.

Da Erfurt tuttavia dovette fuggire, per lo sdegno dei cittadini, e si rifugiò a Gotha, dove fu accolto dall'amico Miconio (v.). Qui riprese l'insegnamento e pubblicò altri scritti, tra i quali uno sul matrimonio e un altro (« Oeconomia christiana ») sul governo della casa, da lui dedicato a Sibilla, duchessa di Sassonia. Dall'elettore Giovanni ebbe, col Planitz, Melantone e Miconio, l'incarico di visitare le chiese della Turingia (1528, 1533, 1539, 1554).

Parroco e soprintendente (dal 1529) ad Eisenach, dove il predicatore Strauss mescolava alla riforma religiosa errori politici d'ogni maniera, lo combattè con forza, guadagnandosi il favore dei cittadini. Ad Eisenach passò 18 anni, felici, fecondi, occupati nella lotta religiosa: contro gli anabattisti scrisse in tedesco (« Gli insegnamenti e i misteri degli anabattisti contraddetti dalle Scritture »); contro il Rubeanus, che era tornato alla fede di Roma, indirizzò la « Ad apologiam Joannis Croti Rubeani responsio amici »; di quel tempo è pure il suo commento al I dei Re. Non mancò a nessuno dei congressi religiosi. Nella questione della bigamia del landgravio Filippo d'Assia, Lutero si consultò con lui: M. pubblicò una aperta disapprovazione di Filippo, ma in seguito si piegò, come Lutero, alle voglie del principe. Alla morte di Lutero (1546), per rincuorare i riformati, scrisse in tedesco le « Istruzioni sulla difesa personale », nelle quali difende il diritto di guerra contro l'imperatore, quando la fede evangelica fosse in pericolo. Allorchè nella battaglia di Mühlberg la lega smalcaldica fu sconfitta (1547), e i soldati di Carlo V vennero a Gotha per atterrare la fortezza e liberare il margravio Alberto di Brandeburgo, M. s'allontanò da Gotha dove si era da poco trasferito.

Delle molte polemiche che nacquero in ambiente protestante tra gli spiriti conciliativi e gli intransigenti, va segnalato quella che M. ebbe con Nicola von Amsdorf (v.), uno dei due vescovi « consacrati » da Lutero. Da principio le relazioni M.-Amsdorf non furono cattive: ambedue collaborarono alla lotta contro gli interimisti (v. Interim di Augusta) e gli osiandristi (v. Osiander), che tentavano una conciliazione. Ma Amsdorf prese a sospettare del M. e, prima di cominciare la visita delle chiese della Turingia (1554), sollecitò dal M. una esplicita condanna della teoria di Giorgio Mayor (v.), riguardante le buone opere, teoria aspramente combattuta dall'Amsdorf, il quale giunse a dire che le buone opere sono nocive alla salute, « come avevano predicato i due SS. Paolo e Lutero ». Il M. rispose di non conoscere le opere del Mayor, rinunziò al mandato di visitatore e pubblicò a sua difesa (novembre 1554) 110 proposizioni. Amsdorf allora ne contrappose 195 con 40 tesi. Altri teologi protestanti si opposero al M., che finì per cadere in disgrazia del principe e dovette ritirarsi ad Halle. Una predica di M. sulla giustificazione e una sua operetta (« Apparecchio alla buona morte ») risollevarono le ostilità. Flacio Illirico (v.), intollerante e violento, scrisse contro il M. ed invitò il principe a prender provvedimenti. Il M., deposto dall'ufficio di predicatore fu citato a comparire ad Eisenach (1556), dove inutilmente cercò di scolparsi. Si riaccese più forte la polemica con Amsdorf M., non sentendosi sicuro in Gotha, si ritirò (1557) a Lipsia. La disputa continuò fino alla morte di M.

Fu di fibra assai debole e negli ultimi anni soffrì anche male agli occhi. Ebbe due mogli; un figlio della prima sposò una nipote di Melantone. Lutero lodò lo stile chiaro e trasparente di M. Più che il padre del protestantesimo, M. seguì negli scritti e nella condotta Melantone. Cogli avversari trattò sempre con dialettica sottile e modi satirici, assai temuti. Fu detto di lui: « Non fa chiasso, ma quando lo farà, vedremo il diavolo diventar frate ».

— W. Friedensburg, *Aus dem Briefarchiv des J. M.*, in *Arch. f. Ref.-Gesch.*, 1925, p. 192 ss; 1927, p. 118 ss; 1929, p. 121 ss; 1933, p. 101 ss. — G. L. Schmidt, *J. M.*, 2 voll., Gotha 1867.

MENNA, Santo, martire egiziano, di cui parlano tre *Passioni*, un *Inno* di Romano il Melode, che ne dà la trasposizione poetica, un racconto di *Miracoli*, un *Panegirico* di nessun valore storico.

Le tre *Passioni* affermano concordemente, salvo piccole discrepanze nei dettagli, che M. fu soldato egiziano al servizio del tribuno Firmiliano a Cotzea in Frigia. Scoppiata la persecuzione, egli lasciò la coorte e si ritirò nel deserto. Tornò alla città un giorno di festa a professare pubblicamente la sua fede dinanzi a tutto il popolo adunato in teatro. In conseguenza di ciò, interrogato dal governatore Pirro, poi imprigionato e di nuovo interrogato e infine condannato a morte, fu decapitato fuori della città e il suo corpo venne bruciato.

Iconograficamente, il tipo del Santo è rappresentato da una figura in piedi, a testa scoperta, a braccia levate in alto, vestito di tunica e di clamide, in mezzo a due cammelli accasciati: così, per es., in una pisside d'avorio del British Museum e in una placca d'avorio del Museo archeologico di Milano. La presenza dei cammelli è spiegata da varie tradizioni. Secondo una di esse, il Santo avrebbe chiesto che il suo corpo, dopo il martirio, venisse posto sopra un cammello e poi seppellito nella località dove la bestia se ne fosse andata di suo proprio istinto. Secondo un'altra, durante il trasporto per mare del corpo del Santo verso l'Egitto, i battellieri avrebbero visto sorger dal mare due mostri dalla testa simile a quella di cammello: saette di fuoco scaturite dal corpo del martire li avrebbero messi in fuga. Quest'ultima versione è, da una terza tradizione, applicata al prefetto di truppe, Atnasi, che portava con sè le reliquie del Santo in una spedizione militare, come pegno di protezione: quando Atnasi volle dalle vicinanze di Alessandria riportare le reliquie al loro sepolcro, i cammelli vi si rifiutarono.

Delle tre *Passioni* dovette esistere una comune fonte, un testo primitivo. La *Passio* più prossima a questo testo primitivo non ha molto valore, rivelandosi un plagio d'una delle più belle omelie di San Basilio in onore di S. Gordio (v.). Perciò, pur tenendo certa l'esistenza di un martire egiziano di cui le reliquie riposavano nelle vicinanze di Alessandria, dobbiamo spiegare i rapporti del Santo con la Frigia, affermati dalla *Passio*, come una supercostruzione suggerita dalla diffusione del culto di questo Santo in quella regione.

L'epoca del martirio, secondo la cronaca alessandrina, è il 295: la festa, secondo il Martirologio Geronimiano (Brux. 1931, p. 595 s) è all'11 novembre.

Sdoppiamenti di S. M. egiziano son da ritenersi **M. di Cotzea** nella Frigia e **M.** detto il Callicellade, *lade*, formante gruppo con Ermogene ed Eugrafo onorati a Costantinopoli. Secondo un'ipotesi del Lanzoni, I, 576, sdoppiamento del nostro Santo potrebbe essere considerato anche **S. Miniato** patrono di Firenze: M. è detto in egiziano *Ménas* o *Minias*, e il suo culto, largamente diffuso in Italia, potè giungere anche a Firenze. (Altri mantengono la distinzione tra il patrono di Firenze e il suo quasi omonimo S. Menna: cf. B. Quilici, *La chiesa di Firenze nell'alto medioevo*, Firenze 1938, p. 8-9).

Gran culto ottenne M. nell'antichità. Famoso era il santuario eretto in suo onore a *Karm Abu Mina* presso Alessandria, molto vasto, ricco di statue e di pitture, al centro dei quartieri che costituivano quell'antica cittadina, fatto edificare dall'imperatore Arcadio (sec IV) in raccordo con un tempio più antico, sorto a sua volta sulla primitiva cripta contenente la tomba di S. M. In comunicazione con le due basiliche, ma non in esse incorporato, c'era il battistero a ovest della cripta. C'era, inoltre, una sorgente miracolosa alla quale i pellegrini accorrevano fiduciosi; una iscrizione della basilica principale di S. M. dice: « *Prendi l'acqua benefica di M. e il dolore se ne fuggirà* »: la fonte era situata presso la tomba del Santo e serviva probabilmente anche per il rito battesimale. A non molta distanza da questi monumenti, c'era uno stabilimento per bagni, una specie di terme sacre, che tra le varie costruzioni contava anche una basilica per bagni che probabilmente risale al sec. V. L'acqua ivi usata doveva derivare quasi certamente dalla accennata fonte di S. M. attraverso un condotto di circa 200 metri che correva a riempire specialmente le piscine per gli ammalati. Intorno alla cripta e alla basilica di S. M. si estendevano anche delle costruzioni monastiche abbastanza vaste. Vi furono scoperti, inoltre, quattro cimiteri, dei quali due affiancati da basiliche funerarie.

In questa località che ormai vien detta la città di S. M., era molto fiorente l'arte della terracotta che permetteva un intenso commercio di vasi, di lampade, di statuette, di ampolle (dette di S. M.), che hanno ormai invaso molti musei di antichità, e che recavano una breve iscrizione in lode del Santo: esse servivano a contenere sia l'acqua della fonte miracolosa, sia l'olio tolto dalle lampade del santuario. (Cf. *L'Osserv. Rom.* 7-IV-1951: *Alla Lourdes d'Egitto*).

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux, 1940, p. 576. — *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 293-298 (al 10 dic. è ricordato M. di Costantinopoli da identificarsi con quello di Egitto). — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI-1, col. 324-397. — *Analecta Bolland.* 3 (1884) 258-270: edizione degli *Acta Sancti Menae* in greco, da codice leidense; 29 (1910) 117-150: edizione di un breve testo riguardante l'invenzione di reliquie di S. M. a Costantinopoli, preceduto da uno studio interessante di H. Delehaye. — C. M. Kaufmann, *Ikonographie der Menas-Ampullen*, Cairo 1910, con illustraz; il medesimo autore che condusse una spedizione sul luogo della città di S. M., scrisse anche altri studi tra i quali una guida al santuario: *Der Menastempel*, Francoforte sul Meno 1909. — W. Budge, *Texts relating to Saint Menu of Egypt*, Londra 1909. — K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, Monaco 1909. — P. Franchi de Cavalieri, in *Studi e Testi*, 19 (Roma 1908) 9-18 e 42-108. — R. Miedema, *De heilige Menas*, Rotterdam 1913. — Id., *Nieuwe gegevens aangaande den hl. Menas*, in *Nederlands archief voor Kerkgeschied.* 36 (1949) 205-14. — M. A. Murray, *S. Menas of Alexandria*, in *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 29 (1907) 25-30, 51-60, 112-122. — G. Belloni, *Gli avori di S. M. fra i cammelli e della supposta « Cattedra di S. Marco in Grado » delle Civiche Raccolte d'arte di Milano*, in *Riv. di Arch. crist.* 28 (1952) 133-44. — Tillemont, V, 758-761.

MENNA, Santo, eletto patriarca di Costantinopoli, quando Antimo, patriarca monofisita, piuttosto che rinunciare all'eresia e mettersi in relazione con papa Agapito, allora venuto a Costantinopoli presso Giustiniano, preferì ritirarsi. M. fu

consacrato dal Papa, il 13 marzo 536. Era originario d'Alessandria e allora direttore dell'ospizio monastico Samson in Costantinopoli. Egli, fedele alla formula di Calcedonia, presiedette in quel medesimo anno un concilio nel quale fu degradato Antimo, che non si era presentato, e furono condannati i suoi più notorii seguaci: decisioni poi approvate da Giustiniano.

Durante la campagna contro gli origenisti, M. non ebbe il coraggio di opporsi ad alcuni intriganti che ottennero dall'imperatore un editto di condanna dei famosi Tre Capitoli (v.). Avendo anch'egli sottoscritto questo editto, ne seguì una tensione dei rapporti tra lui e papa Vigilio (v.), il quale giunse a scomunicare il patriarca, dopo il vano tentativo di quel *Judicatum* che l'Occidente, non volle approvare. La scomunica ebbe il buon effetto di scuotere Giustiniano e facilitò a M. un atto di umile sottomissione al Papa. Un anno dopo, il 25 agosto 552, il patriarca moriva.

Bibl. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 359 s. — Acta SS. *Aug.* V (Ven. 1754) *die* 25, p. 164-171; I (Ven. 1750) *65-*67. — *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 919-922, 924, 1035. — V. Grumel, *Régestes du patriarcat de Constantinople*, I (1932) 94-98. — A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, IV, p. 453-471. — Hefele-Leclercq, II-2.

MENNO, figlio di Simone (1492-1559), fondatore dei Mennoniti (v. sotto), n. a Witmarsum in Frisia, m. ad Aldesloe (Holstein).

I. Vita. Alle scuole dei religiosi apprese latino e greco. Ordinato sacerdote nel 1515 o 1516, divenne vicario a Pingium presso il paese nativo. Ben presto gli sorsero dubbii sul dogma della transustanziazione comuni allora a molti ecclesiastici della Frisia. Si diede allo studio della Bibbia ed alla predicazione; e conduceva vita alquanto mondana.

Quando l'olandese Sicke Freerks fu condannato e messo a morte (20 marzo 1531) in Leeuwarden, perchè a Emden, in una professione di fede, aveva affermato che il battesimo dato ai fanciulli non era conforme alla Bibbia, M. fu spinto a esaminare la questione sulla Bibbia, sugli scritti di Lutero, di Bucero e di Bullinger. E non trovò una prova sufficiente in favore del battesimo dei fanciulli; di questa opinione era anche Giovanni Trypmater, scolaro di Melch. Hofmann (v.) e professore di Amsterdam (v. Anabattisti). In questo frattempo M. era diventato parroco di Witmarsum (1531).

Altri movimenti anabattisti sorgevano nei Paesi Bassi. I seguaci di Matthijszoon entrarono nel dic. 1533 nella Frisia, predicando vicino il ritorno e l'esaltazione del regno di Cristo; ma insegnavano di non opporsi agli empi (i cattolici), e di sopportare con rassegnazione i dolori mandati da Dio. Tuttavia quando l'opposizione delle autorità ecclesiastiche divenne più minacciosa, uno di quei fanatici, Giovanni Benkelszoon, pubblicò (1534) un libro col quale incitava tutti alla vendetta contro gli avversari; l'autore aveva preso il nome di David, il re santo che doveva precedere il principe della pace, Salomone, figura di Cristo. M. non aderì a questa ribellione, e ne distolse i suoi. Ma la rivolta divampò. Il 28 febbr. 1535 una squadra di 300 fanatici occupò il monastero di Bloemkamp presso Volsward, e con le armi si volse contro lo statholder della Frisia Giorgio Schenk. Furono battuti (7 aprile); tra i morti v'era un fratello di M.

M. allora scrisse un libro in confutazione del Benkelszoon. Predicò al popolo la penitenza e la conversione. Suscitò opposizioni. Il 12 gen. 1536 rinunciò all'ufficio di parroco, apostatando dalla fede cattolica.

Continuò a predicare, sempre sorvegliato e perseguito dall'autorità; nell'ottobre dell'anno stesso (1536) due suoi aderenti furono condannati alla pena capitale, perchè lo avevano ospitato.

Sorsero presto fra i partigiani di M. delle dissensioni: tutti convenivano nel ritenere invalido il battesimo dei fanciulli (pedobattesimo), nel negare la transustanziazione eucaristica, convenivano pure sulla umanità di Cristo, sulla libertà umana e sulla questione se i rigenerati potevano o no adempire tutti i comandamenti di Dio; ma dissentivano fra loro riguardo al matrimonio e alla natura del regno di Dio. I più ammettevano legittima la poligamia, mentre altri la condannavano; volevano come necessaria la separazione coniugale quando uno dei coniugi fosse infedele (cioè non appartenente alla loro comunità). Riguardo al regno di Dio, gli *Obbeniti* (da Obbe Philipszoon di Leeuwarden) dicevano che esso doveva aspettarsi quaggiù e che i fedeli dovessero sopportare le opposizioni; quindi condannavano come empia l'opinione dei più fanatici (detti *Munsteriani*, da Munster, dove avevano il loro centro), i quali volevano che il regno di Dio si dovesse fondare con la violenza; e rifiutavano anche l'insegnamento dei *Melchioriti* (da Melchiorre Hoffmann, v.), secondo i quali lo stabilimento del regno di Dio sarebbe avvenuto con nuova effusione dello Spirito Santo, con segni meravigliosi, e sarebbero allora costituiti nuovi profeti ed apostoli. Un'altra scissura fu capeggiata da David Joris (v. Davidisti, Joris). Gli Obbeniti cercarono rafforzare la società con lo stabilirvi anziani o vescovi (cioè maestri che avevano il compito di predicare, di amministrare il battesimo e la cena). Si rivolsero a M. perchè accettasse l'ufficio di anziano. M. accettò, e fu capo degli Obbeniti in Groninga.

Il nuovo capo frenò i loro moti incomposti, gli eccessi a cui facilmente si abbandonavano, e li ridusse a ferrea disciplina. Dal 1537 al 1541 diresse quella comunità estendendola alle altre contrade della Frisia. Quando fu posto al bando, dovette passare ad Amsterdam, poi (fine del 1543) a Emden nella Frisia orientale. Quivi Giovanni da Lasco l'aveva invitato ad una disputa sulla umanità di Cristo. Costui, mezzo luterano e mezzo zuingliano, capo della Chiesa riformata nella Frisia orientale, si univa ora con questi ora con quelli, e avrebbe voluto aggiungere alla sua comunità gli Anabattisti, che andavano ogni dì crescendo in quelle parti, e dei quali il M. era considerato capo. La discussione non ebbe nessun risultato pratico; tre mesi dopo M. espose per scritto le sue idee. Rispose il Lasco (1545) con *Defensio doctrinae Christi adversus Mennonem*. M. replicò.

Quando la regina d'Ungheria, reggente per Carlo V dei Paesi Bassi, ottenne da costui il decreto di espulsione degli Anabattisti (1545), M. cercò scampo nella diocesi di Colonia, dove l'arciv. Corrado Wied aveva introdotto da tempo la riforma protestante per mezzo di Melantone, Bucero e Hardenberg. Succeduto a questo (1546) Adolfo di Schaumburg, schietto cattolico, M. riparò nell'Holstein, dove ri-

mase fino alla morte, interrompendo la sua dimora per recarsi ora a Emden e Goch nei Paesi Bassi, ora a Witmarsum, ora a Wismar nel Mecklemburg, ora a Colonia. Nei Paesi Bassi ebbe a disputare con l'apostata Adamo Pastor, seguace di Bernardino Ochino (v.).

M. fu in polemica con altri riformati: con Gellio Faber, contro il quale scrisse la sua opera maggiore (*Difesa contro gli attacchi di Gellio Faber*), con Martino Microne, al quale mandò una risposta sopra l'umanità di Cristo. La sua polemica era violenta e mordace. Nell'Holstein era cresciuto in tanta stima che molti non volevano ricevere il battesimo da altri che da lui. Le autorità civili di Amburgo, Lubecca, Rostock, Wismar, Stralsunda, Lüneburg stabilirono di comune accordo d'impedire questo fanatismo. M. riparò presso il conte di Fresemburg, che aveva vasti possedimenti tra Amburgo e Lubecca ed aveva conosciuto M. quando ebbe a soffrire la persecuzione nei Paesi Bassi. Là il M. fermò la sua dimora e vi fondò una stamperia diretta da lui stesso. Quivi pubblicò molti scritti e lettere, difendendosi dagli attacchi che gli venivano da varie parti.

Narrano che sul letto di morte si mostrasse pentito di alcuni suoi scritti, in cui riprovava il matrimonio, e di un altro intitolato: *Uno schiavo*, contro cui si levarono tutte le comunità dell'Olanda. Molte sue opere riguardano il battesimo, il giuramento, non ammesso dagli Anabattisti, la giustificazione, la predicazione, le calunnie e le persecuzioni sofferte dalla sua setta. Alcune si conservano ancora mss. nell'archivio della comunità anabattistica di Amsterdam. Raccolte di suoi scritti apparvero nel 1562, 1565, 1579, 1601, 1646. La più ampia è *Opera omnia theologica* (Amsterdam 1681) curata dall'Herrison (non completa e assai scorretta). M. seppe frenare i moti inconsulti degli Anabattisti, renderli soggetti ai poteri civili e bandire quelle pretese ispirazioni che li rendevano ridicoli. Perciò è considerato il secondo fondatore (dopo il ricordato Obbe Philipszoon) e l'ordinatore di quella setta, circondato di venerazione, che si accrebbe dopo la sua morte. L'11 sett. 1879, gli fu alzato un monumento a Witmarsum, con offerte raccolte nel vecchio e nel nuovo mondo dai mennoniti.

II. I **mennoniti** sono una derivazione degli Anabattisti (v.), che fa capo a Menno Simons (v. sopra), diffusa nei Paesi Bassi, nella Svizzera, nella Germania, nella Francia, nell' America del nord.

A) Il simbolo di fede dei m. ammette la Trinità e l'Incarnazione. Il primo uomo meritò per il peccato originale la vendetta del cielo; ma questo fallo non si è trasmesso ai posteri perchè Adamo fu tosto riabilitato, o almeno perchè quel peccato non è imputabile ai discendenti. Pertanto l'uomo restò integro e libero. Tuttavia non può produrre opera accettevole a Dio, senza la soddisfazione di Cristo. La vera fede è attiva per amore e giustifica davanti a Dio; il giusto si trasforma, progredisce di virtù in virtù, ed è tutto pieno di buone opere fino alla morte. La Chiesa si compone solo dei giusti rigenerati. In essa vi sono i ministri, sebbene ogni credente abbia ricevuto lo Spirito Santo. I predicanti devono attenersi unicamente alla Bibbia. Due soli sacramenti ammettono i m.: il battesimo e la cena, ma soltanto come simboli esterni rappresentanti la grazia divina che rigenera e santifica; il battesimo è valido poi solo per gli adulti. Anabattisti temperati, i m. insegnano come dovere di religione l'obbedienza all'autorità; ma vietano ai loro membri di assumere cariche pubbliche, di prendere le armi (concedono di dover contribuire in altri modi alla difesa della patria). È proibito il giuramento. È inflitta la scomunica ai peccatori impenitenti.

B) Peraltro i m. passano per « adogmatici »: vige tra essi uno spiccato individualismo. Non tutti i m. convennero fino da principio su questi punti. I più rigidi volevano che il precetto di non comunicare con uno scomunicato si dovesse estendere anche ai membri della medesima famiglia e imponesse perfino lo scioglimento del matrimonio; ciò fu stabilito in un'adunanza a Wismar (1554). Costoro si dissero *Waterlandesi* (da Waterland, nome che allora si dava a una parte dell'Olanda settentrionale). Scoppiarono altre scissure. Dal mezzogiorno dei Paesi Bassi, dove più infieriva la persecuzione religiosa, avvenne un'emigrazione di m. verso il nord, nella Frisia. I Frisoni non li vollero accettare nelle comunità loro, perchè sconosciuti. Si fece un accordo secreto fra i capi di quella Chiesa, di sottoporre a un tempo di prova i nuovi venuti, che ne rimasero urtati. Gli emigranti acquistarono partigiani e compirono rappresaglie contro gli avversari; questi non erano da meno e lanciavano scomuniche. Si dissero *Fiamminghi* i primi (dal paese donde venivano), gli altri *Frisoni*. Si tentarono accordi, che andarono a vuoto. I Fiamminghi stessi si divisero, come pure i Frisoni, che presero i nomi di vecchi o severi (*Harte*), giovani o temperati (*Sanfte*). Queste due ultime fazioni s'accordarono nel 1620. Nel medesimo anno e nel 1626 si conciliarono i due partiti (Frisoni e Fiamminghi), che accettarono simboli comuni formulati da Giovanni Cents nel 1630 e da Adriano Corneliszoon nel 1632; solo una piccola frazione si mantenne separata sotto i due capi Giovanni Luies e Ugo Wallis.

C) Ben altrimenti andarono le cose dei Waterlandesi. Costoro, da principio così rigidi, a poco a poco si temperavano. Accettarono la decisione di Strasburgo (1555) che non si dovesse colpire di scomunica chi dissentiva riguardo alla persona di Cristo. Nel 1579 stabilirono che nessuno fosse chiamato o fedele o infedele per opinioni religiose non espressamente contenute nella Bibbia, e dalle quali non dipendesse la salute o la riprovazione. E rigettarono il nome di m., chiamandosi semplicemente Anabattisti. Nella rivoluzione operata da Guglielmo d'Orange per la liberazione del paese dal giogo spagnuolo, essi l'aiutarono con spontanee offerte (1572). Più tardi, finita l'opposizione, entrarono anche nei pubblici impieghi; ma ne furono esclusi (1618) per opera della Chiesa ufficiale che professava il più rigido calvinismo. Aderì ad essi la fazione dei giovani Frisoni, già ricordata. Le loro comunità, specialmente quella di Amsterdam, crebbero ogni giorno più, grazie alla loro larga tolleranza che abolì le scomuniche per chi non convenisse sulle questioni del governo ecclesiastico e del matrimonio.

D) Accolsero i *Brownisti* (indipendenti) cacciati dall'Inghilterra dalla regina Elisabetta e rifugiati ad Amsterdam. Il Browne fino dal 1580 aveva adottato anche in Inghilterra l'uso di battezzare solo gli adulti, uso introdotto dagli Anabattisti stessi quando nel 1535, infierendo la persecuzione, si

ricoverarono colà; e sebbene molti perissero sui roghi, si fondarono comunità numerose, massime a Norwich. Un brownista, Giovanni Smyth, venuto ad Amsterdam nel 1606, lasciò addirittura il brownismo insieme a Tomaso Helwys, e fondò una comunità separata; tentò nel 1609 di unirsi agli Anabattisti olandesi, il che si fece nel 1615. Al contrario, Tomaso Helwys non volle fondersi cogli Olandesi, e, tornato in Inghilterra nel 1611, accrebbe i suoi adepti fondendo gli Anabattisti con molti Indipendenti; poichè, con Edoardo Barber, insegnava che nessun battesimo fosse valido se non per immersione, i suoi seguaci si dissero *Battisti*.

E) Altre divisioni avvennero poi fra gli Anabattisti, olandesi. Si tentarono accordi nel 1647, ma non riuscirono. Allora i più rigidi, che volevano stretta unità di dottrina, si staccarono dagli altri e formarono una setta a parte, che, dal loro capo, il dr. Apostool insegnante ad Amsterdam, si dissero *Apostolici* e anche *Sonnisti* (forse dal sole dipinto sugli edifici che loro servivano per il culto). Gli altri si chiamarono *Galenisti*, dal dr. Galeno loro capo, o *Lammisti* dal luogo di culto che si trovava presso la birreria dell'agnello (ted. Lamm); questi ultimi piegarono in appresso al socinianismo. Tali sette protestanti seguirono il corso delle altre, accettando nel loro seno persone di opinioni diversissime. Un ultimo tentativo per ridurre gli Anabattisti ad una formola di fede uniforme fu compiuto dal dr. Cornelio Riss (1766), predicatore ad Hoorn (scrisse *La dottrina dei veri m.*), ma non fu seguito che da pochi predicanti. Il nome di m. fu quasi del tutto lasciato per l'altro di Anabattisti.

F) Costoro formano comunità unite fra loro col vincolo della fratellanza, sebbene professino opinioni le più disparate. Nel 1700 erano circa 160.000, ma al principio del secolo seguente erano ridotti a 30 000, quasi tutti nell'Olanda settentr. e nella Frisia. Nel 1634 fondarono un seminario in Amsterdam, per formare i predicanti; colà insegnarono l'Episcopio, il Curcello, più tardi Limborch, Clericus, Wettstein. In appresso gli studenti poterono frequentare l'*Athenaeum illustre* di Amsterdam, che divenne università nel 1877, con ricca biblioteca teologica. Le comunità non differiscono molto tra esse nel culto, nella recita dei salmi, dei canti sacri, nella direzione dell'insegnamento religioso. Come mitigarono la loro avversione per le altre sètte, così lasciarono cadere molti punti della dottrina riguardo al battesimo, al giuramento, alla partecipazione ai pubblici uffici ed alla coscrizione militare. Hanno abolito ogni solennità nel battesimo; mantengono il battesimo degli adulti; quello agli infanti è tollerato. Presero le armi contro Napoleone I. Avevano già accettate pubbliche cariche nella rivoluzione del 1795. In seguito entrarono nelle Camere parlamentari. Si occuparono assai del pubblico insegnamento (nel 1881 fra 156 professori dei Paesi Bassi 13 appartenevano ad essi, e fra i 100 membri dell'Accademia scientifica 11 erano dei loro, benchè gli Anabattisti costituissero soltanto l'1 % della popolazione). Si diffusero anche in Germania, Francia e nell'America del nord.

G) Nella Svizzera sorsero quando Grebel e Manz, seguaci di Zwinglio, cominciarono nel 1524 a predicare che il battesimo dei fanciulli era una invenzione del demonio e della Chiesa romana, e formarono (1525) una comunità separata, con l'appoggio del celebre Baldassarre Hubmayer (*Pacimontanus*). Più che di dogmi si curarono dell'ordinamento della vita religiosa, civile e sociale; volevano ricondurre la Chiesa ai suoi primordii (dicevano che dopo gli Apostoli non c'era più stato cristianesimo nel mondo), abolire il culto, conservare solo le due cerimonie istituite da Cristo (il battesimo e la cena), sopprimere la gerarchia ecclesiastica, lo stipendio dei predicanti, il pagamento dei censi e delle decime, l'uso delle armi, ricostituire l'uso delle scomuniche come ai tempi apostolici, rinnovare lo spirito delle primitive società di fedeli, imponendo il dovere di impiegare i beni proprii al comune miglioramento e al sollievo dei bisognosi. Poco dopo condannarono anche il giuramento. Forse le loro dottrine avevano subito l'influenza dei Valdesi. Pur condannando le armi e la violenza, per influenza di Tom. Müntzer e di Carlostadio (tuttavia il Müntzer e gli entusiasti di Zwickau non vanno considerati come Anabattisti; cf. H. S. Bender, *Die Zwickauer Propheten, Th. Müntzer u. die Täufer*, in *Theol. Zeitschr.* 8 [1952] 262–78) si ribellarono alle autorità civili. Perciò subirono fiera persecuzione; molti furono uccisi, molti emigrarono in Germania, in Austria, dove vennero del pari perseguitati. Le loro principali comunità erano allora ad Augusta e a Strasburgo. Nella Svizzera la persecuzione durò per tutto il sec. XVI, e, dopo una relativa calma nella prima metà del sec. XVII, si fece più violenta quando il florido stato dei m. eccitò l'invidia del governo di Zurigo (1635). Fu ordinato, sotto pena del carcere, lo scioglimento della loro comunità e l'accettazione della Riforma. I M. si rifiutarono. Dichiarati ribelli, ebbero confiscati i loro beni, furono banditi, torturati, imprigionati (anche le donne, i bambini, i vecchi, gli infermi). Non meno crudeli furono gli altri cantoni riformati di Sciaffusa, Berna, Basilea. Molti emigrarono nella Savoia, ma vi trovarono il carcere e la galera. Più fortuna ebbero quelli che passarono nell'Alsazia e nel Palatinato. Nei cantoni di Zurigo, Sciaffusa e S. Gallo i M. furono interamente distrutti.

Anche i M. di Svizzera erano dilaniati da dissensioni interne. I più rigidi, capeggiati da Giacomo Amman, volevano che se un membro fosse stato scomunicato, anche il suo coniuge si separasse da lui completamente. L'Amman proibiva poi di radersi la barba, l'uso dei bottoni negli abiti. I suoi adepti si dissero *Ammaniti* o *Amiti*, e dall'alto Bernese, in cui avevano la sede, si dissero *M. superiori* (*Obere Mennoniten*). Altri, più miti, con a capo Giovanni Rist, si dissero *M. inferiori* (*Untere Mennoniten*) perchè abitavano il basso Bernese. Perseguitati anche nel cantone di Berna (1708), risolsero di emigrare in America, il paese della libertà (1710). I pochi rimasti vissero occulti nei cantoni di Basilea, di Berna e di Neuchâtel. Restò la divisione di alti e bassi m.; ma essi stessi non ne conoscono più la vera differenza.

H) Nell'Alsazia e nel Palatinato si erano formate 18 comunità, 11 nel ducato di Baden; altre sorsero nel Wurtenberg, nell'Assia, a Nassau, nel Basso Reno, nella Frisia orientale, in Amburgo, a Friedrichstadt, sull'Oder, nella Lituania, a Danzica, a Elbing, a Königsberg, in Baviera, in Polonia, nella Galizia.

Anche in Francia formarono comunità a Nancy, a Toul, nella Franca Contea.

La Russia ebbe comunità di M. provenienti dalla Germania e dalla Lituania. Rifiutandosi essi di prestar servizio militare, furono invitati dall'imperatrice Caterina (1783) a passare nella Russia meridionale. Cf. W. Kuhn, *Die mennonitische Altkolonie Chortitza in der Ukraine*, in *Deutsche Monatshefte* IX, p. 162–99. Nel sec. XIX, una parte di essi, temendo che lo czar togliesse i loro privilegi, passarono nell'America settentrionale.

I) Le più numerose e fiorenti colonie di m. sono oggi negli Stati Uniti e nel Canadà. Negli Stati Uniti i m. si trovarono a contatto cogli Anabattisti olandesi, poichè fino dal 1685 Guglielmo Penn nel suo territorio (Pensilvania) lasciava piena libertà a tutte le credenze religiose. Vi accorsero poi m. di Svizzera, di Germania, di Russia. La più antica comunità è quella di Schiebach o Germantown, fondata nel 1683.

Anche fra i m. d'America si moltiplicarono le divisioni (oltre quelle vigenti in Europa); e oggi si contano non meno di 17 sette, generalmente formate da piccoli gruppi. I m. d'America svolgono anche attività missionaria tra gli infedeli e tra i cristiani di altre confessioni.

L) Non possediamo statistiche sicure sullo stato attuale dei m. nel mondo. Ve ne sono c. 88.000 negli Stati Uniti, c. 88.000 nel Canadà, c. 70.000 in Olanda, c. 22.000 in Svizzera, c. 4.000 in Francia, c. 2.000 in Polonia, poche migliaia nelle missioni. A c. 100.000 si facevano salire i m. di Russia prima della rivoluzione.

Bibl. — E. C. Starr, *A baptist bibliography* (opere a stampa scritte da battisti o concernenti i battisti), American Baptist histor. Soc., Chester (Pa), 2 voll. al 1952. — *Quellen zur Gesch. der Täufer*, ed. da vari in vari luoghi; *Schweiz*, a cura di L. von Muralt-W. Schmid, Zürich 1952 ss. — C. Krahn, *The historiography of the M. in the Netherlands. A guide to sources*, in *Church history* 13 (1944) 182–209. — *Mennonitisches Lexikon* a cura di Ch. Hege e Ch. Neff, Frankfurt a. M. 1913 ss. — H. Schyn, *Historia christianorum qui mennonitae appellantur*, Amsterdam 1729. — Id., *Historiae mennonitarum plenior deductio*, Amsterdam 1729. — C. A. Ramseyer, *Histoire des baptistes*, Neuchâtel 1897. — Wedel, *Gesch. der M.*, Newton (Kansas) 1900–902, 4 voll. — E. Belfort Bax, *Rise and fall of the anabaptists*, London 1903. — C. Crivelli, *Piccolo dizionario delle sette protestanti*, Roma 1945, p. 136–41 (bibl. a p. 140 s). — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1944², 650 ss, e passim. — Ch. H. Smith, *The story of the M.*, Berne (Ind.) 1941. — J. Horsch, *Mennonite history*. I, *M. in Europe*, Scottdale 1942. — J. C. Wenger, *Glimpses of mennonite history a. doctrine*, ivi 1940, nuova ediz. 1947. — S. C. Yoder, *For conscience sake. A study of mennonite migrations resulting from the world war*, Goshen (Ind.) 1940. — G. F. Hershberger, *The mennonite Church in the second world war*, ivi 1951. — R. Friedmann, *Mennonite piety through the centuries. Its genius a. its literature*, ivi 1949. — H. Wheeler Robinson, *The life a. faith of the baptists*, London 1946. — J. Wessel, *De leerstellige strijd tusschen Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de XVI eeuw*, Assen 1945: confronto fra le dottrine dei m. e dei riformati olandesi del sec. XVI. — P. Polman, *De h. Eucharistie in de Nederlandse polemiek*, in *Studia cath.* 23 (1948) 239–54. — E. Crous, *Mennonitentum und Pietismus. Ein Versuch*, in *Theol. Zeitschrift* 8 (1952) 279–96. — H. Wiebe, *Das Siedlungswerk niederländischer Mennoniten im Weichseltal zw. Fordon u. Weissenberg bis zum Ausgang des XVIII Jahrh.*, Marburg 1952. — D. L. Gratz, *Bernese anabaptists a. their american descendants*, Scottdale (Pa) 1953.

MENOCCHIO Gius. Bartol., Ven., agostiniano (1741–1823), n. a Carmagnola, m. a Roma. Professò nel convento di Fermo il 1761. Ordinato sacerdote, si dedicò per qualche tempo all'insegnamento, quindi alla predicazione, con ubertosi frutti di bene, chè accoppiava alla parola ardente santità di vita, virtù di miracoli. Il vescovo di Reggio, Francesco M. d'Este, lo chiese coadiutore a Pio VI, che lo nominò (22 maggio 1796) vescovo d'Ippona *in partibus*. Le vicende rivoluzionarie lo costrinsero a vagare qua e là, ma non ne interruppero l'apostolato. Chiamato a sostituire il sacrista pontificio al conclave di Venezia (1800), da Pio VII fu confermato nell'ufficio e scelto come suo confessore. Il Papa l'ebbe sempre carissimo; e Roma presto l'apprezzò come santo. Accompagnò Pio VII a Parigi, per l'incoronazione di Napoleone. Allorchè il Papa fu menato prigioniero in Francia, gli venne proibito di seguirlo. Sebbene si rifiutasse di prestare il giuramento imposto dal Bonaparte, rimase al Quirinale, proseguendo instancabile opere d'apostolato e di zelo, protetto dalla fama delle sue virtù e di miracoli. Appena potè, raggiunse Pio VII a Savona. N'è stata introdotta la causa di beatificazione (Congr. antepr. 23 marzo 1905). — Lanteri, *Eremi sacrae Augustinianae*, I (Roma 1874) p. 231–5. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 206–8.

MENOCHIO Giovanni Stefano, S. J. (1575–1655) n. a Pavia e m. a Roma, teologo ed esegeta, figlio del celebre giureconsulto Giacomo M. (cf. Enc. It., XXII, 861). Ricoprì importanti cariche nella Compagnia, insegnando prima filosofia e teologia a Milano, fungendo poi da superiore in vari collegi, rettore al Collegio Romano, provinciale a Milano e a Roma.

Le sue opere in materia biblica sono generalmente sobrie e precise. Ecco le principali: *Hieropoliticum, sive Institutiones politicae e sacris scripturis depromptae* (Lione 1625); *Institutiones oeconomicae e sacris litteris depromptae* (Parigi 1627; ed. italiana, *Economia cristiana*, Venezia 1656, con aggiunte); *De republica Hebraeorum* (Parigi 1648); *Historia sacra della vita... di Gesù* (Roma 1653); *Historia sacra degli Atti degli Apostoli* (ivi 1654).

Più importante è la sua *Brevis explicatio litteralis totius S. Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta* (Colonia 1630, 2 voll.), raccolta di scolii biblici che ebbe gran fortuna; stampata prima da sola, fu poi riprodotta parzialmente o totalmente in varie collezioni e commentari celebri come la *Biblia magna* (Parigi 1643) e la *Biblia maxima* (Parigi 1660) di Giov. de la Haye, la *Biblia sacra* (Venezia 1745) di Luca di Bruges, *La sainte Bible* di C. F. Drioux (Parigi 1872–3, 8 voll.). Il gesuita Tournemine, per correggere le numerose mende in cui erano incorse le successive edizioni, ne preparò una nuova (Parigi 1719, Venezia 1722, ecc.) con l'aggiunta d pregiate dissertazioni tratte da vari altri autori (Bonfrère, Mariana, Acosta, Antonio de Escobar, Cornelio a Lapide, ecc.): tale edizione fu giudicata

allora « un libro necessario per tutti coloro che vogliono avere quanto di buono esiste circa i libri santi » (*L'Europe savante*, giugno 1719, p. 258 s). Per Simon, il M. è « un des plus judicieux scoliastes que nous ayons » (*Hist. critique des commentateurs du Nouveau Test.*, c. 44, p. 552, Paris 1693); A. R. Cornely dice che i suoi scolii sono preferibili, perchè più accurati, a quelli di tutti i suoi predecessori (*Cursus Script. sacrae. Introductio*, I, 686, Parigi 1885). — Sommervogel, V, 948–55. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 1060-63.

MENOLFO (franc. *Menou*), S. (sec. VII o VIII). Secondo la *Vita* (BHL 5931), tardiva e leggendaria, sarebbe venuto dall'Irlanda in Francia succedendo a S. Corentino come vescovo di Quimper (o di Bourges?) e sarebbe morto, nel viaggio di ritorno da un pellegrinaggio a Roma, nella località del borbonese che porta il suo nome (*St. Menoux*, dioc. di Bourges). Quivi sorse (1158) un'abbazia di Benedettine soggette a Cluny, passate nel 1507 alla riforma di Chezal-Benoît (cf. Cottineau, II, col. 2842). Festa 12 luglio. — Acta SS. *Jul.* III (Ven. 1757) *die* 12, p. 305-08.

MENOLOGIO (gr. μηνολόγιον) si dice, nella liturgia greca, la collezione delle vite dei santi, disposta secondo il giorno del mese (donde il nome), nel quale questi si celebrano. È come il nostro Martirologio (v.), ma comprende minor numero di santi, dei quali dà più sviluppate notizie storiche. Talvolta col termine M. si indica la raccolta dei volumi di Menei (v.), oppure le collezioni in genere delle leggende e vite dei santi della Chiesa greca (e anche della Chiesa latina). — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét.* XI-1, col. 419 ss, con ricca bibliogr.

MENOT Michele, O. F. M. Conv. (c. 1440-1518), n. presso Chartres, m. nel convento di questa città, dove era guardiano. Addottorato a Parigi, insegnò nelle scuole dell'ordine, s'acquistò gran fama come predicatore popolare. Fama equivoca! La sua oratoria sorpassa in trivialità e buffoneria maccheronica quella stessa di Barlette e di Maillard (v.), slittando frequentemente nell'indecenza; qualche nemico della Chiesa, come Enrico Stefano, ne trasse argomento per mostrare la depravazione dei cattolici prima della Riforma.

Eppure guadagnò al M. il lusinghiero appellativo di *Lingua d'oro* ed entusiasmava i suoi uditori, i quali raccolsero, e certamente deformarono, i suoi sermoni. Così possediamo di lui: *Perpulcher tractatus . . . . de foedere et pace ineunda media ambasciatrice poenitentia* (Parigi 1519); *Perpulchra epistolarum quadragesimalium expositio* tenuta nel convento di Parigi nel 1517 (Parigi 1519 e 1526); *Opus aureum evangeliorum* illustrati nell'Accademia di Parigi (Parigi 1519 e 1526); *Sermones quadragesimales* recitati a Tours nel 1508 (Parigi 1519 e 1526). — J. Nève, *Sermons choisis de M. M.*, Paris 1924, con *Bibl.* — Stef. Gilson in *Rev. d'hist. francise.* 2 (1925) 301–60

MENSA: 1) Sinonimo di Altare (v.).

2) I loculi nei quali disponevansi i cadaveri, erano chiusi da mattoni o da lastre marmoree dette *tabulae*; quando queste *tabulae* erano disposte orizzontalmente, allora la tomba chiamavasi M. Cf. Armellini, *Lez. di arch. crist.*, 85; Marucchi *Elém. d'arch. chrét.*, 127; G. B. de Rossi, *Roma sotterranea*, I (Roma 1864) tav. 2, 3; III (Roma 1877) 505 s.

3) M. si dice ancora il Beneficio (v.) del vescovo e dei canonici, in ricordo della origine dovuta all'uso della vita comune del clero (v. Canonica vita), quando i Beni ecclesiastici (v.) costituivano un'unica massa (v. Cassa Eccles.) da distribuirsi tra la chiesa, il vescovo, il clero e i poveri.

Abbandonato il costume della M. comune, almeno del vescovo coi canonici della sua cattedrale, dalla massa si prelevarono la parte spettante al vescovo (*mensa vescovile*), quella dovuta ai capitolari (*mensa capitolare*) e la *mensa pauperum* restò assorbita dalle istituzioni di carità. Non di rado la M. capitolare si suddivise in tante quote separate quanti erano i canonici, e le singole porzioni si dissero *prebende*. Se tutta o parte della M. capitolare è amministrata dal capitolo, a mezzo di un sindaco, che la distribuisce ai singoli canonici, allora prende il nome di *massa capitolare*. Si vennero costituendo così tanti enti patrimoniali separati che assunsero in fine la natura giuridica della persona morale (cf. CIC can 1409 ss).

Nella categoria dei benefici ecclesiastici anche lo Stato riconosce la personalità giuridica delle MM. vescovili e capitolari, nonchè delle prebende canonicali. E, col Concordato, si impegnò a contribuire con un supplemento (detto di Congrua, v.) alle deficienze dei redditi rispettivi, fino alla concorrenza di lire 18 mila ai vescovi e arcivescovi metropolitani, 17 mila ai vescovi, arcivescovi, prelati e abati con giurisdizione vescovile, 4 mila ai canonici delle due prime dignità dei capitoli cattedrali, 3.500 ai canonici con uffizi particolari e 3 mila ai rimanenti canonici fino al numero di dodici in totale (R. Decr. 29 genn. 1931 n. 227): quote che, attesa la svalutazione della moneta, furono elevate in seguito (a partire dal 1-VII-1951) così: lire 864·864 ad arcivescovi, 816·816 a vescovi, 192·192 a canonici prime dignità e 168·168 alle altre dignità, 144·144 a canonici semplici, 96·096 a beneficiati minori, 168·168 a parroci, 96·096 a vicari curati autonomi, 60·060 a economi spirituali; i limiti dell'assegno per spese di culto sono lire 25·225,20 ai parroci, 14·414,40 a vicari curati autonomi; le congrue e gli assegni parrocchiali si valutano moltiplicando per 248 l'importo del 1914.

MENSING (*Mensink*) **Giovanni**, O.P. († 1547), n. a Zwolle (Olanda), m. a Magdeburgo, « uno dei più celebri domenicani che hanno combattuto Lutero e la riforma nella Germania del Nord » (Löhr). Fattosi domenicano (1495) a Magdeburgo, che apparteneva alla Congr. domenicana di Olanda, studiò a Wittenberg ove si laureò nel 1517. Uomo di governo, fu priore a Magdeburgo (1522–23), vicario della Sassonia (1528), provinciale (1534–39), vescovo ausiliare di Halberstadt (1539).

Acceso polemista, partecipò alle discussioni religiose di Worms (1540) e di Regensburg (1541); già aveva collaborato alla *Confutatio* della confessione augustana. Scrisse sulla S. Messa, sul peccato originale e sulla giustificazione contro Melantone.

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, p 84-85. — V. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther*, Friburgo 1903, p. 16-45. — G. Löhr, *Die Dominikaner an den deutschen Universitäten*, in *Mélanges Mandonnet* II (Parigi 1930) 429. — Id., *Das Testament des Halberstadter und Magdeburger Weihbischofs J. M.*, in *Archivum Fr. Praed.* 9 (1939) 223-29

(il giudizio riportato sopra è a p. 223). — M. M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 554 s.

MENZINI Benedetto (1646–1704), n. a Firenze, m. a Roma, oratore e poeta, sacerdote, chiamato dal Redi « grande anacreontico ammirabile ». Era pronto e vivace d'ingegno, ben nutrito di classici. Del resto la stima di sè non era la dote che più gli mancasse. Ha gran copia di scritti, specialmente poetici, versioni, orazioni e prose. Ebbe rinomanza una sua *Arte poetica* (1690), poema in terzine, e il *Terrestre paradiso* (1680), poema in ottava rima. Delle sue poesie sono più rimarchevoli le 13 *Satire* (1718, con la falsa indicazione di Amsterdam), dove sferza i vizi del tempo, vendicandosi di nemici, invidiosi, emuli (ne vedeva dappertutto) e di coloro che non lo tenevano nel conto dovuto. Eppure era stato favorito da principi (Cristina di Svezia l'ebbe al suo servizio) e da papi (a Roma, dove passò nel 1685, ebbe un canonicato, la cattedra di eloquenza all'archiginnasio, e fu addetto alla cattedra di eloquenza dell'università). Fu uno dei primi membri dell'Arcadia, col nome di « Euganio Libade ». — G. Carducci curò una raccolta di *Satire, rime e lettere scelte*, Firenze 1874. — Enc. It., XXII, 872.

MENZOGNA. v. Bugia, Fama (*calunnia*), Ipocrisia, Simulazione, Veracità.

MEO Antonietta, bimba romana di pia famiglia che in meno di sette anni di vita (dal 15-XII-1930 al 3-VII-1937) dimostrò in se stessa come lo Spirito di Gesù realmente viva e operi nelle anime in grazia, e come possa fiorire, sulla via dell'« infanzia spirituale », la santità nei fanciulli. Ciò provano i suoi biografi (M. Calbucci, *Nennolina*; M. di Pietro, *Una bimba vestita di sole;* Myriam de G., *Fiaccola romana*) e soprattutto le sue 149 lettere, delle quali 105 sono rivolte al « caro Gesù », piccolo, grande, flagellato, crocifisso, risorto, eucaristico (39)..., 17 alla « cara Madonnina », 6 alla SS. Trinità, 14 a Dio Padre, 2 allo Spirito Santo, 1 a S. Agnese, 1 a S. Teresa del Bambino Gesù, 3 ai familiari... Certi sentimenti di figliolanza rispetto a Dio, di anelito alla riparazione dei peccati e alla salvezza delle anime, di pietà verso l'Eucaristia e verso la Madonna, certe preghiere, certe professioni di fede e intuizioni della vita trinitaria, l'offerta di se stessa sembrano sorpassare decisamente la psicologia normale della sua età e l'ambiente spirituale della famiglia (*Le letterine della Nennolina*, a cura della Giov. Femm. di Az. Catt., con pref. di A. Gemelli e introduz. di A. Pierotti, Milano 1951).

MEPHIBOSETH. v Miphiboseth.

MERBODO (*Merbot, Merbotto, Marbetto, Marbedone*), B., di illustre e pia famiglia (erano suoi fratelli Diedo e Ilga [v.] venerati come beati), fu monaco O.S.B. a Mehrerau e parroco zelantissimo in Alberschwende presso Bregenz, dove fu assassinato dai briganti (23-III-c. 1120). Sulla sua tomba fu innalzata una cappella. Glorificato da numerosi miracoli, ebbe culto locale di beato, confessore e martire. — Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 11, p. 888-90. — Th. Nelk, Bregenz 1913². — Zimmermann, *Kalend. benedict.*, I, 346 ss.

MERCADANTE Saverio Raffaello (1795–1870), musicista, n. a Altamura, m. a Napoli. Preferì il genere teatrale, in cui ebbe grande ma poco durevole rinomanza una sessantina di opere, quasi tutte dimenticate. Ha pure molta musica sacra (l'oratorio *Le sette parole di N. Signore*, una ventina di *Messe*, 8 *Magnificat*, 5 *Salve Regina*, 2 *Tantum ergo*, 13 *Mottetti*, inni, litanie, salmi...) di stile ormai superato, di scarsa profondità di concetto e di limitata eleganza. Godette gran voga una sua *Ave Maria* ampollosa e retorica. Parte della sua copiosissima produzione giace ancora inedita nell'archivio della cattedrale di Novara, per la quale era stato maestro di cappella dal 1833 al 1840 quando, quasi cieco, passò a dirigere il conservatorio di Napoli. — Enc. It., XXII, 875. — S. A. Luciani, *S. M.*, Bari 1945. — B. Notarnicola, *S. M.*, Roma 1949.

MERCADO (*de*) **Tommaso**, O. P., n. a Mexico, fattosi domenicano, si recò in Spagna, dove pubblicò numerose opere. Nel viaggio di ritorno dalla Spagna, perì in mare († 1575). Filosofo e teologo tomista, traduttore di Aristotile, autore di una *Suma de tratos y contratos* (Salamanca 1569, Siviglia 1571), commentatore di Pietro Ispano (Salamanca 1571), è un valido rappresentante del Rinascimento spagnuolo per il suo umanesimo cristiano. — M. Solana, *Historia de la filos española. Epoca del Renacimiento, siglo XVI*, III (Madrid 1941). — O. Robles, *Fray T. M.*, in *Filos. y letras* 1945 (ott.-die.) 203–15 e in *Rev. de filos.* 9 (1950) 541–59. — P. M. Abellan, *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Suma de fr. T. de M. en la historia de la teologia moral*, in *Miscell. Comillas* 15 (1951) 81–137.

Pietro, medico n. a Granada alla fine del sec. XV, lasciò notevoli *Dialogos de filosofia natural y moral*. Cf. J. Masip Acevedo, *Comentarios al V de los Dialogos...* in *Rev. de l'univ. de Oviedo* 1940, n. 3, p. 39-69 (nel dialogo un medico e un giurista discutono sul primato delle rispettive scienze, e scelgono come giudici un teologo e un matematico)

MERCALLI Giuseppe (1850–1914), n. a Milano, m. a Napoli, sacerdote dal 1871, vulcanologo e sismologo di gran fama.

Per le sue molteplici occupazioni di studioso e per i continui viaggi, fu sacerdote libero. Ebbe il titolo di abate, come lo Spallanzani e tanti altri, che allora non aveva più il suo significato originario. A 24 anni conseguì il diploma di scienze naturali, il cui insegnamento nelle scuole secondarie o medie continuò per 37 anni, dal 1874 al 1911, dapprima in scuole private, dal 1888 nel R. Liceo di Reggio Calabria, dal 1892 al Liceo Vitt. Em. di Napoli, che lasciò nel 1911 per assumere la direzione dell'Osservatorio Vesuviano.

Nel tempo dell'insegnamento secondario, stampò presso Franc. Vallardi (Milano) in 5 volumetti un manuale scolastico di scienze naturali che ebbe una diffusione grandissima, ben meritata. Pubblicò ancora qualche articolo di divulgazione, e 2 atlanti per il regno minerale e la paleontologia con tavole a colori (Hoepli, Milano). Fu libero docente (1885) in sismologia e vulcanologia, dapprima presso la università di Catania, trasferito poi a quella di Napoli.

Gli studi vulcanologici lo attrassero ben presto. Per consiglio dello Stoppani, si occupò dapprima di vari vulcani spenti d'Italia, come quelli di Vico, di Bolsena e del Lazio, delle salse dell'Appennino, dei soffioni del Volterrano. Il Vesuvio fu in seguito il suo maggior campo di studio. Visitò parecchie

volte lo Stromboli e l'isola Vulcano, insieme al prof. Orazio Silvestri. Tutto il materiale che andava raccogliendo lasciava ad Istituti scientifici (Osservatorio Vesuviano, Licei ove insegnò). Nel periodo 1895–99, per una serie di deboli fenomeni, a Casa Fiorenza si andò formando una cupola lavica, detta poi « Colle Umberto I » (assai più voluminosa della maggiore delle piramidi d'Egitto), che il prof. Vitt. Matteucci, predecessore del M. nella direzione dell'Osservatorio, ritenne si fosse formata per sollevamento endogeno, dovuto a pressione del magma; ma il M. provò che si era formata dall'unione di successive colate uscenti da « pseudobocche » apertesi qua e là. In una delle eruzioni più forti (1906) si portò presso il cratere per osservare attentamente la formazione della prima frattura dell'orlo e l'uscita delle lave. A Casa Fiorenza poco dopo si apriva la prima bocca di fuoco. Le sue osservazioni, e relative descrizioni, in forma di memorie, note, conferenze, articoli, si estesero a Torre Annunziata, Pagliano, Ottaiano e Napoli stessa.

Preciso nella terminologia scientifica, abbandonò vecchie classificazioni delle fasi vulcaniche, delle quali mantenne solo la pliniana, cui seguono la *esplosiva* e la *effusiva*; quanto al materiale, se covo od antico, considerò la fase *vulcanica* e *mista*, con le variazioni *ultrastromboliana* (*harcaiana*) ed *ultravulcaniana* (*peleana*), ecc.

Nello splendido volume *I vulcani attivi della Terra* (Hoepli 1907), nell'introduzione riassume quanto di più importante si conosceva sui fenomeni vulcanici; in un riepilogo espose la « distribuzione della vulcanicità nel tempo e nello spazio », le « cause dei fenomeni vulcanici » e le « funzioni dei vulcani ». Un particolare degno di nota è la sua conoscenza critica pressochè completa della bibliografia internazionale, dando l'impressione che egli stesso avesse visitato tutti i 231 vulcani descritti.

Il M. coltivò da maestro anche la sismologia. Allora si seguiva la « Meteorologia endogena » del De Rossi (1879) sviluppata poi in vari rami, specialmente da don G. B. Alfano. Il M. si interessò alla *sismologia storica*, *geografica* ed *edilizia*; trascurò la *fisica*, perchè l'Osservatorio era allora privo di adatti apparecchi. Scrisse: *Le case che si sfasciano e i terremoti* (1885, ancora nel 1912), e *Contributo alla ricerca delle norme edilizie per le regioni sismiche* (1909). Illustrò col *Catalogo dei terremoti storici italiani* (1883) oltre un migliaio di scosse avvenute fino al 1881; fra le tavole ve ne sono 4 che costituiscono il primo saggio di cartografia vulcanica. Il cap. XII fu redatto da Ach. Ratti allora sacerdote. Del terremoto del 28 dic. 1908, che distrusse Reggio Cal. e Messina, il M. ricercò le cause e gli effetti; del ms. diede alle stampe soltanto alcune note preliminari. Dopo i lavori pubblicati sui terremoti dell'isola d'Ischia (per i quali venne premiato con medaglia d'oro all'esposizione nazionale di Torino del 1884), col prof. Taramelli fu incaricato (1885) di una missione scientifica a Barcellona. Nel 1887 fu inviato a studiare i terremoti della Liguria e ne pubblicò (1889) una esauriente relazione.

Il M. modificò la scala sismica empirica delle intensità, ideata da G. B. De Rossi e G. A. Forel (1888), proponendo le denominazioni: I *strumentale*; II *leggerissima*; III *leggera*; IV *mediocre* (in questo grado ne sono compresi due del De Rossi-Forel); V *forte*; VI *molto forte*; VII *fortissima*; VIII *rovinosa*; IX *disastrosa* (corrispondente al X gr. De R.-F.); X *disastrosissima*; XI *catastrofica*.

Il M. perì tragicamente nella notte tra il 18 e il 19 marzo 1914, bruciato nell'incendio della sua casa di Napoli.

« Uomo semplice, modesto, pio, gentile, cordiale, magnanimo, evangelicamente giusto, d'ingegno forte, sempre altamente stimato, tardi e a malapena rimunerato » lo disse Ign. Galli nell'*Elogio* (con bibliogr.) che ne lasciò nelle *Memorie* della Pontif. Accad. Rom. dei Nuovi Lincei, 2ª serie, 1 (Roma 1915) 45–80. — Ant. Neviani, *Il vulcanologo Don G. M.*, in *L'Osserv. Rom.* 3–4 ag. 1942.

MERCATI Michele (1541–1593), n. a S. Miniato, m. a Roma, dottore in medicina e filosofia. A 25 anni fu chiamato da Pio V alla direzione dei giardini pontifici. Creò in Vaticano (1585) la prima galleria mineralogica di Europa. Consigliere di Gregorio XIII, nominato protonotario apostolico da Sisto V, fu archiatra pontificio sotto Clemente VIII. Lasciò: *Istruzione sopra la peste, la podagra e paralisi* (1576); *De gli obelischi di Roma* (1589); *Considerazioni* (1590); *Metallotheca Vaticana* (Roma 1574, ritrovata e pubblicata da Lancisi, ivi 1714–17, con una *Appendix*). — Enc. It., XXII, 878.

MERCATOR: 1) v. Isidoro M.

2) v. Mario M.

3) Per i grandi geografi *Kremer* (latinizz. *Mercatore*) Gerardo e Arnoldo, v. Enc. It., XXII, 882 s; K. Köster, *Die Beziehungen der Geographenfamilie M. zu Hessen*, in *Hessisches Jahrb. f. Landesgesch.* 1 (1951) 171–92.

MERCATURA, o negoziazione, è l'arte di commutare le merci con altri oggetti o col danaro.

Può essere esercitata al solo scopo di lucro (*lucrativa, quaestuosa*): le merci si comprano ad un prezzo e si rivendono (lavorate o lasciate nel loro primo stato) ad un prezzo più alto; oppure allo scopo di provvedere il necessario per la vita quotidiana (*politica*), come è quella di chi ha il regime di qualche collegio o comunità ecclesiastica; oppure al solo scopo di vendere i prodotti dei propri beni (*economica*). Non è M. un caso isolato d'esercizio di commercio.

A) Poichè è sconveniente che gli ecclesiastici si diano alla ricerca del lucro col desiderio di arricchire, e d'altra parte devono dedicare il loro tempo alle opere spirituali del ministero, la Chiesa, interpretando e applicando il precetto di S. Paolo: « *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus* » (II Tim II 4), ha stabilito con una serie di leggi quanto segue: *a*) agli ecclesiastici, sia secolari che regolari, è assolutamente fatto divieto di esercitare la M. lucrativa, intesa sotto qualunque forma o palliata sotto qualsivoglia veste; *b*) quando non siavi necessità di farlo per difetto di altro personale idoneo, agli ecclesiastici è parimenti vietato di esercitare la M. politica (nei collegi ecclesiastici e nelle stesse comunità religiose il provvedere i mezzi di sostentazione venga affidato per quanto è possibile a persona laica, o non insignita degli ordini sacri); *c*) è proibito agli ecclesiastici di interporsi come mediatori o come fidejussori negli affari di commercio, dando garanzia sia verbale che scritta o cambiaria, a favore di terzi; *d*) la proibizione di esercitare la M. comprende anche il caso

in cui un ecclesiastico faccia non i proprii interessi, ma gli interessi degli altri; *e*) per i missionari vige una proibizione ancora più stretta di occuparsi di affari commerciali e della stessa piccola M. nei luoghi ove esplicano il sacro ministero (cf. costit. *Ex debito*, 22 febbr. 1633, di Urbano VIII); *f*) in modo particolare devesi ritenere proibito ai chierici l'esercizio dell'arte cambiaria, e cioè qualsiasi negoziazione di borsa e propria degli agenti di cambio, che contrasta più singolarmente coll'indole della vita chiericale; *g*) non è tuttavia proibito ai membri del clero di fare atti di M. economica, vendendo quanto loro non fosse necessario o fosse superfluo, il che tuttavia si faccia in modo che non rassomigli all'esercizio della M. lucrativa (ad es., un sacerdote che possieda dei vigneti, sia a titolo di suo patrimonio o di beneficio ecclesiastico, può vendere l'uva o il vino, ma contravverrebbe alle leggi canoniche quando egli vendesse il vino aprendo una sua osteria o altro simile pubblico negozio, pur affidando tale commercio ad un suo rappresentante o procuratore). — Cf. *Corpus juris* tit. 50, X, III: *Ne clericus, vel monachus saecularibus negotiis se immisceat*; conc. Trident. sess. XXII, c. 1.; costit. *Apostolicae servitutis*, 27 febbraio 1741, di Benedetto XIV; CJC 142, cf. can 2380.

B) La proibizione della M. dei chierici fu rinnovata nel decr. 22-III-1950 (A A S 42 [1950] 330 s) che commina ai violatori la scomunica latae sent. speciali modo riservata alla S. Sede. Sorpassa in severità le prescrizioni del CJC, ma non costituisce una innovazione nella pratica della Chiesa, poichè decisioni analoghe si trovano già a partire dal sec. IV.

Secondo il diritto attuale: a) È *lecita* la M. *economica* (che in qualche caso, è doverosa, cf. can 1523); quella *politica*, ac patto che non si faccia a scopo di lucro (è legittimo un onesto compenso), e che, per il modo, non sia disdicevole allo stato clericale (can 139, 1); anche quella *industriale*, quando i beni che ne formano l'oggetto non vengano trasformati mediante il lavoro di operai salariati, a meno che si tratti di beni propri del chierico (come ad es. nella lavorazione di terreni propri) o del beneficio. Non sono considerati operai salariati i membri di un istituto anche se, per la loro prestazione, ricevono un modesto compenso.

b) *È invece proibita* la M. *industriale* quando la trasformazione dei beni commerciali è fatta mediante operai salariati. Soprattutto è condannata quella *lucrativa*, esercitata *per se vel per alios, sive in propriam sive in aliorum utilitatem.* Questo vale anche per ogni traffico di valuta, cambio, giuochi e speculazioni di borsa. Non è però proibito acquistare azioni od obbligazioni sia statali, che di ditte o società, a patto che il chierico resti solamente azionista, non partecipi personalmente all'amministrazione, non eserciti alcun commercio con le azioni, e che la società emittente non abbia scopi illeciti. Cf. A. Boschi, *Una nuova scomunica « speciali modo reservata » alla S. Sede*, in *Perfice munus*, 1950, p. 310.

C) La proibizione dei suddetti atti ai chierici e ai religiosi è per sè grave; ammette tuttavia parvità di materia. È probabile, contro il parere di alcuni autori più rigidi (ad es., L. Fanfani, *Manuale theorico-practicum theologiae moralis*, III, 1950, n. 319), che chi trasgredisce il divieto l'una o l'altra volta, anche in materia grave, non pecchi gravemente perchè « exercere » *ex communi hominum sensu significat pluralitatem actuum qui moraliter h. e. proposito uniantur* (Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato 1900, IV, tract. IX, n. 463). *Cause scusanti* in favore della M., anche lucrativa, dei chierici, possono essere, secondo il parere dei teologi: l'evitare un danno grave materiale che proverrebbe al chierico se egli, *ad tempus*, per interposta persona, non assumesse la gestione dei suoi affari (ad es., nel caso del passaggio di eredità dai genitori a lui); la necessità nella quale si venisse a trovare di dover provvedere al sostentamento proprio con questo esclusivo mezzo (se la necessità non fosse imminente, o riguardasse i consanguinei, non potrebbe esercitare questa M. senza la dispensa della S. Sede o almeno, probabilmente, quella dell'Ordinario; cf. Boschi, *o. c.*, p. 315). « I canonisti sottolineano alcune forme di commercio che la consuetudine ha fatto lecito e per le quali concorrono ad abbondanza cause coonestanti: come sarebbe il vendere oggetti di devozione nelle adiacenze dei santuarii, e assumere imprese alimentatrici delle opere pastorali, quali sono ad esempio i *bureaux de vente* nelle parrocchie delle grandi città » (G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, 1932, p. 222 s.). — P. Hofmeister, *Das Handelsverbot of geistliche Personen*, in *Munchener theolog. Zeitschrift* 2 (1951) 25-45. — v. Clero.

D) Per la moralità della M., v. Guadagno, Moralità degli affari.

MERCEDARI: Ordine religioso dei Mendicanti (v. II F, fondato da S. Pietro Nolasco (v.).

MERCEDARIE: Suore M. o *della B. M. V. della Merced*; — Terziarie M. del Bambino Gesù; — M. di Berriz: Congregazioni religiose di diritto pontificio. v. Religiosi VII M 2, S 63, T 5.

MERCEDE. v. Salario.

MERCIER Désiré, Card. (1851-1926), n. a Braine d'Alleud (Brabante Vallone, dioc. di Malines), m. in una clinica di Bruxelles.

Compiuti gli studi nel Seminario diocesano e ordinato sacerdote (5-IV-1874), frequentò (1874-77) i corsi di filosofia a Lovanio e a Lipsia (sotto il Wundt). In Seminario aveva avuto modo di disgustarsi dello stato della filosofia scolastica; peraltro aveva conosciuto il manuale del Tongiorgi (v.), professore al Collegio Romano, che lo avviò agli studi tomistici. A Lovanio, dovendo stendere una confutazione del positivismo affidatagli dal suo professore Dupont, studiò il Kleutgen (v.) e accostò le opere di S. Tommaso, mentre s'interessava molto alle scienze. Insegnò poi filosofia nel Seminario minore di Malines (1877-82), fino a quando, fondatasi dall'episcopato belga una cattedra di filosofia tomistica all'univers. di Lovanio in omaggio alla *Aeterni Patris* (1879) e al desiderio esplicito (breve 25-XII-1880) di Leone XIII (v.), il M. fu scelto come primo titolare.

Il Papa aveva proposto per quella cattedra (estate 1881) Giacinto Rossi O.P. del convento di S. Maria di Castello in Genova, che fu consacrato vescovo titolare di Leucia in Tracia (11-IX-1881) e partì alla volta del Belgio. Ma a Trento fu avvertito che la S. Sede rinunciava alla sua nomina accedendo al desiderio dell'episcopato belga, il quale con lettera 12-IX-1881 segnalava al Papa gli inconvenienti della nomina di un italiano, religioso e vescovo. (Il Rossi fu fatto allora vescovo di Luni-Sarzana-Brugnato, che governò fino alla morte,

† 29-I-1899). Con lettera del 20-X-1881 il card. primate del Belgio Dechamps comunica al card. Jacobini della Segreteria di Stato del Papa che i vescovi belgi si erano accordati sulla nomina del canonico Luigi Van WEDDINGEN (v.), cappellano di corte. Questi nel maggio 1882 si recò a Roma e conferì più volte col Papa. Ma il re Leopoldo II desiderava conservarsi il suo cappellano. Nell'agosto 1882 i vescovi belgi proposero il M., che il Papa accettò (19-VIII-1882). M. si recò a Roma per prendere istruzioni dal Papa, che gli conferì il dottorato in teologia e gli diede direttive per il nuovo corso. M. consultò anche i principali rappresentanti del movimento neoscolastico in Italia (cardinali Pecci e Zigliara, padri Liberatore e Cornoldi tomisti del gruppo di Napoli come Gius. Prisco e Salvat. Talamo). La scelta risultò felicissima: da essa dipende in gran parte lo splendore e il fervore del rinnovamento neoscolastico e neotomistico a Lovanio e, grazie a Lovanio, nel mondo culturale cattolico. In quello stesso anno il M. fu eletto canonico onorario di Malines, e nel 1883 membro dell'Accad. di S. Tommaso a Roma.

Già il suo discorso d'apertura del corso fece enorme impressione sui giovani, rivelando dottrina ferma, larga informazione, senso acuto dei problemi attuali, linguaggio vivo, appassionato tono personale. Egli mirava a far conoscere nella sua stessa fonte (non già nei manuali e nelle glosse, generalmente più oscuri e più poveri della fonte) la dottrina di S. Tommaso, di vivificarla e di completarla coi dati della scienza moderna, per farne sentire la perenne vitalità e la capacità di guarire i mali moderni. All'uopo non si peritò di frequentare (in divisa laica) i corsi e le cliniche di Charcot a Parigi per studiare le malattie mentali; e a Lovanio s'interessava con ardore ai corsi dei suoi più illustri colleghi nelle varie branche delle scienze, dalla fisiologia alla matematica, alla linguistica. Con tre ore settimanali (di cui una consacrata alla discussione), dal 1882 in poi espose (in francese, non già in latino) il sistema completo di S. Tommaso, commentando i testi tomistici più appropriati: — *1882*, introduz. alla filos. di S. Tommaso, l'uomo (*S. Theol.* Iª, qq. 75 ss; *C. gentes* II); — *1883*, (*S. Theol.* Iª, qq. 2-26; *C. gentes* I, III, 1-45); — *1884*, teoria della conoscenza (*De verit*., *Anal. post.*, *In Metaph.* XII); — *1885*, morale (*C. gentes* III; *S. Theol.* Iª-IIªᵉ); — *1886*, cosmologia (*In Phys.*, *De generat. et corrupt.*, *In Metaph.*, *De ente et essentia*, *De princ. naturae*, *De natura materiae*, *De mixtione elementorum*, *De pluralitate formarum* ...); — *1887*, psicologia (*S. Theol.* Iª, qq. 75 ss, *C. gentes* II, *De anima* ...); — *1888*, teoria della conoscenza; *1889*, morale e diritto naturale... Il corso fu detto di « Haute philos. de St. Thomas » (1882-84), poi di « Philos. supérieure selon St. Thomas » (1884-87), poi di « Haute philos. selon St. Thomas » (1887-90).

Fu sua costante preoccupazione la formazione culturale, oltrechè spirituale, dei giovani seminaristi, che, fatti preti, avrebbero portato nell'insegnamento dei Seminari e delle altre scuole e nell'opinione pubblica la dottrina tomistica che si voleva restaurare. Se i corsi di filosofia scolastica furono iniziativa del Papa, alla concezione e alla iniziativa personale del M. si deve l'istituzione (1892), approvata dal Papa, del *Séminaire Léon XIII* per studenti ecclesiastici, annesso all'università. M. vi faceva spesso vita comune con gli alunni, retti da una regola che promuoveva insieme la vita culturale e spirituale.

Nel 1888 (prima seduta, 6-XI-1888) fu fondata la *Société philosophique de Louvain*, che raccoglieva gli alunni dell'univers. di Lovanio che avevano seguito i corsi del M., per tener vivo in essi lo zelo degli studi filosofici e per aggiornare e completare le loro conoscenze. Presidente ne fu il M. Nel 1894 la *Société* lanciò la *Revue néoscolastique* (detta poi *Revue philosophique de Louvain*), di cui il M. è considerato giustamente fondatore.

Il « corso » del M. ebbe strepitoso successo, specialmente presso i giovani; il Papa, regolarmente informato, ne era assai soddisfatto. L'iniziativa doveva essere allargata: il compito si grave e sì importante, di restaurare il tomismo nel mondo moderno, non poteva essere svolto da uno solo. Nacque allora per opera del M., con l'approvazione di Leone XIII (8-XI-1889), che già l'aveva auspicato a più riprese (fin dal 1880), e che col M. aveva avuto parecchi colloqui, l'*Institut supérieur de philosophie de Louvain* intitolato a Leone XIII, la cui presidenza fu affidata al M.: il Papa offrì per parte sua la cospicua somma di 150.000 franchi. Il « corso » primitivo diventò « centro di studi », con molte cattedre, una « istituzione » per la conoscenza e la diffusione del pensiero filosofico tomistico cristiano.

L'illuminata tenacia del M. seppe superare enormi difficoltà (raccolta dei fondi, scelta dei programmi e dei titolari, opposizione dell'università), e nel 1893 dava all'Institut la sua organizzazione definitiva, sanzionata dal breve 7-III-1894 col quale Leone XIII definiva anche i rapporti dell'Institut con l'università e consacrava i desideri e gli sforzi del M.: il rettore dell'univers. e i vescovi belgi dovettero alla fine sottomettersi al volere del Papa. Si pensa con raccapriccio che cosa sarebbe stata la cultura cattolica se a Lovanio fosse mancato il M. e se al mondo culturale fosse mancata Lovanio.

Ma seguirono anni di crisi per l'Istituto, di umiliazioni per M., attaccato dal rettore Abbeloos dell'università, che agiva sull'episcopato belga: non si tollerava che l'Istituto avesse indipendenza amministrativa e finanziaria in seno all'università, che, oltre l'insegnamento tomistico, promuovesse anche la ricerca filosofica e si curasse di educare dei ricercatori, che fondasse le dottrine filosofiche sui risultati delle scienze moderne anzichè sull'esperienza quotidiana, e che esigesse dai suoi allievi la frequenza ai corsi scientifici, che nell'insegnamento si usasse il francese... Gli statuti firmati dal card. MAZZELLA (v.), prefetto della S. Congreg. degli Studi, e pubblicati il 14-VIII-1895 segnano la vittoria di mgr. Abbeloos e la sconfessione di gran parte dei progetti di M.; l'art. 15, che imponeva il latino per tutti i corsi, tranne che per i corsi di storia e di scienze naturali, finì per allontanare gli studenti laici dall'Istituto, che fu frequentato soltanto dal piccolo numero degli alunni del Seminario Leone XIII. Le memorie inviate a Roma dall'Abbeloos, dai nemici di M., dal card. Goossens vescovo primate di Malines, le risposte della S. Sede e in particolare le comunicazioni del card. Mazzella, decisamente e stranamente avverse al M. e alla sua opera, formano un amplissimo malinconico dossier, sfavorevole al M. Inaspettatamente

una lettera del Mazzella del 16-III-1897 a nome del Papa approva per 6 anni i programmi dell'Istituto e riconosce di nuovo il diritto, in precedenza sospeso, di conferire i gradi accademici. Il Mazzella era stanco di quella controversia e voleva finirla prima di lasciare la Congregaz. degli Studi; del resto, forse era stato meglio informato sul conto del M.

Al Mazzella successe (estate 1897) il SATOLLI (v.), considerato il salvatore dell'Istituto. Egli già conosceva e apprezzava l'opera del M., le cui parti erano sostenute presso la Congreg. romana dal segretario mgr. Dandini e soprattutto dal consultore Gius. Lemius oblato di Maria. Una serie di interventi del Satolli diede la vittoria al M.: anche il tormentato art. 15 degli statuti del 1895 finì per essere mitigato, anzi praticamente abrogato. Alla fine del luglio 1898 il card. Vinc. VANNUTELLI (v.), legato del Papa al congresso eucaristico di Bruxelles, istruito dal Satolli, fece le opportune indagini e si pronunciò in favore di M. Abbeloos si dimise da rettore per ragioni di salute (gli succederà nell'ottobre 1898 mgr. Hebbelynck, col quale l'Istituto ebbe un periodo di prosperità). Dopo una visita del card. Goossens a Roma (marzo 1899), tutte le controversie furono appianate, anche quella della lingua, nel senso voluto da M. Gli statuti del 1905 furono approvati dalla S. Sede senza difficoltà (20-VIII-1905). L'art. 15 del 1895 è rifuso nell'art. 13 così: « I corsi saranno impartiti in francese. Tuttavia nell'esposizione delle teorie di S. Tommaso i professori si serviranno del testo originale [cioè latino] ».

Morto il card. Goossens (25-I-1906), M. fu eletto (8-II-1906) a succedergli come arcivescovo di Malines e primate del Belgio. Nel concistoro segreto del 15 aprile 1907 fu creato cardinale col titolo di S. Pietro in Vincoli. Il pastore non fu meno grande del filosofo e del promotore degli studi, riuscendo una delle più fulgide glorie della Chiesa nel primo quarto del sec. XX. È incredibile quanto e quanto bene egli fece per fomentare lo spirito cristiano nel clero e nel popolo, per combattere abusi ed errori, per difendere i diritti della Chiesa e dei cattolici, per promuovere il « cristianesimo sociale » e dare alla società dirigenti preparati (alcuni erano usciti dalla sua scuola), per risolvere la « questione sociale », per avviare l'unificazione dei cristiani. Si ricordano in particolare l'« Unione internazionale di studi sociali » (v. MALINES, 2) e il « Codice di MALINES » (v.), che anche oggi fa autorità. Si ricordano le CONVERSAZIONI di Malines (v.); cf. A. GRATIEUX-J. GUITTON, *Trois serviteurs de l'unité chrét. Le p. Portal, lord Halifax, le card. M.*, Paris 1937. La sua condotta durante la guerra 1914-18 suscitò universale ammirazione per la carità verso il suo popolo e per la fierezza, senza animosità, verso gli invasori. Re Alberto salutava in lui « l'esempio di tutte le più alte virtù sacerdotali e la personificazione dell'onore nazionale ». Benedetto XV, durante la guerra, lo confortava: « Noi siamo sempre con lui e prendiamo parte ai suoi dolori e alle sue angosce, perchè la sua causa è anche la nostra ». Il 26-III-1924 Pio XI gli scriveva: « Tanto insigni sono i tuoi meriti verso la Chiesa di Dio che a buon diritto godi presso tutti di esimia stima. Infatti in tutta la tua vita brillano soprattutto due caratteristiche: la tenacissima investigazione e difesa della sana dottrina e lo zelo pastorale » (AAS 16 [1924] 225). Era membro di molte Accademie scientifiche, religiose, letterarie, delle Congregaz. Romane di Propaganda, dei Seminari e degli Studi, della Rev. Fabbrica di S. Pietro, insignito di altissime onorificenze patrie e straniere.

Personalità eccezionalmente ricca, complessa ed armonica, s'acquistò fama mondiale come pensatore e caposcuola, rinnovatore della filosofia perenne, vescovo e pastore d'anime, direttore spirituale, uomo di governo e d'azione, difensore della giustizia e della verità in tutte le sue forme: « un uomo così completo che al mondo se ne trovano pochi simili », disse di lui il suo successore Van Roey.

Era dotato di intelligenza viva e penetrante che afferrava rapidamente l'essenza delle cose, coronata da straordinaria potenza di volontà, capacità di lavoro, squisita sensibilità, sicuro buon senso e buon cuore aperto all'amicizia. Esaltò il valore e la dignità dell'intelligenza. Magnificò la scienza e la filosofia che ne sono le più alte manifestazioni. « Dopo i benefici della grazia, ha scritto, non vi è nulla di più grande al mondo, che l'intelligenza ».

Il suo pensare era: pensare (e quindi spiegare) l'esperienza obbiettiva. Perciò ripudiò con vigore da una parte il POSITIVISMO (v.), nel quale vedeva il male più imminente e più radicale dei suoi tempi, dall'altra il soggettivismo, a cominciare dal kantismo e dall'IDEALISMO (v.), l'uno perchè mortifica la ragione vietandole la METAFISICA (v.), l'altro perchè nega la realtà oggettiva. Combattè assiduamente questi errori e ne mostrò le conseguenze nefaste nel campo speculativo e pratico: ad es., durante la prima guerra mondiale, in pieno contrasto con le autorità occupanti, egli elevò la polemica ingaggiata col capo del dipartimento politico, all'altezza della filosofia, denunciando la teoria kantiana del diritto separato dalla morale come la causa prima dei misfatti del militarismo tedesco. Della sua criteriologia si potrà criticare il modo di fondare il realismo, ma non si potrà dubitare della sincerità e fermezza della sua professione di realismo (v. SCETTICISMO).

Sposò la causa della filosofia scolastica e tomistica non perchè essa era stata aperta da pensatori del calibro di un Aristotile e di un S. Tommaso d'Aquino (è significativo che la sua prima lezione al corso, 13 ott. 1882, cominciava: « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus », *S. Theol.* I^a, q. 1, a. 8, ad 2), nè solo perchè Leone XIII vi aveva richiamato l'attenzione del mondo culturale cattolico, ma perchè egli era certo del suo valore insostituibile per la soluzione dei problemi eterni dell'uomo, contraprovato dalla stessa sconfitta delle diverse teorie filosofiche che nel XIX secolo avevano conosciuto il favore anche dei cattolici, come il tradizionalismo, l'ontologismo. Era convinto che la dottrina tomista è una moneta valevole alla nostra epoca come a tutte le epoche, per il suo valore intrinseco.

Alla lucida intelligenza il M. univa grande fermezza di carattere, straordinaria potenza di volontà e perseveranza. Gli ostacoli non lo fermavano: « in una lotta ad armi pari, il vinto è colui che ha paura; per contro la coscienza di essere forte rende ancor più forti ». Di questa energia volitiva e dalla conseguente padronanza di sè, tutta la sua opera è prova e frutto; ad es., la fondazione e la conservazione dell'Istituto superiore di filosofia e del

Seminario Leone XIII incontrarono difficoltà di ogni genere, alcune colossali, che avrebbero schiantato ogni altra tempra; e in queste lotte di agonia seppe anche preparare i suoi corsi chiari e solidi, formare una squadra di discepoli fedeli e di collaboratori, intraprendere la redazione di opere che ebbero una rinomanza mondiale, e incaricarsi, quasi solo, della pubblicazione della *Revue néo-scolastique* per far conoscere la sua scuola nel mondo intellettuale. Di fronte al tedesco invasore dimostrò tenacia, arditezza tali che il mondo intero rimase stupito di ammirazione. A un uomo politico che lo aveva accusato di aver mischiato, in una sua pastorale, la politica alla religione, rispose con una lettera pubblicata nel dic. 1921 in un giornale di Bruxelles: «Io non conosco sotterfugi. Li lascio agli altri. Piero della mia fede, fedele alla mia coscienza, lo dico forte, senza timori, ciò che penso: lo dico ai miei amici come ai miei avversari. Chiedo loro di usare, nei miei riguardi, la stessa franchezza: odio, detesto le insinuazioni, ed è perchè le detesto e le odio che vi chiamo a fornirmi le vostre prove che sono stato, sono o tento di essere un occulto capo di governo. Se non porterete le prove e anche se rifiuterete di ritirare le vostre calunnie vi grido in faccia sin da ora che commettete una vigliaccheria». «La carità, osserva in altra lettera, non rigetta la necessaria indignazione. Nella difesa del diritto l'indignazione è l'accento naturale di ogni anima sincera».

Del resto egli non serbava rancore e il dimenticare le ingiurie era per lui cosa tanto facile quanto naturale. La bontà e il gran cuore era un'altra sua caratteristica. La sua sensibilità era viva e delicata, il suo sorriso era accogliente; era di simpatica compagnia, ottimista per temperamento. Egli accordava facilmente la confidenza ed era felice di riceverla. Gioiva soprattutto della simpatia che godeva presso i giovani, convinto che con l'aiuto dei giovani, l'avvenire gli sarebbe appartenuto. «Quale gioia mi davate, diceva ai suoi allievi al momento di congedarsi, quando, durante le lezioni, voi mi aprivate i vostri occhi limpidi....; quando, dopo le lezioni, voi venivate a stringermi la mano e chiedermi di riprendere in un ambiente più familiare una soluzione che sulla cattedra avevo appena sfiorato. Allora, in questa intimità germogliavano le vocazioni, e mi rendevate felice come un padre che vede la famiglia crescere.... Poggiandomi su voi, non ho mai dubitato dell'avvenire». Per questo generoso ottimismo sperò anche di trarre a Roma gli anglicani (v. CONVERSAZIONI di Malines).

Ciò che ha guidato la sua prodigiosa attività fu la sua fede profonda, il suo amore fervente per Cristo, il suo spirito soprannaturale, costantemente alimentato dalla preghiera. «La filosofia, ha scritto, non riesce nè a comprendere ogni enunciato, nè a procurare la soluzione dei problemi posti al filosofo della vita. La verità suprema della filosofia è che la filosofia *separata* non realizza la sintesi integrale della vita reale.... Senza i fatti esteriori della Chiesa e dell'ordine soprannaturale obiettivamente rivelato e docilmente accolto, non possiamo renderci conto di ogni fatto interiore, non possiamo spiegarci, non possiamo unificare noi stessi: così come la società umana non può costituirsi legittimamente come società chiusa, prescindendo dall'ordine cristiano».

Di questa sua pietà sacerdotale sono testimonio, ancor oggi fruttuoso, i suoi scritti pastorali ed ascetici: *A mes séminaristes*, conferenze (Paris 1908, 1926; vers. ital., Firenze 1908, Milano 1920); *Retraite pastorale*, ritiri predicati ai sacerdoti (Paris 1910-26; vers. ital., Firenze 1911); *La vie intérieure*, appello alle anime sacerdotali (Bruxelles 1918-23; vers. it., Milano, Vita e Pens.; è discutibile e di fatto fu discussa la opinione di M. sulla perfezione dei preti secolari e dei religiosi): opere che ebbero parecchie edizioni e versioni. Si ricordano ancora: *Collectio epistolarum pastoralium, decretorum* (Malines, H. Dessain 1906-24); *Oeuvres pastorales*, atti, allocuzioni, lettere (Brux.-Louvain 1906 ss); *La correspondance.... avec le Gouvernement général allemand pendant l'occupation 1914-18*, a cura di F. MAYENCE (Brux. 1919). Cf. *Le christianisme dans la vie moderne*, antologia a cura di L. NOËL, Paris 1918.

Per le sue doti di intelligenza e di cuore, per la sua finissima e solida pietà, per la sua tendenza mistica era nato per essere direttore spirituale di giovani, in particolare dei seminaristi: vocazione che già nel Seminario minore di Malines aveva rivelato con splendido successo, e costituì l'ideale della sua vita di professore e di pastore. Nella sua azione stimolatrice e illuminatrice sui giovani, più che nei suoi libri e nelle sue istituzioni di studio, sta la ragione precipua del suo duraturo successo.

BIBL. — Dalle lezioni di M. nacque un *Cours de philosophie* che doveva comprendere sistematicamente i trattati per ogni ramo della filosofia. Videro la luce, attraverso successive elaborazioni: *Logique* (1894, forma definitiva 1897), *Psychologie* (1892), *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude* (1899), *Métaphysique générale ou Ontologie* (1894, forma definitiva 1902), *Les origines de la psychologie contemporaine* (1897): opere che ebbero larga fortuna di edizioni e di versioni in parecchie lingue. Chiamato alla sede di Malines, M. non potè dare l'ultima mano ai trattati di *Cosmologie*, di *Théodicée* e di *Philosophie morale et droit naturel*, che rimasero in litografia.

Studi. — Biografie di L. NOËL (Turnhaut 1920), H. SKEHOLZER (Zürich 1924), A. LAVEILLE (Paris 1926), G. RAMACKERS (Bruxelles-Paris 1926), J. d'IVRAY (Paris 1926), H. L. DUBLY (Lille 1927), DE PRÉVILLE (Paris 1927), J. DESMET (Brux. 1927), J. ZARAGÜETA (Madrid 1927), C. VERVOORT (Malines 1928), J. LENZLINGER (St. Gallen 1929), G. GOYAU (Paris 1930), ID. (*Le card. M. devant l'Allemagne*, ivi 1934), J. A. GADE (New-York 1934), C. MAYET (Bruges 1937). — E. HUGON, *Les services rendus à la cause thomiste par Son Emin. le card. M.*, in *Rev. thom.* 7 (1924) 333-39: come il M. difese le 24 tesi tomiste. — G. TREDICI, *Il card. M.*, in *Scuola cattol.* 7 (1926) 119-26. — J. TUSQUETS, *El card. M.*, in *Criterion* 2 (1926) 45-56. — CL. M. VAN GEERF, *La actuación del card. M. en el renacimiento tomista*, in *Ciencia tomista* 18 (1926) 434-40. — P. CHARLES, *Le card. M. et la théologie*, in *Nouv. Rev. théol.* 53 (1926) 256-68. — A. VERMEERSCH, *A la pieuse mémoire du card. M.*, ivi, p. 241-56. — F. MAYENCE, *Card. M.'s own story*, London 1920. — M. DE WULF, in *Annuaire de l'Acad. R. de Belgique* 93 (Brux. 1927) 1-44, e in *Rev. néosc. de philos.* 28 (1926) 1-22; quivi, p. 99-267 (fasc. di maggio) articoli di M. DE WULF, L. NOËL, N. BALTHASAR, P. HARMIGNIE, L. LEGRAND, P. CHARLES, dedicati ai vari aspetti dell'opera del M., con accurata bibliogr. degli scritti di M. (p. 250-58). — J. ZARAGÜETA, *Orientación doctrinal del card. M.*, in *Criterion* 5 (1929) 313-20, 418-35. — ID., *El concepto catolico de la vida según el card. M.*, Madrid 1930, 1941², 2 voll. — C. CASTIGLIONI,

La psicologia neoscol. del card. M., in *Scuola catt.* 64 (1936) 366-82; cf. G. Ceriani, ivi, p. 505-09. — G. Del Monte, *Il card. M.*, Parma 1941. — J. J. Harnett, *D. J. M. and the neoscholastic revival*, in *New-Scholasticism* 18 (1944) 303-33. — G. Van Riet, *La critériologie de mgr. M.*, in *Rev. philos. de Louvain* 44 (1946) 7-35. — Jerzy Zbrożek, *O card. M., filosofo, sacerdote, homen de estado*, in *Verbum* 3 (Rio de Janeiro 1946) 1-31. — L. de Raeymaeker, *Les origines de l'Institut supérieur de philos. de Louvain*, in *Rev. philos. de Louvain* 49 (1951) 505-633. — Per le commemorazioni del centenario della nascita del M., v. ivi 50 (1952) 191-94, 515 s. Segnaliamo il numero del 15-IX-1951 (t. XIV, n. 9) della *Revue nouvelle*, con vari articoli; la lezione inaugurale (corso 1951-52) di J. Zaragüeta alla « R. Acad. de ciencias morales y politicas » di Madrid, *La figura y la obra del card. M.*, Madrid 1951; il volume *Le card. M.*, Louvain 1952 (anche in olandese, ivi 1952). — J. Guisa y Azevedo, *El card. M. o la consciencia occidental*, Mexico 1952. — St. Strasser, *D. M. et le problème de la psychologie néothomiste*, in *Rev. philos. de Louvain* 49 (1951) 699-713, 713-18. — L. de Raeymaeker, *Les principes directeurs de l'activité philos. du card. M.*, in *Giorn. di metaf.* 6 (1951) 584-94. — Id., *La actitud de card M. en materia de investigación filosofica*, in *Sapientia* 6 (1951) 250-61. — Id., *Le card. M. et la philos. d'aujourd'hui*, in *Rev. génér. belge* 86 (1951) 567-80. — Id., *Le card. M. et l'Institut supérieur de philos. de Louvain*, Louvain 1952. — Id., *Le card. M. fondateur du Séminaire*, ivi 1951. — Id., *Dominanten in de philos. persoonlijkheid van kard. M.*, Bruxelles 1952. — K. Cruysberghs, *Grote priesters uit Gods Kerk*, ivi 1952, con un capitolo su M. — G. Joannes, *Le card. M. docteur de la vie intérieure*, Paris 1931. — Il M. fu fervido promotore del movimento mariano: cf. R. Laurentin, *En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du card M.*, in *Vie spirit.* 84 (1951) 518-22; v. del M., *La médiation universelle de la très S. Vierge* (1925). — A. Veloso, *O problema da vocação religiosa no pensamiento do card. M.*, in *Broteria* 1950, p. 154-81. — J. I. Tellechea Idigoras, *La « fraternidad sacerdotal de amigos de Jesus » del card. M.* (1926-1951), in *Rev. Españ. de der. canon.* 7 (1952) 517-51. — J. Guitton, *Le card. M. apôtre de l'unité*, in *Etudes* 239 (1939) 303-23. — J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, Paris 1949; Id., *Documents sur le problème de l'union anglo-romaine*, ivi 1949.

MERCORI Giulio, O. P. († 1669), di Cremona, valente filosofo e teologo, dotto anche nelle scienze profane, insegnò in vari collegi dell'Ordine. A Roma fu segretario del p. Vincenzo Preto commissario generale dell'Inquisizione. Fu nominato egli stesso inquisitore a Mantova, poi censore del S. Ufficio a Pavia e a Milano. È noto per l'opera di morale: *Basis totius theologiae moralis, hoc est praxis opinionum limitata adversus nimis emollientes, aut plus aequo exasperantes jugum Christi* (Mantova 1658, Par. 1659, Brux. 1663), ove senza asprezze e con competenza combatte sia il lassismo sia la morale giansenistica. Per altre sue opere v. Echard Quétif, *Scrip. Ord. Praed.* II, 629; Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 288 s; M. D. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 558 s.

MERCURIALE, Santo (IV–V sec.), protovescovo di Forlì. A oriente di questa città, presso la via Emilia, in una basilica, che forse fu la primitiva cattedrale e che era dedicata a M., il corpo del Santo era deposto già dall'893 e se ne celebrava la festa il 30 aprile.

Non abbiamo notizie storiche di M.; la *Vita* più antica, composta da anonimo forse tra il 1050 e il 1084, è leggendaria e si fonda sulla tradizione di antichi dipinti esistenti nella basilica suaccennata, distrutta poi da incendio nel sec. XII; essi, però, non riguardavano la vita del Santo, ma celebravano il trionfo del cristianesimo sulla idolatria e il trionfo dell'ortodossia sull'arianesimo. Anche le *Passioni* di S. Gaudenzio, di S. Rufillo e di S. Gemignano, che hanno qualche contatto con quella di M., non aggiungono nulla alla conoscenza del Santo. Le leggende posteriori sono prodotto di pura fantasia. Parimenti da respingere è la duplicazione, anzi triplicazione del Santo, frutto di false interpretazioni dei monumenti medievali del sepolcro di M. e anche delle divergenze esistenti nelle leggende più antiche. A M. vengono associati un diacono *Grato* e un suddiacono *Marcello*; ma può darsi che essi siano stati i due suoi immediati successori nell'episcopato.

Nell'arte S. M. è rappresentato col drago, appunto perchè, con intento simbolico, negli antichi dipinti soprariçordati si mostrava il Santo in atto di uccidere un drago. Marco Palmezzano rafligurò il nostro M. in una Deposizione che è alla Galleria Nazionale di Londra. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 208 — Acta SS. *April.* III (Ven. 1738) *die* 30, p. 751-757, con la *Vita* più antica. — F. Lanzoni, *S. M. vescovo di Forlì, nella leggenda e nella storia*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 1 (1905) 255-269, 463-501. — *Analecta Bolland.* 25 (1906) 200 s. — Lanzoni, II, 767 s. — A. Pasini. *Note di agiografia forlivese*, in *Riv. di Archeol. crist.* 23-24 (1947-48) 383 ss. — E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 459. — A. Pasini, *Il chiostro di S. M. di Forlì*, in *Atti e Memorie della R. Dep. di st. patria per l'Emilia e la Romagna* 7 (1942) 119-38.

MERCURIANO Eberardo, S. J. (1514–1580), n. a Marcour nel Belgio (donde fu detto M.), m. a Roma. Divenuto maestro delle arti a Lovanio (1544) e fattosi sacerdote, entrò a Parigi (8-IX-1548) nella Compagnia di Gesù. Chiamato a Roma da S. Ignazio (1551), fu fatto rettore del collegio di Perugia (1552), indi (1558) provinciale della Germania inferiore, assistente per le province settentrionali (1565). Divenne generale della Compagnia (il IV) dopo S. Francesco Borgia (25–IV–1573). Diede poderoso impulso alla Compagnia, promovendo in particolare le missioni fra gli infedeli (India, Cina, Giappone), tra gli eretici e scismatici (Inghilterra, Polonia, Svezia, Russia, Transilvania, Grecia, Libano) e nelle regioni cattoliche. Pubblicò un *Sommario* delle costituzioni di S. Ignazio (v.) e un corpo di *Regole*. Ampliò i collegi Romano e Germanico. — v. le storie dell'Ordine (Astrain, Fouqueray, Duhr, Rodriguez....). — O. Manareo, *De vita et moribus E. M.*, Bruxelles 1882. — T. Séverin, *Un grand belge, M., curé ardennais, général des Jésuites*, Liège 1946; cf. *Rev. dioc. de Namur* 4 (1949) 37-50. — F. de Dainville, *Pour l'histoire de l'Index: l'ordonnance du p. M. S. J. sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597* (interpretaz. benigna del provinciale di Lione), in *Rech. de science relig.* 42 (1954) 86-98.

MERCURIO, Santo. Secondo il leggendario *Certamen S. Martyris Mercurii* di Simeone Metafraste

(PG 116, 269–276), era figlio d'un ufficiale d'armata della Scizia, di qua del Danubio. Abbracciata la professione delle armi, giunse al grado di primicerio. In seguito, accusato come cristiano, professò fortemente la sua fede e subì il martirio sotto l'imperatore Decio, a Cesarea di Cappadocia. Quivi, nel sec. VI, la sua tomba ebbe culto. Greci e Latini lo festeggiano al 25 novembre.

Bibl. — *Martyrol. Rom* , Brux. 1940, p. 545. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, *die 25* e *26 nov.*, col. 255–259. — Id., in *Les légendes grecques des Saints militaires*, Paris 1909, p. 91–101. — Id., in *Mélanges Godefroid Kurth* , Liège 1908, p 17–24. — Gli *Acta passionis et translationis* furono editi da V. Giovardi, Roma 1730, una *Passio* copta, da E. A. W. Budge in *Miscellaneous coptic texts*, London 1915, p. 231–299, 809–871, 1161–1188. — P. Allard, *Hist. des persécutions*, Paris 1894, II², 433.

A Acclanum nelle Puglie si festeggiava al 26 agosto un M. da alcuni ritenuto santo locale, da altri identificato col martire di Cesarea, le cui reliquie, in un primo tempo trasportate dall'Oriente a Acclanum, furono poi nel 768 trasferite a Benevento: così la *Translatio S. M. Beneventum* (cf. *Monum. Germ. Hist. Script. Langobard.*, 576–580). — Altri però, ritenendo santo locale il M di Acclanum, mette a confronto e identifica M. di Cesarea con un M. che, secondo la leggenda, sarebbe disceso miracolosamente dal cielo per colpire a morte l'imperatore Giuliano l'apostata (v.) proprio sul campo di battaglia, durante la guerra persica del 363, e dichiara l'uno e l'altro personaggi di pura fantasia: unico documento che fondi la storicità di un santo di nome M., nel caso nostro, è l'itinerario del diacono Teodosio, dell'anno 530; ma il M. di cui in esso è parola, sarebbe da identificarsi con un S. Kyrion (Mâr Qurios) e cioè con uno dei Quaranta Martiri di Sebaste (v.), il quale, in una vita siriaca di S. Eusebio di Samosata (v.), è dato come uccisore dell'Apostata, onde il gran culto diffusosi in tutto il mondo cristiano antico. Cf. Lanzoni, I, 264. — St. Binon, *Essai sur le cycle de St. M , martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*, Paris 1937. — Id., *Documents grecs inédits relatifs à S. M. de Cesarée. Tradition littéraire. Tradition liturgique.*, Louvain 1937. — *Analecta Bolland.* 39 (1921) 65-88, 56 (1938) 146–148, 59 (1941) 307: ricorda che nel sec. VI–VII a Karnak, nella sala delle feste, trasformata in chiesa copta, era appesa alle colonne, accanto all'immagine di altri Santi, anche quella di M. — R. Draguet in *Revue d'Hist. eccléS.*, 35 (1939) 794-796. — E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 461: vi è riprodotta una scultura del sec. XV esistente nel palazzo del municipio di Seminara (Palmi): vi è con evidenza scolpito il nome del Santo, rappresentato come cavaliere ispirato nell'atto di colpire l'imperatore Giuliano, contro il quale anche il cavallo si avventa.

MERCURIO Trismegisto. v. Ermete Trism.

MERELLO Brigida, fondatrice (1649) delle religiose Orsoline (v.) di Maria Immac. di Piacenza.

MEREND Paola (1556-1627), mistica agostiniana. Nata a Innsbruck (figlia del medico del re Ferdinando), fu dama di compagnia della contessa Eleonora von Hohenzollern. Nel 1574 si ritirò in un monastero presso Sigmaringa, dove visse come sagrestana e maestra delle novizie. Divotissima del SS. Sacramento e della Passione di Cristo, fu ammirabile esempio di pazienza eroica nelle molte sofferenze fisiche che la colpirono. — v. *Freiburger diözesan Archiv* 37 (1909) 180–203.

MEREŽKOVSKIJ Dmtrij Sergejevic(1865-1941), n. a Pietroburgo, m. a Parigi, poeta, romanziere, critico, drammaturgo. Pensatore religioso, con Rosanov, Minskij e D. Filosofov e con la moglie Zinaide Hippius, fondò a Pietroburgo le « Riunioni filosofico-religiose » e la rivista *La nuova via*. Fu osteggiato dallo zarismo per le sue critiche alla Chiesa ortodossa, e anche dal bolscevismo per la sua difesa dell'autocrazia. Perciò fu costretto a emigrare in Francia.

La sua vasta e multiforme eredità letteraria comprende poesie, romanzi, drammi, racconti di viaggi, saggi letterari su Tolstoi e Dostojevskij, Gogol, Lermontov..., studi di politica e di teologia, ricostruzioni storiche, traduzioni di novelle italiane e di tragedie greche. Tutti i generi letterari gli forniscono l'occasione per riproporre tenacemente appassionatamente una sola idea religiosa: l'aspirazione a una religione che non è nè l'ortodossia, nè le altre confessioni cristiane, nè il cristianesimo in generale, nè il Vecchio, nè il Nuovo Testamento, ma un terzo Testamento, un terzo Regno, l'Apocalisse, trionfo dello Spirito Santo, sintesi del Padre e del Figlio, e anche (come M. credette per un certo tempo) di cristianesimo e di anticristianesimo, di Cristo e di Anticristo. Strana filosofia della religione, osserva Arseniev, affettatamente profonda, in realtà artificiosa, superficiale e isterica, benchè sincera, del resto inficiata da modernismo soggettivistico, non poco razionalistico e insieme mistico, avverso al giuridismo gerarchico societario della Chiesa cattolica. Giustamente afferma la compatibilità tra Gesù e il mondo, che sono ambedue figli di Dio (inteso il mondo come realtà e civiltà profana), ma lascia in ombra l'opposizione tra Gesù e il Mondo (v.), inteso il mondo come potenza di male e regno dell'Anticristo. Giustamente rileva in Gesù la umanità e la divinità e richiama a tutti che Gesù è un ideale, e, come tale, è sempre un futuro, uno sconosciuto, ma troppo disinvoltamente sorvola sulla storia di Gesù della quale molti particolari caratteristici riduce a mito o interpreta perversamente (pur ammettendo che talvolta l'esistenza storica di Gesù è negata soltanto da chi desidera che Gesù non sia stato); e non riesce a scorgere Gesù in Pietro e nella Chiesa. Giustamente ammette che in Mt XVI 15–19 è annunciata la Chiesa, il primato di Pietro e dei suoi successori, ma poi ritiene che quel passo è inautentico e fu messo sulla bocca di Gesù dalla stessa Chiesa posteriore: non è Gesù che ha creato la Chiesa, ma è la Chiesa che ha creato Gesù e il Vangelo. E Paolo, Agostino, Francesco, seguaci di Gesù, non sono fedeli della Chiesa cattolica, fautrice di un cristianesimo servile ed esteriore, ma sono campioni di una religione libera interiore individuale dettata direttamente dallo Spirito. Anche la vera Chiesa di Gesù è una realtà sconosciuta come Gesù, come il regno dello Spirito Santo.

Pensieri affini si trovano in Rosanov, che dipende da M., e in Dostojevskij, che influì su M. (cf. *L'âme de Dostojevskij. La prophètie de la révolution russe*, vers. franc., Paris 1922).

Bibl. — Raccolte (incomplete) delle sue opere: Pietroburgo 1911-13, 17 voll.; Mosca 1914; Mosca 1904, e Pietroburgo 1910 (poesie). — Vers. italiane e alcuni studi v. in Enc. It., XXII, 900. — E. Lundberg, *M. und sein neues Christentum*, vers. dal russo, Berlin 1922. — J. Chuzeville, *D. M.*, Paris 1922. — E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, Firenze 1945[5], v. indice. — B. Shultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo* II-III (Firenze 1949) 53-68.

MERICI Angela, S. v. Orsoline.

MERIN *Diaz* Antonio, O. P. († 1844), dal 1831 vescovo di Minorca, particolarmente noto per la carità verso i poveri, per la intrepidezza con cui smascherò e combattè le usurpazioni del potere civile negli affari ecclesiastici. Ond'è che fu esiliato e deportato (1842) e morì in esilio. Raccolse una *Biblioteca de religion* (Madrid 1826-29, voll. 25), traducendo i testi in spagnuolo. In una *Colección eclesiastica* (ivi 1823-24, voll. 14) presenta i documenti ecclesiastici contro le invadenze civili in campo religioso. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1200 s.

Si distingua da **Merin Antonio**, agostiniano spagnolo, a cui si devono i volumi 31-44 di « España sagrada », vasta opera cominciata dal Florez (v.), continuata da Risco, Mendez e M. — Hurter, *o. c.*, V[3], col. 987 s.

MERINERO Giovanni, francescano (1600-1663), di Madrid, professore di teologia nel convento di S. Diego d'Alcalà, poi guardiano nel convento di Madrid, provinciale di Castiglia, dal 1639 ministro generale dell'Ordine. Filippo IV ripudiò questa nomina, ma in seguito, meglio informato sul M., l'accettò e onorò grandemente l'eletto. Zelante, illuminato, umile e dolce, il M. fu favorito anche dai papi Urbano VIII e Innocenzo XI. Governò l'Ordine con successo (promovendo specialmente le missioni) fino al 1645 quando fu eletto vescovo di Ciudad Rodrigo e poi (1646) di Valladolid. Oltrechè per santità, ebbe fama per la sua dottrina: è uno dei migliori teologi scotisti spagnuoli, come provano le sue opere maggiori: *Cursus integer philosophiae* (Madrid 1659, voll. 5), *Cursus theologicus* (postumo, ivi 1668, 2 voll., incompleto) e *Commentaria* alla dialettica di Aristotile (ivi 1629): tutte opere redatte secondo la mente di Scoto. Lasciò inoltre un *Trattato* (in spagnuolo) sulla definibilità dell'Immacolata (Valladolid 1652), un *Commentarium* della regola di S. Chiara (Madrid 1642) e *De reformatione ordinis seraphici* (ivi 1641). — Bibliogr. presso E. Longpré in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 573 s. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 923.

MERISI (*Amerighi*, *Morigi*) Michelangelo, detto il *Caravaggio* dal luogo di nascita (prov. di Bergamo), celebre pittore (1573-1610). Orfano emigrò a Milano, ove frequentò (1584-88) Simone Peterzano pittore mediocre ed eclettico. Passò poi a Roma (c. 1589), attratto dal fascino della grandezza archeologica, dal fervore artistico, dal mecenatismo e dalla scapigliatura di Roma. Frequenta la bottega del Cavalier d'Arpino, trova protezione nel card. Del Monte e s'impone all'opinione pubblica con le *Storie di S. Matteo* (c. 1592-98) per la Cappella Contarelli in S. Luigi dei Francesi, con la *Crocifissione di S. Pietro* e la *Caduta di S. Paolo* (c. 1600) per la Cappella Cerasi in S. Maria del popolo.

L'arte del C. si presenta come rivoluzionaria per l'audace inesorabile naturalismo, libero dal classicismo aulico come da ogni altra « maniera » o scuola pittorica, e per l'uso potente, violento dell'ombra sulla quale fa vibrare intensamente luminose le figure centrali; del resto, il C. era un signore della tecnica pittorica, messa al servizio di uno squisito gusto del reale e di una incandescente fantasia. Non tutti peraltro apprezzavano il suo messaggio e particolare scandalo suscitavano i suoi quadri religiosi destinati dai committenti per le chiese; egli stesso, « per vendere », si lasciò andare qua e là a pitture « di genere ».

Irrequieto ambizioso, disordinato nella vita, attaccabrighe, amante delle avventure, passò nell'opinione come il « pittore maledetto », e difatti diede molto da fare alla giustizia criminale del tempo. Querelato per calunnia dal pittore Giov. Baglione (1603), che sarà poi suo biografo, fuggì da Roma. Nel 1604 lo troviamo a lavorare per una pala d'altare nella chiesa dei Cappuccini a Tolentino. Per l'intervento degli amici e protettori, ritorna a Roma (1604), termina la *Deposizione* per S. Maria della Vallicella (1604) e la *Madonna dei pellegrini* o *di Loreto* per la chiesa di S. Agostino (c. 1605). Continua la sua vita sregolata; e per aver ferito il notaio Mariano Pasqualone, fugge di nuovo da Roma (1605). Alla fine d'agosto può rientrarvi per indulto di Paolo V, dopo una puntata a Genova. Scappa un'altra volta all'inizio del giugno 1606 per aver ucciso in rissa Ranuccio Tommasoni da Teramo. Proprio allora grande scandalo suscitava a Roma l'esposizione della splendida *Morte della Vergine* (eseguita per S. Maria della Scala), dove, si diceva, sotto le sembianze della Vergine era ritratta sacrilegamente una cortigiana ripescata cadavere pochi giorni prima nel Tevere; il quadro, rifiutato dalla chiesa, fu svenduto al duca di Mantova (ora è al Louvre). Nel settembre 1606 il C. è a Pagliano nel Lazio, perchè spera in un nuovo condono, e continua a lavorare (sono la *Cena di Emmaus*, *Davide e Golia*, *S. Girolamo* Borghese), sfogando esacerbazione e iroso pessimismo.

Il condono non viene. E il C. ripara (fine 1606) a Napoli (lasciandovi la *Flagellazione di Cristo* in S. Domenico Maggiore, le *Sette opere di misericordia* per il Pio Monte della misericordia, la *Madonna del Rosario* ora al Museo di Vienna, *Giuditta e Oloferne*, e una grande suggestione in quegli ambienti artistici), indi (1608) passa a Malta per invito del gran maestro dell'ordine di Malta Alof de Wignacourt, che lo fa cavaliere. Ma a fine anno, avendo litigato con un cavaliere di Malta, è incarcerato. Evade, ripara a Siracusa (ove dipinge il *Seppellimento di S. Lucia* per la chiesa di S. Lucia), poi (1609) a Messina (vi esegue *La risurrezione di Lazzaro* e l'*Adorazione dei pastori* ora al Museo di Messina), a Palermo (ove esegue la *Natività con i santi Lorenzo e Francesco* per l'oratorio di S. Lorenzo: l'ultima opera nota del C.), a Napoli (ove è assalito, ferito e gravemente sfregiato in viso dai sicari del Wignacourt). S'imbarca alla volta di Roma (luglio 1610). Allo sbarco viene arrestato per errore. Dimesso dal carcere, vien colto dalle febbri malariche e muore (18 luglio 1610) senza alcuna assistenza sulla spiaggia di Porto Ercole presso Grosseto.

Il C. s'iscrive nella rosa dei grandi maestri e capiscuola, in continuità spirituale con Velasquez, Rambrandt, Vermeer, l'impressionismo ottocentesco.

Peraltro il suo poderoso e crudo naturalismo non sembrò adatto a tradurre l'interiorità trasfigurata della religiosità.

Bibl. — B. Berenson, *Del C., delle sue incongruenze e della sua fama*, vers. dall'inglese, Firenze 1951 (nuova ediz. inglese, London 1953). — *Mostra del C. e dei caravaggeschi*, catalogo, Firenze 1951. — Per altra bibl. più antica, v. *Tutta la pittura del C.*, a cura di Cost. Baroni, Milano 1951, p. 30. — B. Conca, *Caravaggio*, Torino 1952. — C. Scano, *La vita e i tempi di Mich. da C.*, Milano 1952. — R. Longhi, *Il C.*, Milano 1952. — L. Venturi, *Il C.*, Novara 1951. — F. Baumgart, *Die Anfänge C.s*, in *Zeitschr. f. Kunstwissensch.* 5 (1952) 85-106. — R. Kinks, *Mich. M. da Car. His life, his legend, his work*, London 1953. — R. Julian, *Caravage et les peintures de la chapelle Contarelli*, in *Rev. des arts* 3 (1953) 93-102. — D. Mahon, *Die Dokumente über die Contarelli-Kapelle und ihr Verhältnis zur Chronologie Car. s*, in *Zeitschr. f. Kunstwiss.* 7 (1953) 183-208. — J. Dupont-F. Mathey, *The XVIIth century. The new developments in art from Car. to Vermeer*, vers. dal francese, Ginevra 1951.

MERITA (o *Emerita*) e **Degna, SS.**, vergini e martiri al tempo di Valeriano secondo una leggenda accolta negli *Acta SS.* (v. sotto). Storicamente, solo M. risulta martire, probabilmente al tempo di Diocleziano: se ne scoperse il sepolcro nelle catacombe di Commodilla. Il nome *Degna* dovette originarsi da inetta interpretazione di un epitaffio su sarcofago esistente nel portico di S. Marcello in *via Lata*, nel quale si leggeva: *dignae et meritae virg.*, dove « dignae » è aggettivo e non sostantivo. Del resto, non c'è mai menzione di *Degna* in nessun documento anteriore agli *Atti* composti, forse nel sec. X, dal prete Benedetto. Anche la traslazione delle reliquie delle Sante dalla catacomba di Commodilla alla chiesa di S. Marcello sotto papa Paolo I (757-767) è incerta: essa avvenne forse più tardi, sotto il pontificato di Leone IV (847-855). — Il Baronio iscrisse nel *Martirologio Romano* il nome delle due Sante al 22 settembre (in alcuni mss. viene indicato anche il 21 o il 20). — Acta SS. *Sept.* VI (Paris. et Romae 1867) *die* 22, p. 302-308. — H. Delehaye, *Les Saints du cimetière de Commodille*, in *Analecta Bolland.* 16 (1897) 30-43. — Id., *Les origines* . . . , Bruxelles 1933², p. 132 e 289. — M. è ricordata anche in una iscrizione del 426, nella quale si attesta che alcuni fedeli avevan fatto preparare la loro tomba vicino a quella della Santa (*ante domna Emerita*): cf. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, I, n. 653.

MERITO. — A) **Premesse.** Per mezzo della Grazia (v.) l'uomo viene inserito in Cristo: in lui, come tralcio nella vite, attinge la capacità di produrre frutti soprannaturali (Giov XV 5). Frutto *fisico* della grazia sono gli atti salutari; frutto *morale* è una dignità, un particolare valore di questi atti dinanzi a Dio autore dell'ordine soprannaturale, cioè il valore di impetrazione, di soddisfazione, di M. La Riforma (v.) protestantica (luterana e calvinista, in particolare) considerando la natura umana come intrinsecamente corrotta dal Peccato originale (v.) e la Giustificazione (v.) come estrinsecamente imputata, nega qualsiasi valore soprannaturale, soprattutto soddisfattorio e meritorio, alle azioni nostre. Tranne rarissime eccezioni (Alain de Lille, Guglielmo d'Auvergne, Durando...), la tradizione cattolica ha sempre creduto e difeso il valore meritorio dei nostri atti, ma nello stesso tempo, contro tutte le forme di Pelagianesimo (v.) antico e recente (v. ad es. Baio, Razionalismo), sostiene che fondamento e radice del M. è la grazia di Cristo la quale, elevando la nostra natura, la rende capace di agire soprannaturalmente (v. Redenzione).

I documenti principali del magistero ecclesiastico, che sintetizzano quanto sul M. è contenuto nella S. Scrittura e nella Tradizione, sono: il *Conc. Arausicano II* (a. 523) che contro il naturalismo pelagiano e semipelagiano insegna e definisce: « Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant », Denz.-B. 191); il *conc. Tridentino* (a. 1546) che dedicò al M. tutto il cap. 16 della sess. VI (ivi 809 s), riassunto nel can. 32: « Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sin etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, anathema sit » (ivi 842). v. anche le condanne di Baio (ivi 1001 ss), di Giansenio e dei giansenisti (ivi 1094, 1297 ss, 1384) e il progetto presentato al conc. Vaticano (*Collectio Lacensis*, VII, col. 518). v. Giustificazione, Fede e opere, Libertà X, XVII.

Sulla scorta di questi documenti, i teologi hanno precisato: 1) la nozione di M., 2) l'esistenza, 3) le condizioni, 4) l'oggetto del M.

B) **Nozione di M.** In genere M. è, concretamente, un'azione cui è dovuta una ricompensa; astrattamente, è il valore morale dell'azione per cui è dovuta una ricompensa all'agente.

a) Il termine M. potrebbe essere adoperato anche per una cattiva azione cui è dovuta una pena, ma nel linguaggio teologico a questa si riserva il termine *demerito*. Qui dunque parliamo del M. buono dell'uomo presso Dio, e precisamente del M. soprannaturale, il quale si può definire, concretamente: « l'opera buona per cui all'uomo è dovuta una ricompensa soprannaturale da parte di Dio »; e astrattamente: « un certo diritto alla ricompensa soprannaturale ».

b) Due elementi costituiscono il M.: l'opera buona in sè (elemento materiale o M. attitudinale) e l'accettazione di essa da parte di colui che dovrebbe retribuire (elemento formale). L'opera buona deve avere una certa proporzione colla ricompensa: *do* (o *facio*) *ut des* (o *ut facias*); *do* (o *facio*) *quia dedidisti* (o *fecisti*). Ora tale proporzione può essere diversa e fonda la nota distinzione tra M. di convenienza (*de congruo*) e M. di giustizia (*de condigno*). Il M. di convenienza non importa nessuna uguaglianza tra opera e ricompensa e fa appello solo alla decenza o benevola equità o, al massimo, se è intervenuta una promessa, alla fedeltà. Il M. di giustizia invece implica una certa uguaglianza tra l'opera e il premio e fa quindi appello alla giustizia: al *rigore della giustizia* commutativa si richiederebbe una uguaglianza aritmetica, ma ad un vero M. morale basta l'uguaglianza geometrica o di rapporti. È evidente che l'uomo non può dare a Dio cosa di cui Dio abbia bisogno, da cui Dio possa trarre un'utilità e che l'uomo non

abbia ricevuto da Dio, nè ci può essere uguaglianza personale tra Dio e l'uomo; perciò non ci può essere da parte dell'uomo un M. di giustizia se non presupponendo un ordinamento divino con cui Dio si impegni a retribuire in determinate condizioni (S. Tommaso, *S. Theol.* Ia-IIae, q. 114, a. 1.).

c) In questo ordinamento divino c'è l'accettazione preventiva da parte di Dio, che costituisce il M. formale. Pertanto Dio non subordina sè ad una creatura, ma solo a sè stesso in quanto per sua libera decisione si costituisce debitore; egli deve la retribuzione non tanto alla creatura ma alla sua stessa promessa: « Debitor factus est Deus, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo. Aliter enim dicimus homini: « Debes mihi, quia dedi tibi », et aliter dicimus: « debes mihi, quia promisisti mihi ». Deo autem numquam dicimus: « Redde mihi, quia dedi tibi... ». Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: « Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti.... » (S. Agostino, *Sermo 158*, 2. P L 38, 863).

Ne segue che: 1) non ci potrà mai essere da parte di una creatura verso Dio un M. che appelli al rigore di giustizia; 2) supposto l'ordinamento divino, l'uomo per la grazia ha la capacità di porre opere che hanno una uguaglianza almeno geometrica colla ricompensa stabilita e può meritare presso Dio con vero M. di giustizia; 3) le azioni buone che non soddisfano a questa condizione, hanno soltanto un valore di M. di convenienza: convenienza fallibile se il M. fa appello solo alla benevola equità di Dio, infallibile se fa appello alla fedeltà di Dio nelle promesse; 4) il vero M. è quello di giustizia; quello di convenienza si dice M. solo in senso analogico: perciò quando si parla di M. senz'altra specificazione, si intende generalmente il M. di giustizia; 5) il M. si distingue dall'*impetrazione* perchè questa espone semplicemente la miseria dell'uomo e fa appello alla misericordia di Dio, mentre il M. esige, per giustizia o per equità, una ricompensa; e si distingue dalla *soddisfazione* perchè questa riguarda l'estinzione di un debito, mentre il M. riguarda una ricompensa da ottenere.

C) **Esistenza del M.** L'uomo giusto colle buone opere *veramente* merita presso Dio. È dottrina definita dal conc. Tridentino; generalmente i teologi intendono quel *veramente* adoperato dal concilio come indicante il M. di giustizia (cf. Pallavicini, *Hist. conc. Trid.*, VIII, 4). Del resto questa è la dottrina che si ricava:

a) *dalla S. Scrittura*, nella quale le buone opere sono *la ragione per cui* viene data la vita eterna, *la misura* cui risponderà la gloria, e la vita eterna è presentata come *premio*, *corona*, *mercede*, *retribuzione* delle buone opere (cf. Mt V 12, XXV 21; I Cor III, 8, IX 24; II Cor IV 17, IX 6; Gal VI 8; Col III 24; Ebr X 35, XI 6; Giac I 12; Apoc II 10...); a tale ricompensa si è impegnata la giustizia divina (« reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex » (II Tim IV 8; cf. Ebr VI 10);

b) *dalla Tradizione* costante: S. Ignazio, *Ad Rom.* IV, 1; *Ad Polycarp.* VI, 2; S. Giustino, *Apol. I*, 43; S. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 37, 7; S. Cipriano, *De unit. Eccl.* 15; S. Agostino, *De mor.* I, 25, 55; S. Ambrogio, *De officiis* I, 15.... Cf. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, indice analitico.

c) Le difficoltà più speciose che contro il M. furono levate dai protestanti (v. Riforma) si riducono a queste: 1) la vita eterna è presentata nella S. Scrittura come eredità e grazia (Rom VI 23, VIII 17). Si risponde: la vita eterna può essere *mercede* (oggetto di M.) e insieme *grazia* (dono gratuito) perchè è grazia la capacità stessa di meritare; 2) le nostre opere meritorie oscurerebbero il M. di Cristo redentore. Al contrario, lo esaltano: Cristo non ci ha meritato soltanto la capacità di *ricevere* la grazia, ma anche (molto di più) la capacità di *collaborare* colla grazia e di meritare, perciò il M. stesso è partecipazione del M. di Cristo; 3) la dottrina del M. indurrà ad operare per il premio, nutrendo l'egoismo e corrompendo la morale. Così anche il Quietismo (v.), i fautori della cosiddetta Morale autonoma (v.), Kant (v.). Per la risposta v. Speranza (v.). Si badi che la *nostra* vita eterna coincide colla gloria (esterna) di Dio; perciò tendere all'una è tendere all'altra, purchè questa non venga positivamente esclusa (come è esclusa dall'egoismo che con ciò stesso esclude anche la prima). D'altra parte, è assurdo spogliare la natura umana dal desiderio essenziale della propria perfezione e beatitudine che è Dio: il dovere per il dovere (nel senso della morale autonoma), che escluda il fine dell'uomo (la beatitudine), è non meno che assurdo.

D) **Condizioni di M.** I protestanti richiederebbero per il M., supposto possibile, opere assolutamente perfette, non dovute a nessun titolo e completamente nostre. L'esistenza del M. dimostra che queste condizioni (impossibili) non sono richieste.

a) Per *il M. di giustizia* si richiede: — 1) da parte di Dio l'accettazione di cui fu detto; — 2) da parte della persona che merita: che sia *viatore*, perchè lo stato di prova e di M. cessa colla Morte (v.); che sia *giusto*, perchè la dignità dell'azione e quindi la sua proporzione col premio deriva unicamente dalla grazia santificante (cf. Giov XV 4 ss; conc. Trid. sess. VI, c. 16, Denz.-B. 809); che meriti *per sè*, perchè solo Cristo, come capo della Chiesa, potè meritare per gli altri (S. Tommaso, *S. Theol.* Ia-IIae, q. 114, a. 6); — 3) da parte dell'opera: che sia *un atto libero*, positivo (non pura omissione), veramente posto da colui che merita: la retribuzione suppone un atto che sia *nostro*, e non è veramente nostro se non quello che liberamente facciamo. La dottrina contraria di Giansenio (v.) è condannata come eretica (Denz.-B. 1094); che sia un atto *onesto*, buono moralmente; che sia un atto *soprannaturale*, ossia procedente dalla grazia e riferentesi al fine soprannaturale: l'atto meritorio sta alla vita eterna come il seme al frutto; questo rapporto suppone che il nostro atto sia dello stesso ordine della vita eterna, e quindi non solo onesto, ma soprannaturale entitativamente; d'altra parte, non possiamo fare atti soprannaturali se non aiutati dalla grazia elevante e la grazia elevante concorre solo a quegli atti che intrinsecamente si riferiscono al fine soprannaturale (conc. Trid. l. c.; Giov l. c.; I Cor X 31; Col III 17). Tra i teologi si discute sulla natura di questo riferimento dell'atto meritorio al fine soprannaturale: alcuni (tomisti, Bellarmino, S. Alfonso) richiedono un influsso almeno virtuale della carità; per altri (Suarez, S. Francesco di Sales), supposta la grazia abituale, si richiede solo che

l'atto sia posto per un motivo soprannaturale ossia conosciuto per fede; altri ancora (Vasquez, Ripalda, Ballerini, Schiffini, Ernst, Müllendorff, ecc.) insegnano che, per sè, non si richiede se non la presenza della grazia santificante: il motivo della fede e della carità è necessario, ma è implicito in ogni atto onesto di chi ha la grazia santificante, perchè in ogni atto onesto è implicitamente contenuto l'amore di Dio, e in ogni atto onesto di chi ha l'abito della carità è implicitamente contenuta la carità teologica. Comunque sia, rimane certo che quanto più e più attualmente la carità influisce sull'atto, tanto più questo è soprannaturalmente perfetto e meritorio.

b) *Per il M. di convenienza* le condizioni sono quelle stesse del M. di giustizia, con queste differenze: non si richiede nè lo stato di grazia, nè l'ordinazione divina (se questa c'è in forma di promessa, il M. di convenienza è infallibile) e il giusto può meritare anche per gli altri col M. di convenienza.

E) **Oggetto del M.** — a) *Oggetto del M. di giustizia* (sempre per sè stessi, non per altri) è, *certamente*, la vita eterna dopo la morte, l'aumento della grazia, l'aumento della gloria essenziale (conc. Trid. sess. VI, c. 16). Invece la gloria accidentale (glorificazione del corpo, amicizia dei beati, società degli angeli, aureola dei martiri, dei vergini, dei dottori) e le grazie attuali almeno in quanto sono necessarie per *poter* perseverare, sono certo oggetto di impetrazione infallibile, ma soltanto *probabilmente* sono oggetto di M. di giustizia. I teologi non sono d'accordo nell'includere tra gli oggetti del M. di giustizia anche *la prima gloria* (cf. Lange, *De gratia*, sect. VII, n. 714) o i beni temporali in quanto mezzi utili alla salvezza (Mt VI 32). *Sono esclusi*, poi, dagli oggetti del M. di giustizia: le grazie efficaci (dottrina comune) e il dono della perseveranza finale (dottrina teologicamente certa) e la giustificazione dopo un'eventuale caduta futura (dottrina comune e certa). La ragione è che Dio non ha promesso le grazie efficaci, nè, tanto meno, la perseveranza e la grazia della giustificazione, come mercede di giustizia alle opere buone.

b) *Oggetto del M. di convenienza.* 1) Il peccatore può meritare per sè: le ulteriori grazie attuali che lo dispongono maggiormente alla giustificazione (M. infallibile), la giustificazione stessa (dottrina comune), le grazie efficaci (M. fallibile). 2) Il giusto può meritare per sè: le grazie efficaci (M. fallibile), la perseveranza finale (M. fallibile), probabilmente la riparazione dopo una caduta eventuale futura, i beni temporali in quanto conducono alla vita eterna (se non sono già oggetto di M. di giustizia). 3) Il giusto può meritare per gli altri: tutto ciò che può meritare per sè in qualsiasi modo (di giustizia o di convenienza), non direttamente per quanto riguarda l'aumento della grazia abituale e della gloria, ma indirettamente meritando le grazie attuali col cui buon uso si aumenta la grazia; può inoltre meritare la prima grazia soprannaturale e la prima grazia efficace.

c) *Nessuno può meritare per sè*, in nessuna maniera, nè col M. di giustizia, nè col M. di convenienza: 1) *la prima grazia soprannaturale* (cf. la condanna del Pelagianesimo e del semipelagianesimo), perchè la ragione e la radice di ogni M. è la grazia preveniente; 2) *nè la prima grazia efficace*, perchè un atto salutare è sempre preceduto da una grazia efficace; 3) *nè la predestinazione* presa complessivamente (v.), perchè dipende unicamente dall'assoluto decreto divino che ha scelto questo determinato ordine di grazia.

F) È consolante dottrina comune dei teologi che i MM. acquistati e poi perduti col Peccato mortale (v.), nella susseguente giustificazione *rivivano* probabilmente nella stessa misura che avevano al momento del peccato. Cf. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV–1 (Oeniponte 1942) 115–117.

Bibl. — S. Tommaso, *S. Theol.* I^{a}-II^{ae}, q. 114. — Trattati teologici *De gratia*, come H. Lange, *De gratia*, Friburgo i. B. 1929, p. 557-589; Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici*, V (ivi 1916) 240–268; H. Lennerz, *De gratia Redemptoris*, Roma 1934, p. 275 ss. — J. Rivière *in Dict. de Théol. cath.* X, col. 574-785, con accurata storia della dottrina sul M. — Id., *La doctrine du mérite au conc. de Trente*, in *Rev. des sciences relig.* 7 (1927) 262-98. — Id., *S. Thomas et le mérite de congruo*, ivi, p. 641-49. — Id., *Sur l'origine des formules « de congruo », « de condigno »*, in *Bull. de la littér. ecclés.* 28 (1937) 75-89. — H. Quilliet, *De congruo, De condigno*, in *Dict.* cit. III, col. 1138-1152. — M. J. Scheeben, *Le meraviglie della grazia divina*, vers. it., Torino 1933, specialmente p. 262 ss. — A. Landgraf, *Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik*, in *Scholastik* 8 (1933) 1-40. — Id., *Das Verdienst Christi in der Frühscholastik*, in *Collect. Francisc.* 21 (1951) 5-44, 121-62 — E. Hugon, *Le mérite dans la vie spirituelle*, Juvisy 1935. — J. Weijenberg, *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen*, Freib. i. Br. 1931: l'aspetto dogmatico e morale degli atti meritori, secondo S. Tommaso. — A. Zychlinski, *De caritatis influxu in actus meritorios, juxta S. Thomam*, in *Ephem. theol. Lov.* 14 (1937) 651–56. — Pr. de Letter, *De ratione meriti secundum S. Thomam*, Roma 1939. — Corrado da Arienzo, *La dottrina sul M. e sulla grazia in Andrea de Vega*, e suo influsso sul decr. Tridentino circa la giustificazione, in *Coll. Franc.* 20 (1950) 189-218. — J. Loncke, *De existentia...., De natura..., De obiecto meriti*, in *Collat. Brug.* 48 (1952) 311-16, 338-43, 392-98. — v. Grazia.

MERITO di Cristo. v. Redenzione.

MERK Agostino, S. J. (1869–1945), biblista tedesco, n. ad Achern (Baden), m. a Roma. Dopo gli studi inferiori compiti a Friburgo e quelli di filosofia e teologia compiti alla univers. Gregoriana di Roma, si fece gesuita. Al termine del noviziato si occupò per tre anni (1903–1906) di studi filologici e patristici a Monaco di Baviera, sotto l'impareggiabile guida di professori quali Krumbacher, Traube, Bardenhewer. Soggiornò poi per un anno a Beirut ed in Terra Santa. Al suo ritorno, dopo brevi anni di insegnamento teologico, si dedicò alla esegesi neotestamentaria, prima nel collegio olandese di Valkenburg e, dal 1928, nel Pont. Istituto Biblico di Roma.

Il proposito di tutta la sua vita, fin dai primi anni d'insegnamento, fu quello di preparare una edizione critica del testo greco del Nuovo Test. Ad incitarlo furono specialmente gli scritti che in quegli anni H. von Soden (v.) andava dedicando ai problemi della critica testuale. Padre M. comprese che, pur mettendo a profitto un tesoro di ricerche critiche, anche il testo che von Soden aveva pubblicato nel 1913 esigeva una revisione, e ne parlò apertamente (cf. *Biblica* 4 [1923] 180 s). Già prima della grande guerra mondiale del 1914-18, egli aveva

messo a punto un grande cumulo di materiale critico, ma si astenne dal pubblicarlo quando vide uscire l'edizione di H Vogels (Düsseldorf 1920). L'impresa fu poi assunta dal Pont. Istituto Biblico: 5 edizioni uscite a breve scadenza dal 1933 al 1944, imposero il lavoro all'attenzione di tutto il mondo scientifico; gli anni di pur penosa attesa avevano permesso al M. di approntare un'opera assolutamente esauriente e di arricchirla anche delle varianti testuali riguardanti la Volgata. Oggi essa è forse la più diffusa.

Molti sono gli articoli ch'egli sparse in varie riviste, specialmente in *Biblica*, *Verbum Domini*, *Zeitschrift für kathol. Theologie*. Le ultime edizioni del noto *Compendium introductionis* del manuale biblico di Cornely (v.) sono pure opera sua. Negli ultimi anni partecipò molto attivamente ai lavori della commissione per una nuova traduzione latina del Salterio (v.). Di ponderata prudenza, unita, quando gli sembrava necessario, ad un sana audacia, è tutta profusa l'opera sua. — Cf. *Biblica* 26 (1945) 310-315 con bibl. delle opere del M.

MERKELBACH Benedetto Enrico, O. P. (1871-1942), n. a Tongres nel Limburgo belga, dioc. di Liegi, m. a Lovanio, teologo. Studiò nel Seminario di Liegi e, fatto sacerdote (1894), a Lovanio. Dopo 7 anni di cura pastorale ad Hasselt, tenne la cattedra di teologia dommatica nel Seminario di Liegi (1908–1917), finchè, tutto abbandonando, entrò nel noviziato domenicano di La Sarte, presso Huy sulla Mosa (1917). A. Lovanio, ricevuto il dottorato in teologia (1918), insegnò teologia pastorale e morale fino al 1929, quando gli fu affidata la cattedra di teologia morale e pastorale nel Pontif. Istit. «Angelicum» di Roma. Rientrato (1936) per ragioni di salute nel convento di Lovanio, vi continuò l'insegnamento fino alla morte.

La sua attività letteraria, vasta e profonda, gli meritò un posto singolare fra i teologi moderni. Per non citare i numerosi studi apparsi dal 1906 in poi su varie riviste (*Revue ecclésiastique de Liège*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *De Standaart van Maria*, *Angelicum*, ecc.), sono assai rimarchevoli le opere seguenti: *L'inspiration des divines Ecritures* (Liegi e Arras 1911, 1913[2]), *Jésus fils de Dieu et ses récents contradicteurs* (Liegi 1914), colle quali opere prende posizione contro il modernismo; *Quaestiones* di teologia morale: *de castitate* (1926-1936[4]), *de embryologia et de administratione baptismatis* (1927, 1928[2]), *de variis paenitentium categoriis* (1928, 1933[2]), *de paenitentiae ministro eiusque officiis* (1928, 1937[2]), *de variis peccatis in sacramentali confessione medendis* (1935), *de embryologia et de sterilisatione* (1937). Il suo capolavoro è la *Summa theologiae moralis* (*De principiis*, *De virtutibus moralibus*, *De sacramentis*, Bruges 1931-1933, 1947[5]), opera accolta con sommo plauso e raccomandata in modo molto lusinghiero dal capitolo generale dell'Ordine del 1932 (*Acta Cap. Gen.* 1932, p. 53). In *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice* (Parigi 1939), raccolse i suoi numerosi studi mariani, di cui la sua devozione alla Vergine fu sempre un commovente commento. Il maggior merito del M. sta nella teologia morale, che con energia richiamò dalla minimizzazione casuistica all'austera dignità di scienza che aveva nella più autentica tradizione tomistica, solidale con tutti i rami della scienza sacra. Cf. il suo luminoso art.: *Moralis theologiae idonea methodus*, in *Miscellanea Vermeersch*, Roma 1935, p. 1–16. — Giac. M. Vosté, in *L'Osserv. Rom.*, 13 agosto 1942, e in *Analecta O. P.* 25 (1942) 258–62.

MERLETTI. v. Paramenti.

MERLIN Cocai. v. Folengo Teofilo. Alla bibl. aggiungi: G. Billanovich, *Tra Don Teof. Folengo e M. Cacaio*, Napoli 1948: su diligenti ricerche d'archivio ricostruisce criticamente la vita del Folengo: il monacato, la poesia maccheronica, l'esclaustrazione, il ritorno in monastero. — C. Cordié, *L'ediz. principe delle «Maccheronee» folenghiane e le sue due ristampe*, in *Bibliofilia* 51 (1949) 37-85. — Id., *Ricerche bibliografiche intorno a T. Fol.*, in *Miscell. Giov. Galbiati* II (Milano 1951) 329-40. — F. C. Goffis, *L'eterodossia dei fratelli Folengo*, Genova 1950. — U. E. Paoli, *T. Fol. Il «Baldus» e le altre opere latine e volgari*, passi scelti e commentati, Firenze 1953[2].

MERLINI Giovanni (1795-1873), n. a Spoleto, m. a Roma. Entrato (1810) nella giovine Congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue, fu uno dei più fedeli discepoli ed aiutanti nelle missioni popolari del fondatore, S. Gaspare del Bufalo (v.). Dal 1847 generale della Congregazione, patrocinò la fondazione d'una provincia dell'Ordine negli Stati Uniti e fondò colla serva di Dio Maria de Mattias (v.) l'istituto delle *Sorelle dell'Adorazione del Prezioso Sangue di Cristo* per l'educazione delle fanciulle. Con decreto della S. Congregazione dei Riti (26-1-1927) ne è stato introdotto il processo di beatificazione: AAS 19 (1927) 143–46.

MERLINO, mago e profeta leggendario, che Goffredo di Monmouth (v.), prendendo lo spunto dalla *Historia Britonum*, inserì (*Prophetiae Merlini*, *Vita Merlini*, *Historia regum Britanniae*) nelle leggende di re Artù e della Tavola rotonda. Nel secolo seguente Roberto di Boron (v.) ne fece un protagonista della leggenda del Graal (v.). Cf. anche Map. Le *Profezie* di M. ebbero anche esistenza separata dal ciclo arturiano, e larghissima diffusione nelle letterature europee. M. appare pure nell'*Orlando furioso* dell'Ariosto (canto III, ove fa predizioni sugli Estensi) e nel *Don Chisciotte* di Cervantes. Nei racconti popolari divenne il tipo del mago. Edgar Quinet (*Merlin l'enchanteur*, 1860) vide in esso la personificazione di quella psicologia umana nella quale coesistono generosi impulsi e privilegi di origine divina, con debolezze, tenebrosità e impurità sataniche, sulle quali peraltro il principio buono ha alfine la vittoria.

Infatti, narra la leggenda, M. era figlio del demonio, incaricato di combattere la fede cristiana. La bontà e l'intelligenza gli fecero dimenticare la sua origine e la sua predestinazione a far male: diventò il saggio consigliere di re Artù, l'ispiratore di nobili imprese, l'aiuto soprannaturale dei cavalieri cristiani. Ma ecco che s'innamora della «donna del lago»; la donna riesce ad ingannarlo e lo chiude in una tomba, nella quale M. resterà fino al giudizio universale.

Bibl. presso Enc. It., XXII, 918, da completarsi con le indicazioni seguenti. — J. Hammer, *A commentary on the «Prophetia Merlini»* (Goffredo di Monm., *Historia regum Br.*, l. VII), in *Speculum* 15 (1940) 409-31. — J. Tarré, *Las prophecias del sabio Merlin y sus imitaciones*, in *Anal. sacra Tarrac.* 16 (1943) 135-71. — L. A. Paton, *Notes*

on Merlin in the « Hist. regum Br. », in *Modern philology* 61 (1943) 88-95. — P. Zumthor, *La délivrance de Merlin. Contribution à l'étude des romans de la Table ronde*, in *Zeitschr. f. roman. Philologie* 62 (1942) 370-86. — Id., *Merlin le prophète. Un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Lausanne 1943. — J. S. P. Tatlock, *Geoffrey of Monm.'s « Vita Merlini »*, in *Speculum* 18 (1943) 265-87. — A. Micha, *Les sources de la « Vulgate » du « Merlin »*, in *Le moyen âge* 58 (1952) 299-345, e in *Romania* 74 (1953) 200-20.

MERLO *Horstius* Giacomo (1597-1644), così chiamato perchè n. a Meerlo vicino ad Horst (Paesi Bassi). Sacerdote (dal 1621) molto pio e mortificato, zelante pastore d'anime, si tenne lontano con voto da benefici e dignità. Morì a Colonia nell'assistenza agli appestati. Lasciò molte opere ascetiche, di cui le più note sono: *Paradisus animae* (Colonia 1630, stampato ancora nel 1898); *Aphorismi eucharistici* (Col. 1638); *Enchiridion officii divini* (ivi 1623); *Monita sapientiae christianae* (ivi 1629); *Fasciculus myrrhae et thuris* (ivi 1630); *Viaticum quotidianum* (ivi 1633). Curò l'edizione di S. Bernardo (6 voll., Col.· 1641) e di Tommaso da Kempis (Col. 1643). Raccolse un'antologia di sette scrittori ecclesiastici (tra cui S. Gregorio M., S. Bernardo, S. Pier Damiani) dal titolo *Septem tubae orbis christiani* (Col. 1635). — Hurter, *Nomenclator*, III², col. 1090-1092.

MERLOTTI Claudio. v. Merulo Cl.

MERMET. v. Giovanni di Brogny.

MERMILLOD Gaspare, Card. (1824-1892), n. a Carouge (Ginevra), m. a Roma. Ordinato sacerdote nel 1847, esercitò il ministero a Ginevra, finchè nel 1864 Pio IX lo eleggeva vescovo titolare di Hebron, quindi ausiliare di Losanna, malgrado le opposizioni del consiglio federale. Nel 1873, avendolo il Papa nominato vicario apostolico per la sede di Ginevra, il conflitto tra la Svizzera e la S. Sede entrò in fase acuta e non finì che nel 1883, quando Leone XIII trasferì M. a Losanna, dandogli insieme il titolo di vescovo di Ginevra. Nel 1890 fu elevato alla porpora. Oratore sacro apprezzatissimo, pieno di grazia e di unzione (v. le sue *Oeuvres oratoires* 1864-1891), pastore saggio e ardente di zelo, pensatore lucido e vigoroso, lavorò molto ed efficacemeute per la preparazione del conc. Vaticano (v.). Nel 1881 fu incaricato da Leone XIII di visitare le comunità cattoliche di Danimarca, Svezia, Norvegia. Nel 1882 venne nominato consultore della S. Congreg. degli Affari eccles. straordinari. Dei suoi lavori (*Oeuvres*, 3 voll., Paris 1893-94) segnaliamo: *De l'intelligence et du gouvernement de la vie* (1864), *De la vie surnaturelle dans les âmes* (1869), *La question ouvrière* (1862).

Fu un pioniere del « cristianesimo sociale » e alla soluzione della « questione operaia », che sentiva acutamente, diede grande impulso e notevole contributo, sottolineando in particolare il carattere religioso e morale del problema. Diresse (1882) una commissione incaricata di « studiare al lume della dottrina cattolica tutte le questioni dell'economia sociale » e, attraverso la benemerita « Unione di Friburgo », influì assai nella elaborazione della Rerum novarum (v.) di Leone XIII (v.).

Bibl. — Biografie di I. T. Belloc (Frib. i. S. 1892), Ch. d'Agrigente (Lyon 1893), L. Jeantet (Paris 1906). — Ch. Comte, *M. d'après sa correspondance*, Paris 1924. — Ch. Massard, *L'oeuvre sociale du card. M. d'après des documents inédits*, Louvain 1914. — A. de Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la « Rerum novarum »*, Milano 1945². — *Catholicisme et vie internationale*, Frib. i. S. 1924. — R. Kothen, *La pensée et l'action sociales des catholiques* (1789-1944), Louvain 1945, p. 32, 242, 287, 316, 537. — L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano* (1850-1939), Roma 1950, passim.

MEROB, figlia maggiore di Saul, promessa in sposa a Davide ma poi data in moglie ad Adriele di Mehola (I Sam XVIII 17-19). I suoi 5 figli furono consegnati ai Gabaoniti perchè fossero messi a morte e con il loro castigo espiassero il sangue gabaonita sparso senza motivo da Saul (II Sam XXI 8).

MERODE (*de*) Federico Franc. Sav. (1820-1874), n. a Bruxelles (figlio del diplomatico conte Guglielmo), m. a Roma tra le braccia di Pio IX, un mese prima del concistoro in cui sarebbe stato eletto cardinale. Fatti gli studi classici presso i Gesuiti di Namur e di Parigi, e frequentata (per consiglio del nunzio Gioach. Pecci) la scuola militare di Bruxelles, fu ufficiale d'esercito nello stato maggiore del maresciallo Bugeaud in Algeria (1844-45). Quindi, deciso a entrare nella carriera ecclesiastica, si recò a Roma; nel dic. 1848 riceveva gli ordini minori, e nel sett. 1849 celebrava la prima Messa. Con assoluta fedeltà, abnegazione e con competenza, in quegli anni turbinosi per Roma servì come tecnico politico militare e come diplomatico il papa Pio IX (v.) che lo ebbe carissimo, lo volle sempre vicino, e, dopo avergli conferite diverse prelature, nel 1860 gli affidò il ministero della guerra, incaricandolo di organizzare il piccolo corpo d'esercito di Lamoricière. La sua intransigenza rispetto alle nuove situazioni che venivano creandosi per lo Stato pontificio e il suo contrasto col card. Antonelli (v.), lo indussero a dimettersi (1865). Allora fu eletto vescovo titolare di Melitene ed elemosiniere pontificio (22-VI-1866) da Pio IX che non voleva privarsi della sua opera. Con ardore si prodigò nel promuovere le scuole elementari, le opere assistenziali e caritative di Roma, la bonifica dell'agro pontino (mediante colonie di monaci), il piano regolatore della città. Partecipò al conc. Vaticano (v.) dove fu della minoranza che giudicava inopportuna la definizione della infallibilità pontificia; ma la sera stessa della definizione (18-VII-1870) si sottomise. Provvide il locale a una università pontificia (la Sapienza era passata allo Stato italiano). Aiutò largamente le esplorazioni archeologiche di G. B. de Rossi (v.).

La sua rigidità di soldato, la sua intransigenza per la giustizia, la sua fedeltà alla S. Sede dispiacquero ai fautori del Risorgimento ital. (v.) e fornirono pretesti di accuse ai nemici di Pio IX (v.), che videro in M. ottusità retriva, non già la dedizione cavalleresca all'ideale, nè l'ardore del pioniere, nè la pietà del monaco, nè l'abilità dello statista: qualità che lo resero oltremodo caro a Pio IX. — Per la *bibl.* v. Pio IX. — L. Besson, *Fréd. Fr. Xav. de M. Sa vie et ses oeuvres*, Paris 1886. — P. della Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, Roma 1945.

MERRY DEL VAL Raffaele, Card. (1865-1930),

di nobile famiglia spagnola, nacque a Londra, dove il padre era segretario dell'ambasciata di Spagna. Studiò in Belgio (Bruxelles), in Inghilterra (Ushaw), poi a Roma nel Collegio dei Nobili, e si laureò alla Gregoriana in filosofia e teologia. Fu ordinato sacerdote nel 1888. L'intelligenza e la conoscenza di molte lingue gli resero facile la carriera: fu della missione inviata per le onoranze giubilari della regina Vittoria, seguì il card. Galimberti (v.) a Berlino e a Vienna, fu delegato apostolico straordinario nel Canadà (1899), presidente dell'Accademia dei Nobili, arcivescovo di Nicea (1900), segretario della Concistoriale e del Sacro Collegio, rappresentante della S. Sede all'incoronazione di Edoardo VII (1902), segretario del conclave donde uscì Pio X (1903), prosegretario di Stato, cardinale con rescritto autografo (confermato nel concistoro del 9-XI-1903) e segretario di Stato. Il Papa, che si sentiva diplomaticamente sprovvisto, si affidò a lui.

E M. d. V. merita ampio elogio per aver sempre fedelmente servito Pio X (v.), volgendo tutti i suoi sforzi al campo religioso ecclesiastico. Tra le più gravi questioni del tempo son da ricordare quella dell'Action Française (v.) e del Modernismo (v.), e il lungo attrito colla Spagna. Sempre Pio X lo trovò collaboratore e ispiratore: riforma dei Seminari, istituzioni della Commissione biblica e dell'Istituto biblico, rinnovamento liturgico, riforma delle Congregazioni romane...

Imponendosi sotto Benedetto XV, durante la prima guerra mondiale, una più attiva politica della S. Sede, M. d. V. abbandonò il suo posto per assumere l'incarico di segretario del S. Ufficio, e altri numerosi compiti nelle Congregazioni e Commissioni pontificie. Fu legato alle feste centenarie di S. Francesco d'Assisi (1926). Della Conciliazione era stato preconizzatore e sostenitore autorevole.

Morì durante un intervento chirurgico. Fu sepolto, secondo il suo desiderio, vicino alla tomba di Pio X. Lasciò tutti i suoi beni alla S. Congr. di Propaganda per le missioni povere. — P. Cenci, *Il card. M. d. V.*, Roma 1933. — B. Nogara, *Il card. M. d. V.*, in *L'Illustraz. Vat.*, 1931, n. 4, p. 27-30. — J. M. Javierre, *Il card. M. d. V.*, in *Informaz. spagnola*, giugno 1951, p. 10-12. — *La grande anima del card. M. d. V.*, in *L'Osserv. Rom.* 20-I-1954. — v. Pio X.

MERSCH Emilio, S. J. (1890-1940), insigne teologo, n. a Marche (Lussemburgo belga), m. a Lens nell'esercizio della carità sacerdotale, vittima dei bombardamenti durante l'invasione tedesca del Belgio. Spirito d'artista ed insieme profondo pensatore, entrò giovane nella Compagnia di Gesù e, compiti gli studi d'uso, si dedicò all'insegnamento prima della filosofia e poi della teologia a Namur. Raramente una vita è stata come quella di M. «una idea di giovinezza realizzata nell'età matura». La sua vocazione intellettuale si delineò infatti ben chiara sino dai primi anni, orientandosi verso la dottrina del Corpo mistico di Cristo (v.), e gli anni che seguirono furono, pur nell'urgere di altri studi ed occupazioni, un lungo travaglio di maturazione e di approfondimento della sintesi intravista allora. Il frutto fu maturo in parte nel 1929, ma fu dato alle stampe, dopo aver subito una nuova severa revisione, solo nel 1934 con il titolo: *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*. Nel 1936 una nuova edizione dovette essere approntata: il favore della critica era stato completo sia da parte cattolica che protestante.

Dopo questo studio storico preliminare, gli restava da trattare la sintesi teologica della dottrina del Corpo mistico. Nel 1936 fu inviato a Lovanio perchè potesse consacrarsi interamente alla sua opera, che fu completa solo poco prima della sua morte. Intanto una sintesi morale parallela si era sviluppata nel suo spirito. Ne diede un abbozzo in *Morale et Corps mystique* (1937), rimendo gli articoli di riviste che aveva già fatto apparire su questo soggetto; parte della sua ultima redazione andò persa in quei dolorosi frangenti, e non è l'ultima espressione del pensiero di M. la postuma *Théologie du Corps mystique* (Parigi 1949, con commossa introduzione di J. Levie, e lista di opere e articoli del M.). — v. *Nouv. Rev. théol.* 77 (1945) 69-80, 408-16; *Scuola Catt.* 73 (1945) 250.

MERSENNE Marino, dei Minimi (1588-1648), n. a Oize (Sarthe), m. a Parigi, filosofo, teologo e scienziato che si occupò di ogni branca del sapere (fisica, chimica, matematica, astronomia, musica, botanica...), «un abisso di tutte le scienze che questo secolo ammira e che la posterità attonita dovrà venerare» (così il gesuita Raynaud); in realtà fu troppo ammirato ai suoi tempi, troppo poco ai nostri fino agli studi più recenti che scoprono in M. non soltanto il pianeta gravitante attorno alla stella di Descartes (v.), ma uno dei più autorevoli creatori della filosofia e della scienza nuova. I contemporanei lo collocarono tra i massimi di tutta la storia. Hobbes ricorda l'amico fedele così: «Vir doctus, sapiens eximieque bonus, cuius cella scholis erat omnibus anteferenda». E il Gassendi scrisse: «Fu uomo semplice di cuore, innocente, puro, nel quale «dolus non fuit»; nessuno più di lui fu indefesso nel promuovere tutte le scienze e tutte le arti, anche istigando gli altri». Haureau lo chiama «le secrétaire général de l'Europe savante» del sec. XVII.

Fu educato al collegio di La Flèche (v.), ove ebbe per condiscepolo, di 8 anni più giovane, Cartesio, del quale sarà sempre grande amico. Entrato fra i Minimi (1611), dopo alcuni anni di insegnamento si stabilì a Nevers, indi a Parigi dove passò il resto della sua vita.

Amico di Cartesio, gli diede più di quanto ne ricevette. Più anziano di lui, aveva vasta cultura scientifica, come provano le eruditissime e copiose pubblicazioni fatte prima di conoscerlo, a cominciare dalle *Quaestiones in Genesim* (1623; la data di approvazione è del 1620), in cui col pretesto di commentare la Bibbia espone le sue conoscenze in fatto di Scrittura, teologia, filosofia, astronomia, fisica e musica; lo stesso anno prende a combattere, in un'opera contro il veneto Zorzi, la falsa scienza dei filosofi naturalisti; in seguito pubblica: *L'impiété des déistes* (1624, 2 voll.) contro il Deismo (v.) e i Libertini (v.), specialmente contro Giordano Bruno (v.) e Charron (v.), *La vérité des sciences* (1625), grosso volume di fisica e di matematica, contro gli scettici o pirroniani, seguito da *Synopsis mathematica* (1626), raccolta delle principali opere di matematici antichi con l'aggiunta di cose nuove tra cui la sua *Cosmographie*. Nel 1634 egli pubblica cinque trattati: *Les questions inouïes, harmoniques, théologiques, Les mécaniques de Galilèi, Les préludes de l'harmonie universelle* (in

realtà una sola opera), dove i principii della nuova scienza meccanica sono così nettamente precisati, « che io credo che si possa chiamarli senza eccessiva compiacenza verso M. *il discorso del metodo del 1637* » (Lenoble). Prima del *Discorso* cartesiano del 1637, il M., « senza inoltrarsi nelle controversie metafisiche, formula le regole del metodo nuovo, e cioè sostanzialmente: respingere il principio di autorità, ricorrere al buon senso e agli esperimenti, sostituire una scienza con leggi matematiche alla vecchia fisica delle qualità (matematizzare la natura): ecco ciò che basta per guidare bene l'umano intelletto » (Id.). Anche M., prima di Cartesio, concepisce la scienza nuova come i moderni, come già Huygens: « Vera filosofia è quella nella quale si assegna la causa di tutti gli effetti per mezzo di ragioni di meccanica ». Cartesio aggiungerà a questa « scienza nuova » la sua metafisica, della quale la maggior parte degli scienziati del tempo non si interessava molto. Se in fatto di esperimenti è inferiore al M., che non la cede a nessuno, supera tutti nell'applicare quei principi con esperimenti ben regolati, rendendo ottimo servizio al M. e alla cerchia dei suoi amici: Gassendi, Hobbes, Roberval, Chambon, Pailleur, Monthelon, Pascal, Mydorge, Hardy, Boulliau, ecc. Ma, mentre gli altri dotti, non comprendendo Cartesio e trovando che i suoi principi non sono più chiari di quelli dello Stagirita, lo respingono e lo combattono, M., spirito eclettico, accetta da lui quei punti che gli sembrano fondare su basi più sicure dell'aristotelicismo i valori essenziali della scolastica: la distinzione fra corpo e anima, la trascendenza divina, la libertà umana, una fisica che allontani il meraviglioso dal corso naturale delle cose. Il resto del cartesianismo gli è indifferente: M. non è mai stato un cartesiano.

Non è neanche un arrabbiato antiaristotelico, come tanti ne vide quell'età: abbandona lo Stagirita solo là dove la ragione dimostra che il « maestro » ha errato (e pensare che p. Magni osa dedicare al M. il suo *De atheismo Aristotelis* invocando l'alleanza del minimo « per distruggere il mostro! »).

Accetta da Bacone il gusto e l'esigenza degli esperimenti, ma denunzia vivamente l'indulgenza ch'egli mostra per le dimostrazioni vaghe, non basate sulla matematica; cita spesso i calcoli del Keplero, ma rigetta risolutamente certe chimere del grande astronomo. Con un istinto sicuro, il M. distingue nettamente la linea di confine tra due epoche: quella di Bacone e del Campanella da una parte, quella di Galileo e Cartesio dall'altra, e si tiene sempre dalla parte buona.

Proprio al M. spetta il merito di aver fatto riconoscere in Francia Galileo (v.), ancora vivente, quale fondatore della « nuova scienza ». Era il M. l'uomo più preparato scientificamente e più autorevole in Francia per far conoscere ed accettare le dottrine del sommo italiano e della sua scuola. Per riuscirvi pubblicò, traducendoli in francese, i principali scritti del Galilei, ne illustrò con entusiasmo le scoperte corroborandole con le sue stesse dimostrazioni ed esperienze. — Cf. P. Boutroux, *Le p. M. et Galilée*, in *Scientia* 1922, p. 279-90, 347-60; A. Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo: M.*, XXXVIII, Firenze 1917. — v. anche P. Duhem, *Les origines de la statique*, Paris 1905-06, 2 voll.; Id., *Le p. M. M. et la pésanteur de l'air*, in *Rev. génér. des sciences* 1906, p. 769-82, 809-17; estratto, Paris 1906; Id., *L'évolution de la mécanique*, Paris 1903; C. de Waard, *L'expérience barométrique, ses antécédents et ses explications*, Thouars 1936.

M. giunse alla filosofia nuova con i propri mezzi; la nuova dottrina, il nuovo metodo si sono manifestati al suo sguardo perchè fu fedele al proposito iniziale: « affidarsi alla ragione, alla scienza alla fede ». Scienza e fede: il M. tutta la sua vita, tutti i suoi scritti consacra a dimostrarne l'accordo, a celebrarle, a edificare una teodicea convincente, una apologetica scientifica. La conquista della scienza era per lui mezzo (il più efficace, egli crede) per conoscere Dio e procurarne la gloria; specialmente i sacerdoti ed i religiosi voleva che possedessero la scienza per poter convertire gl'increduli eruditi; « che prima di studiare la teologia essi si arricchiscano di un buon corredo di scienze: fisica, medicina, matematiche », queste ultime specialmente, perchè non vi è altra scienza, dopo la teologia, che ci manifesti meglio la infinita sapienza e potenza di Dio. Egli stesso ne diede l'esempio confutando gli errori « degli atei, eretici, empi » di quel tempo: nel naturalismo del Rinascimento (v.), che si presentava come scienza (Pomponazzi, Bruno, Cardano, Paracelso...) egli scorge il nemico precipuo perchè esso distrugge la religione, la scienza, la libertà: è una scienza falsa, che si appoggia sulle vane credenze della magia, della cabala, dell'astrologia, dell'anima del mondo: tutta zavorra che egli s'adopera di buttar a mare. Il meccanicismo, matematismo metodico di M., diverso dal Meccanicismo (v.) di Cartesio che tende a costituirsi come metafisica, gli permette di difendere, contro le concezioni magiche animistiche, la realtà delle leggi naturali determinate e costanti, e quindi la possibilità del Miracolo (v.), che, come deroga a quelle leggi, non potrebbe esistere senza di esse.

M. è anche inventore. Propose nel 1634 la costruzione di un sottomarino (un competente riconosce che le tecniche moderne non hanno modificato radicalmente il progetto primitivo del M.). Lanciò pure l'idea dello scafandro. Nel campo del volo fu tra i primi (avanti che si conoscessero in Francia gli studi di Leonardo) che ammisero il più pesante dell'aria del tipo ortottero a battuta d'ali. (Peraltro prima di lui altri, senza che il M. li conoscesse, avevano pensato al più pesante e al sottomarino). Propose il famoso problema dei centri di oscillazione, che ebbe sì importanti applicazioni in meccanica; e la legge della cicloide-tricloide che il Pascal applicò più tardi (1658). Prima di Galileo si era dedicato allo studio delle oscillazioni del pendolo, del piano inclinato, della caduta dei gravi. Si applicò anche alla costruzione di lenti ed occhiali, e gli viene attribuita da alcuni l'invenzione del telescopio a riflessione. Aveva pensato ad una specie di telegrafo acustico. Parlò anche di radioestesia. Fu pure insigne musicologo (*Les préludes* cit. 1634, e *L'harmonie universelle* 1636-37 in 2 voll., contengono la teoria e la pratica della musica; M. vi accetta la soggettività delle « qualità secondarie » sensibili), progettò organi portatili e strumenti musicali, condusse esperimenti geniali sulle corde e sulle canne sonore scoprendo leggi che portarono il suo nome. Cf. Ludw. Helmut, *M. M. und seine Musiklehre*. Halle-Berlin 1935; F. J. Fétis, *Hist. générale de la musique*, Paris 1869-76, 5 voll.

Vagheggiava la fondazione di una Accademia delle scienze, che per aver carattere internazionale doveva essere sotto il patronato del Papa e dei principi. Per parte sua iniziò fin dal 1635 una « Academia Parisiensis », donde sorse nel 1666 l'*Institut de France*. « Si deve molta riconoscenza al M. per aver contribuito a suscitare il movimento delle idee donde nacque questo organismo e di averne con tanto ardimento e precisione definito il programma » (Lenoble).

Non fu un filosofo in senso stretto, non avendo creato un « sistema » metafisico. Così e che mentre gli storici delle scienze esaltano la sua opera, quelli della filosofia fanno di lui poco conto e alcuni lo hanno addirittura in dispregio.

Bibl. — Hilar. de Coste, *La vie....*, Paris 1649; nuova ediz., Paris 1892, a cura di B. T. de Larroque, con lettere inedite. — L'opera e la figura del M. sono grandemente illuminate dalla edizione della *Correspondance*, iniziata da P. Tannery, continuata dalla sua signora, da Corn. de Waard, e Bayer, finora 3 voll.: I (1617-27), Paris 1933, 1945²; II (1628-30), ivi 1936, 1945²; III (1631-33), ivi 1946, e dalla monografia di R. Lenoble, *M. ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943, a tutt'oggi la migliore opera d'insieme sul M., con amplissima biobibliografia. — Segnaliamo alcuni studi più recenti. — R. Lenoble, *Le p. M.*, in *Giorn. di metaf.* 3 (1948) 311-29. — P. Nève de Mévergnies, *Sur les lettres de J. B. Van Helmont au p. M. M.*, in *Revue belge de philologie et d'hist.* 26 (1948) 61-83. — *Revue d'hist. des sciences et de leurs applications* 2 (1948) 5-89, fasc. consacrato a M., con vari articoli. — R. Lenoble, *A propos du tricentenaire de la mort de M.*, in *Archives internat. d'hist. des sciences* 2 (1949) 583-97. — Id., *Histoire et physique. A propos des conseils de M. aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste*, in *Rev. d'hist. des sciences et de leurs applic.* 6 (1953) 112-34. — H. Hermelink, *M. M. und seine Naturphilosophie*, in *Philosophia natur.* 1 (1950) 223-42: il M. per la sua corrispondenza e per le sue relazioni cogli scienziati del tempo ha per noi più merito che non per i suoi lavori scientifici. — M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942: l'atteggiamento di M. rispetto a Herb. di Cherbury, a Hobbes, ecc.

MERSWIN Rulmann [= Gerolamo] (1307–1382), n. e m. a Strasburgo, banchiere che si trasformò in mistico per la predicazione del Tauler (v.), aggregandosi al movimento spirituale degli « amici di Dio » sorto nel sec. XII (centri in Colonia, Strasburgo, Basilea), cui parteciparono uomini come Eckart (v.), Tauler (v.), Susone (v.). La documentazione sul M. ci è offerta dai sermoni del Tauler e dalla curiosa corrispondenza del prete secolare Enrico di Nördlingen (v.) con la mistica Margherita Ebner (v.). M. fu molto stimato dai protestanti per le sue critiche amare alla gerarchia ecclesiastica. Non diede nuovi apporti alle dottrine ascetiche, benchè colla mistificazione de l'« amico di Dio dell'Oberland » e coll'acquisto (1377) e riedificazione del monastero dell'isola Grünes Wörth (che diede ai Giovanniti) abbia cooperato molto alla diffusione del ricordato movimento. Oggi è generalmente accettato che « l'amico di Dio dell'Oberland », il quale mandava per mezzo di M. visioni e consigli, non è altri che lo stesso M.: il mistero che circondava il personaggio fittizio doveva elevare il prestigio dei suoi ammaestramenti.

Dopo lo morte di M., i Giovanniti di Grünes Wörth raccolsero le opere che andavano sotto il nome dell'« amico di Dio », con quelle attribuite al pio laico (personaggio fittizio), che, si diceva, aveva portato il Tauler alla conversione: tutte le opere di tale raccolta o erano state consegnate a M. o erano state da questi diligentemente copiate, come dicono le annotazioni dei monaci. Senonchè l'esame degli scritti, ormai quasi tutti pubblicati, rivela plagi letterali da mistici ben noti, su uno sfondo di esaltata fantasia. Denifle e Strauch dimostrarono che il M. ne era l'autore (v. gli scritti in Ch. Schmidt, *Nikolaus v. Basel*, Wien 1866).

Bibl. — E. Denifle, *Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie*, in *Hist. polit. Blätter* 75 (München 1875). — Id., *Die Dichtungen der Gottesfreundes vom Oberlande*, in *Zeitschr. f. deutsches Altert.* 12-13 (Berlin 1880-1881). — Ph. Strauch, *R. M. und die Gottesfreunde*, in *Realencyclop. f. protest. Theol. und Kirche*, XVII (1906) 203-227. — E. Dehnhardt, *Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhardt und Tauler in den Schriften des R. M.*, Marburg 1940. — A. Chiquot in *Dict. de Spirit.*, I, 489-92.

MERTEL Teodolfo, Card (1806–1899), n. e m. ad Allumiere (Lazio). Celebre avvocato a Roma, per l'insistenza di Gregorio XVI, pur essendo laico, accettò di essere uditore di Rota e presidente del tribunale civile di Roma. La sua storia è intimamente legata a quella di Pio IX (v.) di cui fu fedele ed abile consigliere e collaboratore, eccellentissimo per conoscenza del diritto e per prudenza nell'amministrazione dello Stato pontificio. Redasse i 69 articoli del saggio statuto di Pio IX (1848) contemperando le libertà costituzionali con le prerogative del Papa; fu ministro di grazia e giustizia (1853), poi degli interni.

Pio IX lo premiò con la porpora (febbraio 1858): era diacono di S. Eustachio e fu l'ultimo dei Cardinali non preti (v.), poichè il Randi e il Cristofori, eletti dopo di lui (1875, 1885), morirono prima di lui. Il M. assistette Pio IX particolarmente nel difficilissimo periodo aperto dopo il 20 sett. 1870, quale vicecancelliere di S. Romana Chiesa. Pio IX lo volle suo esecutore testamentario (come tale il M. organizzò il trasporto della salma del Papa a S. Lorenzo in Verano nella notte del 13 luglio 1881).

Anche Leone XIII l'ebbe in grande stima e gli affidò la direzione della Cancelleria apostolica. Fu cappellano e segretario di P. Gasparri (v.), che utilizzò il materiale giuridico lasciato dal M., specialmente le sue *Decisiones*, nella compilazione del CJC. Il M. lasciò inoltre buone composizioni letterarie in prosa e in versi e una storia (rimasta inedita) della regione di Tolfa. Cf. Dan. Klitsche de Lagrance Annesi, *Un ministro di Pio IX, il card. M.*, in *Roma* 19 (1941) 265–73. — v. Pio IX.

MERTENS Luigi (1864–1920), belga, sacerdote, dal 1899 salesiano di S. Giov. Bosco, di intensa vita spirituale, specialmente eucaristica, apostolo della Comunione ai fanciulli e delle vocazioni sacerdotali, zelantissimo pastore d'anime ed illuminato educatore, circa il quale v. A. Lhermitte, *Le serviteur de Dieu L. M.*, Tournai-Paris (Castermann Edit.).

MERULA (*de Merle*) **Angelo** (1482?–1557), n. a Brielle in Olanda, studiò teologia e diritto canc-

nico in patria e poi alla Sorbona di Parigi, donde ritornò licenziato nel 1508. Nel 1511 fu consacrato sacerdote a Utrecht, ed ebbe quindi un posto di canonico e di notaio apostolico a Brielle; nel 1530 ottenne la parrocchia di Heenvliet. Sedotto dalle idee della riforma, nel 1552 fu sottoposto al tribunale della Inquisizione, e dopo alcuni anni di lunghi esami, carcere e relegazione in convento, fu condannato al rogo (27 luglio 1557). Sul luogo del supplizio chiese ed ottenne alcuni istanti per pregare e nel frattempo morì improvvisamente. — Paolo Merula, *Fidelis et succincta commemoratio rerum adv. Ang. Merulam tragice gestarum ab inquisitoribus*, Lugd. Batav. 1604. — *Die Relig. in Geseh. u. Gegenwart*, III², col. 2130 s, ed Enc It., XXII, 925, con altra bibl.

MERULO (*Merlotti*) Claudio (1533-1604), musicista, n. a Correggio, m. a Parma, organista a Brescia, poi, secondo (1557) indi (1566) primo organista di San Marco in Venezia, infine organista a Parma (1586) alla corte di Ranuccio Farnese e nella chiesa della Steccata. Fu uno dei più rinomati « virtuosi » dell'organo. Per questo strumento introdusse, primo fra tutti, le « toccate »: preludi, di solito, a quattro parti. Incominciano con accordi tenuti, dai quali si staccano le voci una dopo l'altra in una « figurazione » che quasi sempre percorre tutta la tastiera, mentre le altre tre voci restano come base armonica. Non mancano frasi inframezzate, lavorate a severa polifonia.

Il M lasciò composizioni sacre di molto pregio (*Messe*, 2 voll., *Mottetti*, *Sacrae cantiones*) e soprattutto *Madrigali* (5 voll.). — Bibl. presso Enc. It., XXII, 926 s.

MERZ Filippo Paolo († 1754), teologo protestante, n. ad Augusta. Studiò prima a Jena e a Strasburgo. Fu predicatore a Kehl e a Strasburgo. Condotto dai suoi studi a convertirsi al cattolicesimo, il 12 ag. 1725 fece l'abiura. Studiò poi teologia cattolica e, ordinato sacerdote, fu parroco a Schwabsoyen ed Augusta dal 1740 alla morte.

Valente conoscitore della Bibbia, lasciò alcune opere il cui scopo era di offrire ai predicatori i tesori scritturistici. Suo capolavoro è il *Thesaurus biblicus, hoc est dicta, sententiae et exempla ex sanctis Bibliis collecta et per locos communes distributa, ad usum concionandi et disputandi* (Augusta 1734 e, dopo molte altre edizioni, Venezia 1758, Cremona 1842, Parigi 1883): si tratta di una concordanza reale, raccolta di frasi bibliche riguardanti determinati temi, utili a teologi e predicatori, che ebbe a base il *Thesaurus Bibliorum* dell'inglese Gugl. Alot; è ordinato alfabeticamente. Come seconda parte del *Thesaurus* seguì l'*Onomasticum biblicum, seu index ac dictionarium historicum-etymologicum* (Augusta 1838). Di lui ricordiamo ancora: *Quodlibet catecheticum, id est vollkommener und vollständiger Christenlehre* (5 voll., ivi 1752), raccolta di insegnamenti catechistici di oltre 20 autori famosi; *Erklärung der Messceremonien* (ivi 1751) per i fanciulli della sua parrocchia. — A. Veith, *Bibliotheca Augustana*, X (Augusta 1798) 175-79. — A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, IX (Friburgo in Br. 1869) 415-25. — Streber in *Kirchenlexikon*, VIII, col. 1295-6.

MERZ Ivan (1896-1928), n. a Banjaluka (Bosnia), m. a Zagabria, dove, dopo aver studiato a Vienna e a Parigi, si era laureato in filosofia e aveva insegnato (dal 1922) lingua francese nel liceo arcivescovile. È ricordato come insigne apostolo della gioventù cattolica croata, fondatore e guida della grande organizzazione giovanile « Aquile » (che, proibita nel 1929 dal governo, continuò sotto altre forme), modello di zelo, di integrità, di interiorità. — K. Kniewald, Zagabria 1932 (biografia, in croato).

MERZ Luigi, S.J. (1727-1792), n. a Donsdorf, studiò ad Augusta ed a Monaco. Fattosi gesuita (1744), nel 1765 fu scelto predicatore del duomo di Augusta, posto che tenne con lode per 22 anni. Fu valentissimo apologista del cattolicesimo. Le sue prediche dal 1764 al 1784 furono pubblicate in 4 voll. nel 1785 ad Augusta e nel 1811 a Colonia. Dal 1783 al 1788 fece apparire ad Augusta in 40 voll. una

La colonna di Mesa. (Museo del Louvre, Parigi).

importante serie di 225 scritti (alcuni di lui stesso) in difesa della fede, raccolta ampliata nel 1789 con altri 100 opuscoli. In numerose opere combattè gli errori moderni, specialmente i luterani, Schade, Kiessling, Jerusalem, Fidler, Dorn, Moser, Becher, Less... — Sommervogel, V, 984-1019. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 284 s.

MESA, re di Moab. Le sue gesta si possono ricostruire integrando la Bibbia con le 34 linee scolpite sul basalto della cosiddetta stele di M., rinvenuta da F. Klein nel 1868 a Dhībān ed ora conservata al museo del Louvre.

Moab, rimasto sottomesso ad Omri (886-875 a. C.) e ad Achab (875-854 a. C.) cui sborsava annualmente il tributo di 100.000 pecore e la lana di parecchi arieti (IV Re III 4), dopo la morte cruenta di Achab a Ramot di Galaad si ribellò a tale suddittanza (IV Re I 1). M., alleatosi ad Ammon e ad

Edom, tentò persino una invasione nella Giudea, che però fallì per la sconfitta subita dagli alleati da parte del re di Giuda Giosafat (873-849 a. C.; cf. II Cron XX).

Frattanto all'ammalato Ocozia era successo sul trono israelitico il figlio Joram (853-842 a. C.) che, con l'aiuto di Giosafat, invase il regno di Moab nella speranza di riacquistarne l'antico controllo (IV Re III). Passando per il territorio edomita, i re alleati stavano per perire di sete se non fosse intervenuta, secondo la profezia di Eliseo, un'improvvisa piena del torrente prima asciutto, la cui acqua, sembrando rossa al chiarore del sole mattutino, diede ai Moabiti l'impressione d'esser tinta di sangue. M. credendo che gli avversari si fossero battuti tra di loro, tentò un attacco, che gli riuscì disastroso: dovette riparare precipitosamente a Kir-hareset, lasciando l'intero paese in balìa di Israele, che lo mise a ferro e fuoco. L'assediato M., nell'estremo tentativo di propiziarsi il dio Kamosh, sacrificò il proprio figlio sulle mura della città e tentò una sortita: per la disperazione del combattimento ebbe vittoria e i nemici tornarono al loro paese.

Per l'iscrizione di M., talvolta discussa ma ora ritenuta genuina, v. tra gli altri, R. Smendi e A. Socin, *Die Inschrift des Königs M. von Moab*, Freiburg i. Br. 1886; Nöldeke (titolo come sopra), Kiel 1890. Sembra la più antica delle iscrizioni conosciute scolpite in caratteri fenici (che sono anche i più antichi caratteri ebraici), importante sia per l'aspetto linguistico che storico. In essa M. racconta come egli abbia elevato un altare al suo dio Kamosh per ringraziarlo d'aver salvato la nazione moabitica dai nemici, cioè dai re d'Israele Omri e Achab; descrive le sue imprese contro Omri; novera le città che riedificò e fortificò: dice delle strade da lui aperte, dell'agricoltura da lui favorita e promossa. Della disfatta patita per opera dei tre re alleati (uno dei quali è Joram, figlio di Achab) non dice nulla, e tace del sacrificio, fatto da lui a Kamosh, del figlio primogenito (forse ciò leggevasi nella parte inferiore dell'iscrizione, che ci giunse guasta e mutila). — M. J. Lagrange in *Dict. de la Bible*, IV, col. 1013-21. — Id., *L'inscription de M.*, in *Rev. bibl.* 10 (1901) 522-45.

MESARITES Giovanni († 1207) e Nicola (c. 1163, m. tra il 1216 e il 1222), fratelli, di Costantinopoli, ebbero diverse cariche sotto gli ultimi Comneni e, instaurato l'impero latino di Costantinopoli (1204), difesero l'ortodossia bizantina contro i Latini, specialmente nelle dispute del 1204-1206 alla presenza del legato pontificio e di teologi occidentali.

Giovanni, fattosi monaco, ebbe da Alessio III (1195-1203) l'insegnamento di esegesi nella scuola di Costantinopoli. Il suo commento ai Salmi non ci pervenne. Nicola, già diacono di S. Sofia, dopo la morte del fratello, di cui lasciò l'elogio funebre, fu referendario del patriarca di Nicea (dal 1208), indi metropolita di Efeso (dal 1212). I suoi scritti, venuti in luce all'inizio del sec. XX specialmente per opera di A. Heisenberg, più che per la controversia dogmatica (dove il M. ripete con intransigenza la polemica antilatina di Fozio e giunge fino a negare il primato d'origine divina di Pietro), hanno importanza come fonti per la storia di quegli anni. Sono pubblicati di lui: narrazioni circa la rivolta di Giov. Comneno contro Alessio III (1201), circa la disputa del 30-VIII-1206 fra il patriarca latino di Costantinopoli Morosini e N. M., circa la elezione del patriarca e la incoronazione dell'imperatore in Nicea nel 1208, circa avvenimenti politici ed ecclesiastici del 1214, la descrizione della basilica dei SS. Apostoli, l'elogio funebre per il fratello G., atti sinodali. — A. Heisenberg, *Analecta*, Munchen 1901; *Die Palastrevolution des Joh. Komnenos*, Würzburg 1907; *Grabeskirche u. Apostelkirche*, II (Leipzig 1908); *Neue Quellen zur Gesch. des latein. Kaisertums u. der Kirchenunion*, fasc. I-III di *Sitzungsb. der bayer. Akad.* 1922, München 1923. — E. Martini-D. Bassi, *Un codice di N. M.*, in *Rendic. dell'Accad. di archeol.*, Napoli 1903. — J. Pargoire, *N. M.*, in *Echos d'Orient* 7 (1904) 219-26. — R. Janin, *Au lendemain de la conquête de Constantinople*, ivi 32 (1933) 5-21, 193-202. — M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orientalium*, IV (Par. 1931) 342, 386 ss, I (Par. 1926) 403 s.

MESCHLER Maurizio. S. J. (1830-1912), n. a Briga (Svizzera), m. a Exaeten (Olanda). Studiò a Paderborn, a Bonn, a Maria Laach. Fu maestro dei novizi in diversi conventi, provinciale della Germania (1881-1884), assistente a Fiesole del generale per la Germania (1892-1906). Passò gli ultimi anni a Lussemburgo e a Exaeten. Lasciò eccellenti opere ascetiche, solidamente costruite sulla filosofia e la teologia, redatte in stile chiaro, nobile e suggestivo, che lo qualificano tra i migliori maestri di spiritualità: *Gabe des hl. Pfingstfestes*, Frib. in Br. 1887; *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen*, 2 voll., ivi 1890 e spesso in seguito; *Aus dem kath. Kirchenjahr*, 2 voll., ivi 1905; *Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild*, ivi 1906; *Drei Grundlehren des geistlichen Lebens*, ivi 1909; *Das Exercitienbuch des hl. Ignatius*, 3 voll., a cura di W. Sierp, ivi 1926-1928; vers. it., Torino 1934. — O. Pfülf, *P. M. M. Gedenkblatt*, Fr. in Br. 1913. — N. Scheid, *P. M. M.*, ivi 1925.

MESI. — *I.* v. Calendario.

II. M. presso gli Ebrei e feste mensili ebraiche. v. Feste ebraiche I, B.

III. Tra i M. consacrati dalla pietà cristiana a *devozioni speciali*, qui si ricordano:

A) **M. mariani**: *Maggio* consacrato alla Vergine in genere, *Settembre* consacrato ai dolori di Maria, *Ottobre* alle glorie del Rosario.

a) La pratica mariana del mese di *maggio* è sorta in Occidente come reazione ai costumi pagani, che nel mese dei fiori, riesumavano le antiche feste floreali. Il primo ad associare al Maggio il culto di Maria sembra Alfonso X di Spagna (1239-1284). Tra i suoi *Cantici di S. Maria*, uno, che incomincia: «Ben venga il maggio», esalta il maggio perchè con la sua serenità e letizia ci invita a pregare Maria. Già vigeva nel sec. XIII l'uso di riunirsi a Maggio dinanzi all'altare di Maria per pregarla in modo particolare? Poco dopo il B. Enr. Susone († 1365) consacrava a Maria la primavera: nella stagione bella, coglieva fiori, ne intrecciava una vaga ghirlanda e la offriva all'altare della Vergine. Un giorno nel compiere quell'atto di ossequio, vide il cielo aperto e udì gli Angeli inneggiare a Maria, ai quali egli stesso si unì; un'altra volta udì cantare dagli Angeli il «Magnificat» (*Opera*, a cura di Denifle, I. p. 162, München 1889). I maestri orefici di Parigi, il primo di Mag-

gio eran soliti portare a *Notre-Dame* un sacro *Maio* o pianta, adorno di brillanti, nastri ed emblemi.

Nel 1549 il benedettino Volfango Seidl († 1562) pubblicava in Monaco di Baviera *Il Maggio spirituale*, più accentuata reazione alla profanazione pagana del maggio, primo abbozzo del mese mariano: il libretto, diviso in 4 settimane, suggeriva ossequi speciali verso Gesù e Maria. Anche di S. Filippo Neri († 1595) si narra che esortasse i giovani a prestare atti di particolare ossequio alla Vergine durante il Maggio (ornare di fiori la sua immagine, eseguire canzoncine in suo onore, compiere fioretti...), perciò fu ritenuto da alcuni come l'istitutore del mese di Maggio; comunque sia, non sembra che avesse imitatori e continuatori.

Degna di speciale rilievo è la pia pratica in uso, verso la fine del sec. XVII, presso i novizi domenicani di Fiesole. Infervorati nell'amore alla Vergine dal p. Angelo Domenico Guinigi, stabilirono (1676) di fondare la così detta *Comunella*, a cui tutti si ascrissero, per onorare in modo particolare Maria. Giunto il *Calendinaggio* (festa del Maggio, che, specialmente sui colli fiesolani, si celebrava con suoni, canti e allegrezze), avendo sentito che il giorno avanti molti secolari cominciavano a « cantar maggio » in omaggio alle creature da loro amate, stabilirono di festeggiare anch'essi la donna del loro cuore, Maria; la prima festa di Maggio si riunirono dov'era il Presepio a cantare le litanie e inni alla Vergine; nella seconda festa di Maggio cantarono ancora le litanie, e, alle parole *Regina Angelorum*, coronarono Maria con una ghirlanda di rose fresche, e misero in mano a S. Giuseppe e al Bambino una rosa; offrirono anche un cuore d'argento, dentro il quale anche buoni secolari (tra i quali il marchese degli Albizzi) vollero mettere il loro nome. Questa pratica venne continuata anche negli anni successivi nelle prime tre feste (ossia, nelle prime tre domeniche) di Maggio. Nel 1701 venne estesa a tutte le feste di Maggio. In seguito fu stabilito che *quotidianamente*, in quel mese, i novizi facessero qualche mortificazione in onore di Maria. Alcuni ecclesiastici e laici (tra i quali il principe Gian Gastone de' Medici) aderirono alla « Comunella ».

Verso la fine del sec. XVII, a Napoli, nella reale chiesa di S. Chiara, durante il mese di Maggio, si onorava ogni sera per un'ora la Vergine con sacri cantici e con la benedizione del Santissimo. Questa pratica forse ispirò al cappuccino Lorenzo di Schniffs (v.) la sua raccolta di cantici mariani per il mese di Maggio (*Mirantische Mayenpfeiff*, 1692). Contemporaneamente, e forse anche prima, in due chiese di Mantova, S. Nicolò e S. Maria delle Grazie fuor delle mura, le domeniche e le feste del mese di Maggio venivano consacrate ad una speciale devozione verso la Madonna.

La pia pratica del mese di Maggio, già largamente diffusa, verso il 1725 venne, per così dire, codificata dal veronese p. Annibale Dionisi S. J. (1679-1754) nel libretto: « *Il mese di Maria, ossia il mese di Maggio, consacrato a Maria con l'esercizio di vari fiori di virtù proposti ai veri devoti di lei... da praticarsi nelle case, dai padri di famiglia*, nei monasteri, nelle botteghe..., che in un secolo ebbe 18 edizioni. Si stabilì così un metodo fisso, ben presto comunemente adottato: adornare con fiori e drappi l'altare o l'immagine di Maria; ogni sera, fin dal 30 aprile, radunarsi dinanzi a quell'immagine per recitarvi il Rosario, le litanie, altre orazioni; finite le orazioni, tirare a sorte qualche fioretto spirituale da praticarsi da ciascuno per tutto il mese; lettura di tre brevissimi punti da considerare il giorno seguente, con esempio; fioretto e giaculatoria corrispondente, da ripetersi spesso durante la giornata, comune a tutti; alla fine del mese, offerta del cuore a Maria. Alle considerazioni morali proposte dal Dionisi, il p. Lalomia S. J., nel suo *Mese di Maggio* (1758), sostituiva le considerazioni mariane sulla vita, i privilegi e le virtù della Madre di Dio. Il libretto del Lalomia, spessissimo riedito e tradotto, giovò molto a diffondere rapidamente la pia pratica del mese di Maggio in Francia e in Germania.

Il mese di Maggio, fino allora praticato nelle famiglie e nelle comunità religiose, penetrò nelle chiese pubbliche: nel 1739 lo troviamo praticato nella parrocchiale di Grezzena (Verona) per opera del parroco Gir. Amigazzi, nel 1774 è introdotto dal p. Giobbi S. J. in S. Andrea di Verona; ben presto entra in quasi tutte le parrocchie del Veronese, per cui i giansenisti spinsero il vescovo mons. Morosini a proibirlo; a Ferrara appare (1784) nella chiesa dei Camillini, poi nella chiesa di S. Michele... Contribuì efficacemente a renderlo sempre più universale anche nelle chiese il dotto e zelante gesuita Alfonso Muzzarelli (1749-1813), il cui *Mese di Maggio* (1785), da lui inviato con ardente lettera accompagnatoria a tutti i vescovi d'Italia, raggiunse nel secolo passato più di cento edizioni ed ebbe varie traduzioni; gode tuttora largo favore. Il Muzzarelli, chiamato da Pio VII in Roma nel 1803, introdusse il mese di Maggio nell'Oratorio del Caravita; l'esempio fu imitato da una ventina di chiese romane.

Durante la prima metà del secolo scorso, la pia pratica in forma pubblica era già diffusa in quasi tutte le nazioni d'Europa (Francia, Belgio, Spagna, Irlanda, Svizzera, Austria), negli Stati Uniti d'America e in varie diocesi della Cina. Pio IX nel 1859, rinnovando quel che aveva già fatto Pio VII nel 1815, l'arricchiva di particolari indulgenze. Nella seconda metà del secolo era penetrata in quasi tutte le parrocchie del mondo: vi contribuì non poco la solenne definizione del dogma dell'Immacolata Concezione. Cf. enc. di Pio XII, 1-V-1948: AAS 40 (1948) 169-72.

b) La pratica del mese di *Settembre*, sacro ai dolori della Vergine, fu istituita dai Servi di Maria verso la metà del sec. XIX. La prima pubblicazione che si conosca è: *Il mese di Settembre, ossia considerazioni ed affetti devoti sopra i dolori di Maria SS. accomodati ad uso di ciascuna persona divota della medesima Madre di Dio*, Viterbo, Stamperia Monareti 1846. Diffusa rapidamente in tutte le Chiese dell'Ordine e in molte altre, la pia pratica veniva inserita nel *Manuale dei devoti dell'Addolorata* (1846), composto dal p. Pecoroni O.S.M. Pio IX, con breve 3-IV-1857, e con rescritto della S.C. delle Indulgenze 26 XI-1876, concesse l'indulgenza di 300 giorni da lucrarsi in ciascun giorno, e l'indulgenza plenaria da lucrarsi una sola volta in detto mese, alle solite condizioni. Leone XII, con rescritto della S.C. delle Indulgenne 27-I-1888, confermava le suddette indulgenze.

c) La pratica mariana del mese di *Ottobre* o del Rosario (v.), occasionata dalle celebri apparizioni di Lourdes (1858), trovò ben presto validi organizzatori nei Domenicani di Spagna e poi in quelli di Francia. Il primo *Mese del Rosario* fu composto nel 1867 dal p. Moran O.P., ed ebbe l'approvazione di 33 vescovi spagnoli. L'anno seguente Pio IX encomiava la devozione del mese del Rosario, ed estendeva ad essa tutte le indulgenze che erano state concesse al mese di Maggio. Pochi anni più tardi appariva in Francia *Il mese dei frutti*, con prefazione del p. Monsabrè. Leone XIII nel 1883 (encicl. *Supremi apostolatus*) imponeva la pia pratica a tutta la Chiesa, ingiunzione ripetuta con decr. dalla S.C. dei Riti del 20 agosto 1885.

Bibl. — E. Campanà, *Maria nel culto cattolico*, I (Torino 1943²) 404–452. — Manganotti, *Il mese di Maggio nel secolo XVIII*, Modena 1892. — P. Vannucci, *Il mese di Maria ricercato nella sua istituzione e nelle sue origini*, Firenze 1876. — G. Roschini, *Mariologia*, IV, p. 122–128. — A. D. Sertillanges, *Il mese di Maria*, vers. it., Brescia 1949. — M. Ortensi, *Il mese di Maggio. Piccola storia*, Roma 1953. — P. Jounel, *Le mois de Marie et le renouveau liturgique*, in *Maison-Dieu* 38 (1954) 159–63. — Per alcune manifestazioni folkloristiche del Maggio, v. A. Van Gennep, *Cérémonies périodiques cycliques*. II, *Cycle de mai. La Saint-Jean*, Paris 1949.

B) Col consolidarsi della divozione al S. Cuore di Gesù (v.), in parallelo con la già universale pratica del mese di Maggio (v. sopra), nella seconda metà del secolo scorso prese piede l'uso di celebrare ogni giorno del mese di *Giugno* con le Litanie del S Cuore (v.), preghiere speciali e fioretti quotidiani. Il Papa « raccomanda sommamente la consuetudine, già stabilita in più chiese, di prestare pubblicamente varii ossequii di pietà al divin Cuore per tutto il mese di Giugno; e perchè questo si faccia più volentieri, dischiudendo i tesori della Chiesa impartisce ai fedeli l'indulgenza di 300 giorni da lucrarsi ogni volta che interverranno a tale pia pratica, e l'indulgenza plenaria a quelli che durante il mese vi avranno assistito almeno dieci volte » (S. Congr. dei Riti 21-VII-1899). In segno di approvazione di questa pratica e a vieppiù fomentarla, Leone XIII arricchì le indulgenze concedendo 7 anni e 7 quarantene per ogni giorno e l'indulgenza plenaria a chi, avendo assistito al pio esercizio in chiesa per almeno 10 giorni o avendolo compiuto privatamente, visiti una chiesa o un oratorio pubblico dall'1 giugno all'8 luglio (30–V–1902). S. Pio X (8–VIII–1906, 26–I–1908) aggiunse favori eccezionali: l'indulgenza plenaria toties quoties a chi, nell'ultima domenica di Giugno, visiti una chiesa (anche oratorii semipubblici dei Seminari, delle comunità religiose, dei pii luoghi) ove il mese di Giugno (o altro mese approvato dall'Ordinario, consacrato al S. Cuore) fu solennemente celebrato (cioè ogni giorno, o almeno per otto giorni in forma di esercizi spirituali); ai rettori di queste chiese e ai predicatori del mese il favore dell'altare quotidiano ad instar per la loro Messa (cf. decr. S. Ufficio 11–XII–1912); l'indulgenza plenaria per ogni Comunione ricevuta nel mese del S. Cuore; 500 giorni per ogni opera buona compiuta al fine di propagare e di rendere più degna la pratica del mese. Tali indulgenze sono applicabili anche ai defunti.

C) In onore di S. Giuseppe (v., anche Patrocinio) suole essere celebrato il mese di *Marzo*.

D) Il *Novembre* è dedicato ai Morti (v.).

MESLIER Giovanni (c. 1664–c.1733), ardennese, parroco di Etrépigny nella Champagne, noto perchè Voltaire (v.) nel libro *Extrait du testament de J. M.* gli attribuisce l'incredulità più completa e le proprie idee: la religione è invenzione dei preti, fandonie sono i Vangeli, colmi di contraddizioni, il cattolicesimo è contrario alla natura e alla ragione. Più tardi Voltaire in *Evangile de la raison* sotto il titolo *Sentiments du curé M* pubblicò del famigerato *Testamento di M.* un'altra versione È quasi certo che M. non ha nulla in comune colle attribuzioni di Voltaire. La sua figura fu sfruttata in senso antireligiosa anche da d'Holbach in *Bon sens du curé M.* (1772). Il *Testamento*, come fu pubblicato dal Voltaire venne posto all'Indice (decr. 8–VII–1765) e dato alle fiamme per ordine del Parlamento di Parigi. — J. Haar, *J. M. und die Beziehungen von Voltaire und Holbach zu Ihm*, Amburgo 1928. — A. R. Morehouse, *Voltaire and J. M.*, New Haven 1936. — *Biogr. univers.* XXXVII (Ven. 1827) 311 s.

MESMERISMO. v. Ipnotismo; Metapsichica II B. — K. Kittel, *Der berühmte Hr Dr. Mesmer vom Bodensee*, Friedrichshafen 1940².

MESMIN. v. Massimino (S.).

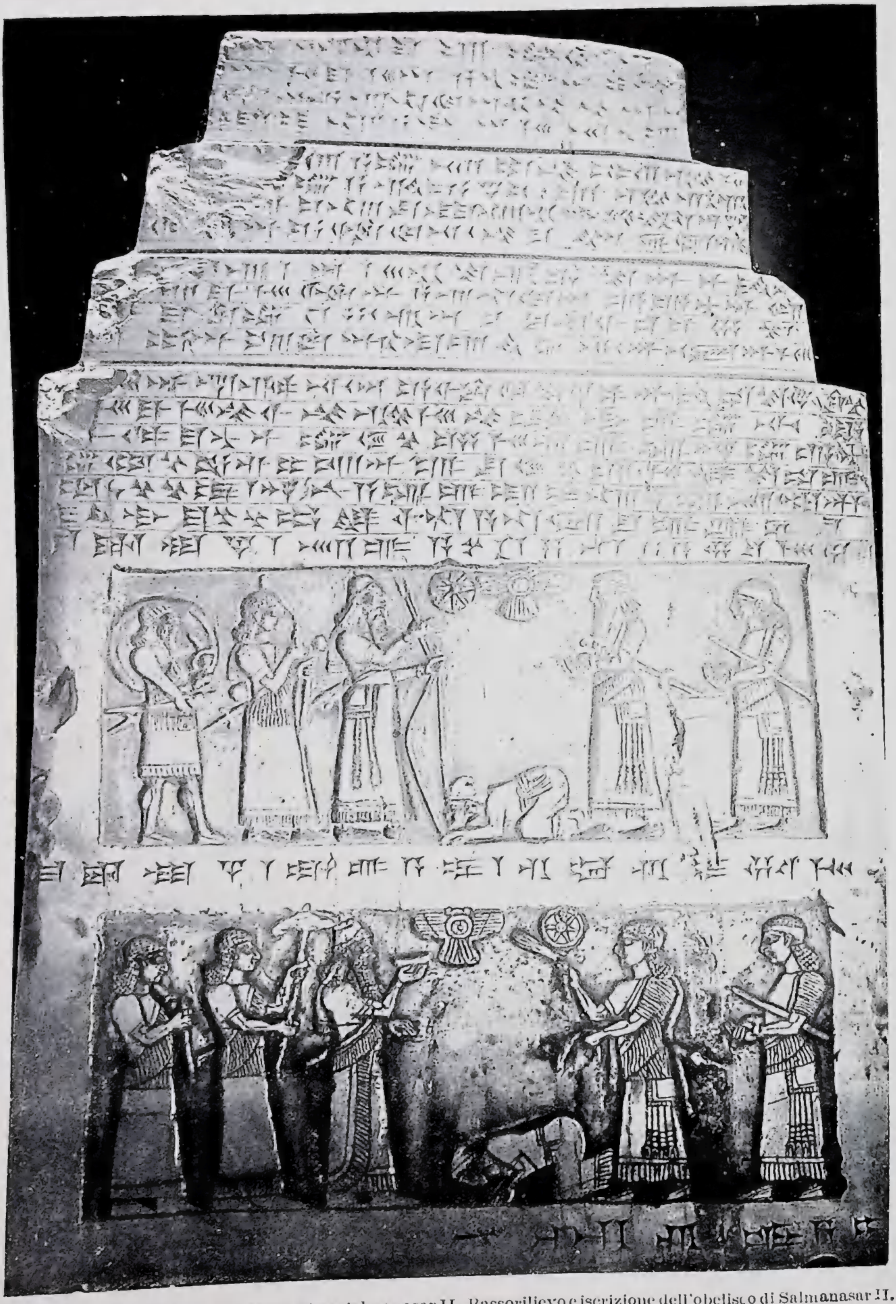
MESOPOTAMIA (da μέσος = mezzo e ποταμός = fiume), termine apparso già nel sec. IV a. C., usato dai Settanta (v.) nella versione greca della Bibbia e conservato dalla Volgata (v.) per designare la regione sede di fiorenti civiltà, tra le più antiche, bagnata dai due grandi fiumi Tigri ed Eufrate.

A) Questi nascono nelle montagne dell'Armenia e sboccano nel golfo Persico. I due fiumi, dopo le loro sorgenti vicine, si allontanano lungo un corso rapido e anfrattuoso, in letti profondamente scavati, raggiungono un altipiano di fondo calcare (*Alta M.*), l'attraversano avvicinandosi (nella regione di Bagdad non distano che 30 km.), si divaricano di nuovo traversando un bassopiano alluvionale (*Bassa M.*) e s'incontrano prima di buttarsi nel golfo Persico, che, per i loro apporti, progressivamente retrocede. Come il Nilo in Egitto, il Tigri e l'Eufrate nella Bassa M. producono inondazioni periodiche stagionali, che, iniziate in marzo, culminano in maggio e cessano in settembre: i periodi di maggior prosperità della regione coincidono coi periodi in cui i poteri pubblici erano in grado di disciplinare le acque trasformandole in forze produttrici, assicurando la irrigazione controllata dei campi mediante dighe e canali.

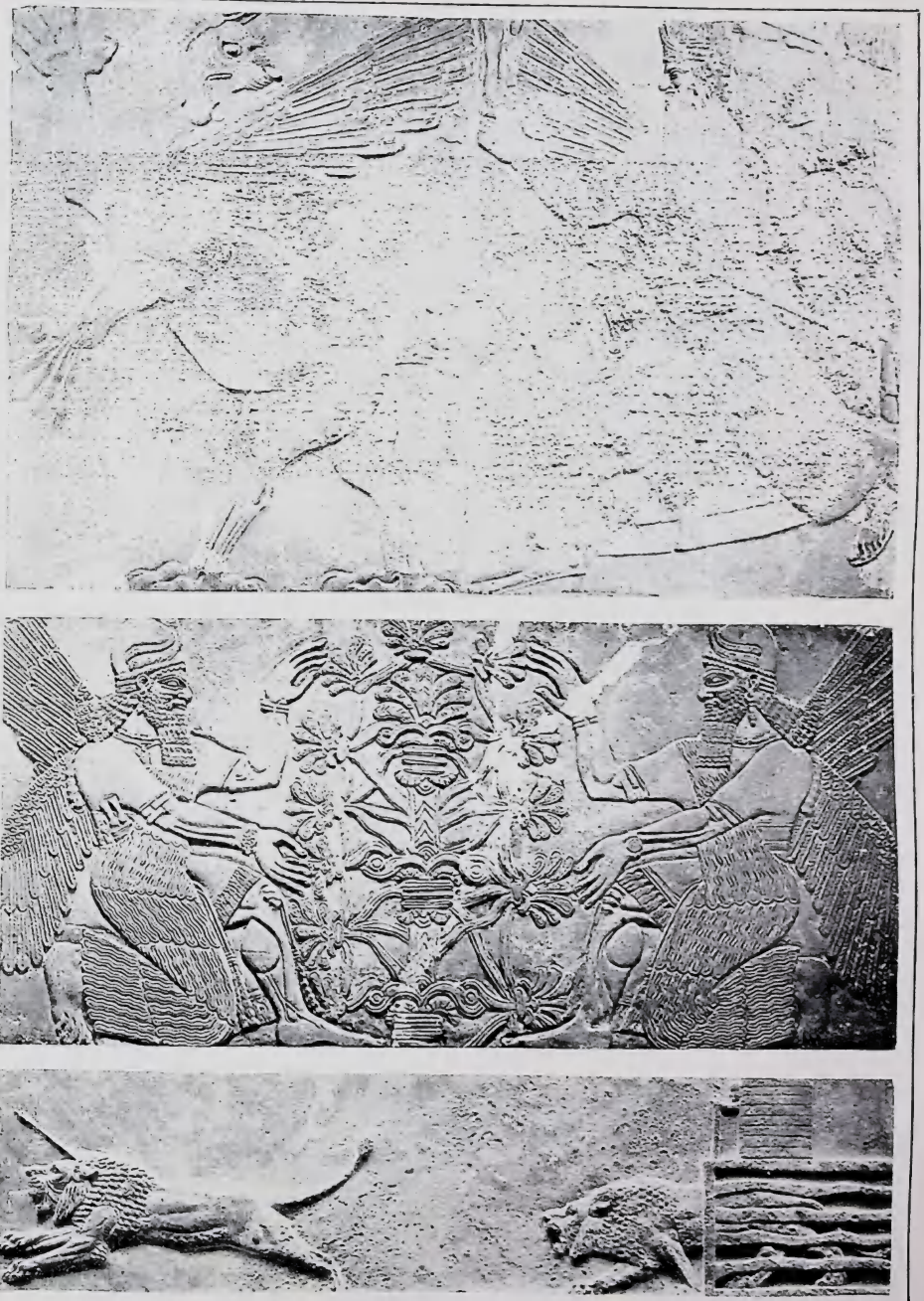
a) Nella *Bassa M.* (*Babiloníde*, in epoca musulmana detta Iraq, v.), abitata già dal V millennio a. C., fioriscono dal III millennio a. C. le civiltà dei Sumeri (v.) e degli Akkadi (v.). Le principali città sumeriche, sorgenti sulle rive del golfo Persico e dell'Eufrate sono (il nome tra parentesi è quello attuale): Eridu su un'isola (*Abu Shahrein*), Ur (*Mugheir*) sulla destra del fiume, Larsa (*Senkereh*), Lagash (*Tello*), Umma (*Dioha*), Uruk (*Warka*), Shuruppak (*Fara*), Nippur (*Niffer*) la più settentrionale. — A nord dei Sumeri, fino alla regione di Bagdad (cioè fino alla strozzatura prodotta dai due fiumi), si stendono gli Akkadi, le cui principali città sono: Borsippa (*Birs Nimrud*), Babilonia

Re assiro in mezzo a due geni. (Bassorilievo nel Museo di Berlino).

Bassorilievo della stele degli avvoltoi, del tempio di Eannatum, a Telloh. (Originale al Louvre, Parigi).

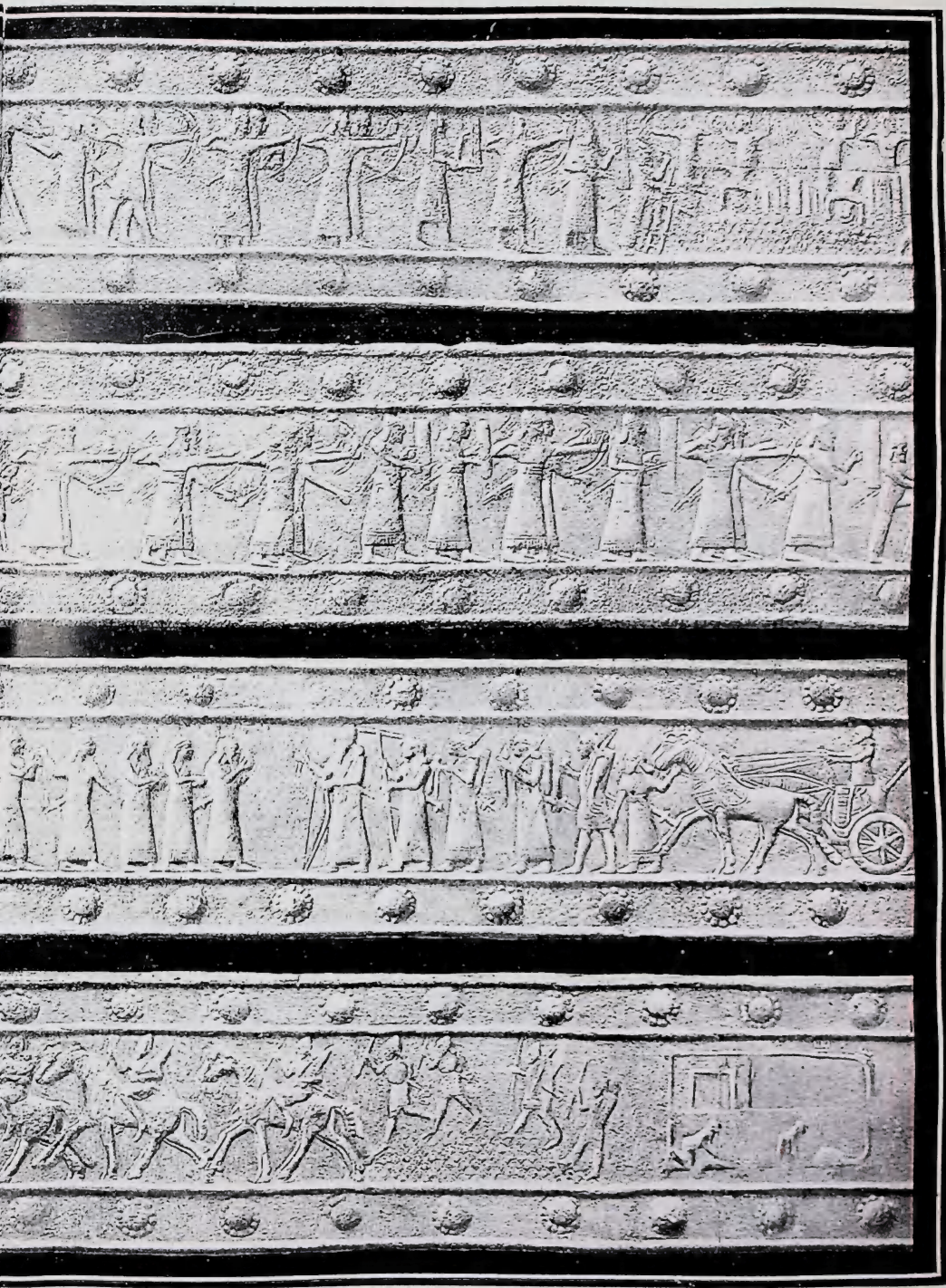


Il re Jehu di Israele paga il tributo al re Salmanasar II. Bassorilievo e iscrizione dell'obelisco di Salmanasar II. (Originale nel Museo Britannico). (Fotogr. di W. A. Mansell e C°., Londra).



In alto: il dio Marduk lotta contro Tiamat. *Al centro:* geni assiri con l'albero della vita. *Al piede:* leoni. (Bassorilievi nel Museo Britannico di Londra).

Rilievi in bronzo sulle porte del palazzo di Salmanasar II a Balavat. L'originale è nel Museo Britannico di L.A.



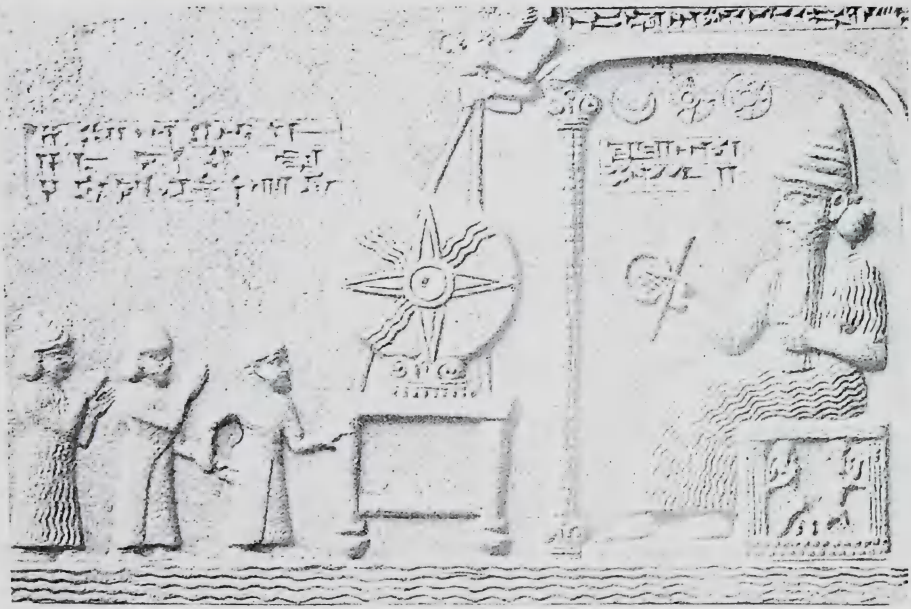
Billerbeck e F. Delitzsch, «Le porte del palazzo di Salmanasar II a Balavat», J. E. Hinrichs, Lipsia 1908.

Divinità alata (*a sinistra*).
Bassorilievi nel Museo Britannico.

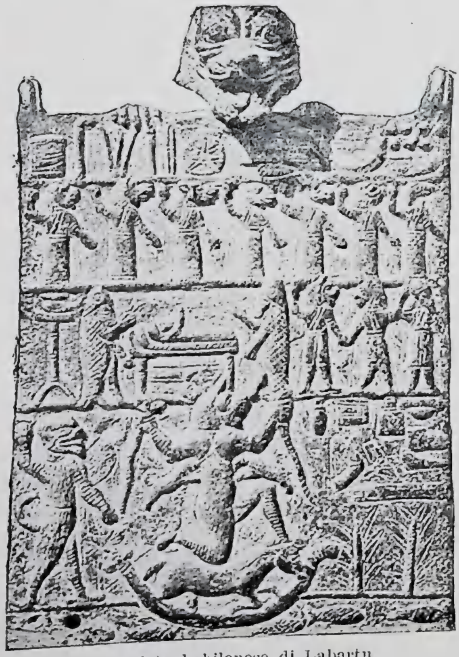
Re assiro nell'atto di libare (*a destra*).
(Fotografia di W. A. Mansell e Co., Londra).

Gilgamesh con un leone.
(Bassorilievo al Louvre, Parigi).

Re assiro che uccide un leone. (Bassorilievo nel Museo di Berlino).



Adorazione del dio Sole. Bassorilievo in una epigrafe di Sippar. (Originale nel Museo Britannico, Londra).



Amuleto babilonese di Labartu.
(Originale di proprietà privata, Parigi).

Statua del dio Nebo.
(Museo Britannico, Londra).

(*Hillah*), Kish (*El Ahymer*), Sippar (*Abu Abba*). — All'inizio del II millennio a. C., Akkadi e Sumeri, uniti sotto lo stesso governo, formarono Babilonia (v.), detta *Karduniash* al tempo della dominazione dei Kassiti. — Le regioni del golfo Persico si sottrassero spesso al potere centrale di Babilonia, facendo parte dei « paesi del mare », dove più tardi si stabilirono le tribù degli Aramei (v.) e specialmente quelle dei Caldei (v.). — A nord-est della Bassa M. si stende la regione, geologicamente affine, percorsa dai fiumi Uknu (Kerkha) e Ulai (Karun), dove, attorno al centro di Susa, fiorì la civiltà degli Elamiti (v.), contemporanea e largamente tributaria di quella della Bassa M.

b) L'*Alta M.* vide civiltà non meno gloriose. Attorno al Tigri si stende l'Assiria (v. Babilonia), che ebbe per capitale Assur (*Qal'at Shergat*), poi Kalhu (*Nimrud*) su un affluente dello Zab superiore, poi Ninive (*Ninua*) sulla sponda orientale del Tigri (di fronte all'attuale Mossul). Tra i due fiumi Zab (affluenti del Tigri) sorgono Arbela (*Erbil*) e Arrapha (*Kerkuk*); a nord-est di Ninive, Sargon II (sec. VIII a. C.) costruì Dur Sharrukin (*Khorsabad*). — A ovest dell'Assiria si stende, fino all'Eufrate, la regione di Subaru o Subartu (detta dagli Assiri Hanigalbat), che nella prima metà del II millennio a. C. è occupata dagli Urriti (v. Etei) e più tardi dagli Aramei (v.).

B) Le complesse vicende di queste regioni, dalle origini mitiche fino alla rovina dell'impero neobabilonese (sec. VI a. C.) caduto sotto la Persia (v.), alla conquista di Alessandro Magno (che scelse Babilonia come capitale dell'Asia), alla conquista dei Romani, alla ripresa persiana, all'invasione dell'Islam (v.)..., costituiscono capitoli maggiori della storia civile e politica del mondo, che esulano dai fini della nostra compilazione, cui bastava richiamare i nomi principali per rinviare il lettore alle voci speciali dove troverà i riscontri biblici, le credenze religiose e la storia cristiana di questi popoli. — v. anche le regioni vicine con le quali la M. ebbe contatti politici, culturali, religiosi: Armenia, Siria, Palestina, Arabia, Turchia. Cf. pure Oriente, Riti.

C) Il cristianesimo fu introdotto assai presto in M. (dall'apostolo Giuda Taddeo, v., secondo la leggenda), probabilmente attraverso le comunità giudaiche della Bassa M., i missionari provenienti da Edessa, i prigionieri romani provenienti dalla Celesiria. Alla fine del sec. III è in atto una organizzazione ecclesiastica: sulla sede di Seleucia-Ctesifonte troviamo Aggai, che si può considerare il fondatore storico della Chiesa di M. (v. Mari, 2). Si sviluppò nella regione una fiorente arte cristiana, importante anche perchè non è tributaria dell'ultimo ellenismo romanistico. Cf. U. Monneret de Villard, *Le chiese di M.*, Roma 1940.

Benchè originata dalle comunità giudeo-cristiane palestinesi probabilmente poco favorevoli alla verginità, la cristianità di M., isolata dalla vita della Chiesa occidentale, subì una forte influenza dell'Encratismo (v). di Marcione (v.), di Valentino (v.), di Taziano (v.): nei secc. II–III esigeva addirittura il Celibato (v.) come condizione indispensabile per la recezione del Battesimo (v.). Cf. A. Vööbus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early syrian Church*, Stoccolma 1951. Tal rigorismo è documentato dalle *Odi di Salomone* (XXIII 5-7, XXI 5, XI 12, XVII 4), che, secondo Vööbus e contro il parere di J. R. Harris, furono composte in siriaco, conservate negli *Atti* siriaci di Tommaso (v.) e in un testo del sec. II-III attribuito falsamente a S. Efrem (*Srboyn Ephemi matenagrowthiunkh*, II, Ven. 1836, p. 261-345). Alcuni passi della VII omelia di Afraate (v.) indussero F. C. Burkitt (*Early christianity outside the Roman empire*, Cambridge 1902, p. 50 ss) a credere che tal disciplina, sì gravemente rigoristica si fosse conservata nella Chiesa di M. fino alla metà del sec. IV; ma il Vööbus ha mostrato che quei passi sono estratti da testi liturgici arcaici e riflettono una disciplina anteriore ai tempi di Afraate, nei quali, grazie ai contatti più stretti della Chiesa di M. con l'Occidente, quell'antica disciplina era stata abbandonata e si consideravano veri membri della Chiesa anche i coniugati (come provano altri passi dello stesso Afraate e gli *Atti* del catholicos Simeone di Seleucia). Fino a questo tempo il cristianesimo di M. non dovette essere dunque una religione di massa ma una ristretta aristocrazia dello spirito.

Per il seguito della storia religiosa di M., v. Monofisiti, Nestoriani, Caldea, Persia. Riti.

Oggi nell'Iraq (v.) la maggioranza dei cristiani è cattolica. Secondo calcoli attendibili (1950), i Caldei sono c. 100.000, i Siriani 20.000, gli Armeni 1000, i cattolici di rito bizantino 200 e quelli di rito latino 1000. Per la cura di c. 125.000 cattolici vi sono c. 190 preti di cui 105 caldei, 40 siriani, 36 latini e 1 melchita: il numero delle suore è ancora inferiore a quello dei preti. Sommati con gli 80.000 cristiani separati, specialmente nestoriani e giacobiti, i cristiani nell'Iraq sono più di 200.000 (circa il 3,3 % dei 6 milioni di abitanti); hanno al governo deputati e un senatore, quanti ne hanno gli Ebrei, il cui numero è pari a quello dei cristiani (gli Ebrei sono concentrati per la maggior parte a Bagdad, mentre i cristiani, pur numerosi a Bagdad e Mossul, sono in maggior quantità nei villaggi caldei e siriani del Sinjar e del Kurdistan). L'assiduo lavoro dei Domenicani e dei Carmelitani durante più di quattro secoli ha formato un gruppo cattolico tradizionale e stabile. La religione cattolica ha stabilito legami più solidi che la nazionalità o la razza; i vari riti tendono a fondersi per l'educazione nelle stesse scuole e i frequenti matrimoni tra appartenenti a riti diversi.

D) La civiltà di M. è ormai entrata anche nella cultura e nel dizionario universale: segno della sua grandezza prestigiosa, leggendaria. Quelle regioni videro i primi popoli trasformarsi da nomadi cacciatori in coltivatori. Per ottenere i frutti dalla terra, dovettero lottare con la furia selvaggia delle acque. Argini, dighe, canali, macchine per regolare i corsi d'acqua richiesero l'unione degli uomini in gruppi sempre più numerosi e organizzati, li spinsero a studiare le regole di divisione delle terre, a creare un sistema sociale retto da leggi, a scrutare i profondi abissi del cielo, a dare un nome a stelle e pianeti, a dividere il tempo e lo spazio: divisione del tempo in settimane, ore e minuti, che ancor oggi adoperiamo insieme con il sistema sessagesimale, pur in piena civiltà decimale: divisione dello spazio, cui è fondamento la geometria.

In tempi più vicini Babilonia richiama alla mente un potente stato e la lotta di esso con Israele. La Bibbia è piena di spunti babilonesi e mesopotamici; il luogo d'origine di Abramo è Ur in Caldea; Babilonia ricorda la clamorosa disfatta degli Ebrei

prevaricatori, la distruzione del tempio di Salomone, la dispersione, l'esilio; nella letteratura cristiana Babilonia è il simbolo della confusione, dell'idolatria, della corruzione.

Quelle antiche civiltà ed organizzazioni statali sono state travolte dal succedersi degli imperi: Sumeri, Akkadi, Kassiti, Hittiti, Assiri, Babilonesi, Medi, Persiani, Macedoni, Romani, Persiani, Islamici, Tartari, Turchi . . , dall'azione logorante dei secoli. Solo gli scavi e le ricerche di pazienti ed avventurati studiosi hanno potuto localizzare città un giorno famose: Babilonia, Ninive, Assur, Uruk, Ur, Mari, Nippur, Lagash . . ., indagare sulle vicende degli Akkadi, dei Sumeri, degli Assiri . . ., mentre ancora in ombra sono quei popoli individuati con il nome di Hittiti e di Mitanni.

Rividero la luce statue, bassorilievi, documenti, annali di re e contratti di privati, sillabari di scuola e lettere d'affari, poemi e racconti. I musei si arricchirono; le scienze storiche, archeologiche, filologiche trovarono la conferma o la condanna di ingegnose ipotesi; le scienze bibliche se ne avvantaggiarono perchè espressioni che nei libri sacri erano oscure o di dubbia interpretazione hanno trovato luce o conferma nei documenti coevi mesopotamici. Fu riesumata una civiltà antica ma tanto perfezionata da produrre le scene di vita del bassorilievo delle porte di Salmanasar, l'architettura del palazzo di Susa, le norme giuridiche del codice di HAMMURABI (v.), i giardini pensili (una delle sette meraviglie dell'antichità), l'organizzazione sociale e statale con assegni familiari per le donne lavoratrici, uguaglianza dei sessi davanti alla legge, mirabili tecniche di irrigazione, capolavori letterari. Queste antiche civiltà entusiasmano, anche se poi, insieme alle loro grandezze, conosciamo le miserie di regnanti crudeli e dissoluti, i feroci stermini dei popoli vinti, il culto sensuale di Istar, le aberrazioni della superstizione.

BIBL. — Amplia bibl. ordinata presso L. DELAPORTE, *Les peuples de l'orient méditerranéen*. I, *Le proche-orient asiatique*, Paris 1948, p. XV–XXXI e bibl. speciale a ogni capitolo. — A complemento segnaliamo gli studi seguenti.

E. BOROWSKI, *Cylindres et cachets orientaux*. I, *Mésopotamie, de la période préhistorique d' Ouruk jusqu' à la I dynastie de Babylone*, Ascona (Svizz.) 1947. — A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne. Les étapes*, Paris 1946. — H. FRANKFORT, *Cylinder seals. A documentary essay on the art and religion of the ancient near East*, London 1939. — E. PORADA, *Suggestions for the classification of the neo-babylonian cylinder seals*, in *Orientalia* 16 (1947) 145-65. — F. M. TH. BÖHL, *Akkadian chrestomathy*, testi cuneiformi scelti e ordinati, Leida 1947.

CHARLES F. JEAN, *Le péché chez les Babyloniens, et les Assyriens*, Paris 1925. — G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1947. — ED. CUQ, *Etudes sur le droit babylonien. Les lois assyr. et les lois hittites*, Paris 1929. — G. BOYER, *De la science juridique et de sa méthode dans l'ancienne Mes* , in *Semitica* 4 (1951-52) 5–11: la prevalenza del concreto sui casi astratti. — A. VAN PRAAG, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, in *Muséon* 60 (1947) 187-91. — G. CONTENAU, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris 1951. — A. CHAMPDOR, *Babylone et Mésopotamie*, Paris, A. Guillot. — EDW. CHIERA, *Les tablettes babyloniennes. Ce qu'on écrivait sur l'argile*, a cura di G. G. Cameron, vers. dall'ingl., Paris 1939. — G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, Paris 1948, nuova ediz. — CL. HUART-L. DELAPORTE, *L'Iran antique, Elam et Perse et la civilisation iranienne*, Paris 1952. — S. MOSCATI, *L'oriente antico*, Milano 1953. — C. W. CERAM, *Civiltà sepolte*, vers. it., Torino 1952.

A. L. OPPENHEIM, *Mesopotamian mythology*, in *Orientalia* 16 (1947) 172-206, 17 (1948) 17-58. — E. DOUGLAS VAN BUREN, *Symbols of the Gods in Mesopotamian art*, Roma 1945. — G. M. PERRELLA, *Monoteismo babilonese?*, in *Divus Thomas* (Piac.) 47–49 (1944-46) 131-33. — G. FURLANI, *La sentenza di Dio nella religione babilonese e assira*, in *Atti della Accad. naz. dei Lincei*. Memorie, Cl. scienze mor. VIII, 11-5 (Roma 1950) 219-79. — R. FOLLET, *Les aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique*, in *Rech. de science relig.* 39 (1952) 189-208 (teologia sumero-akkadiana, che ammette l'unità del divino e la molteplicità delle sue funzioni). — *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, vers. ital. con note a cura di G. FURLANI, Firenze 1954.

v. anche DURA-EUROPOS. — A. R. BELLINGER, *The excavations at Dura-Eur.*, a cura di M. I. Rostovtzeff, London 1949. — R. WISCHNITZER, *Paintings of the synagogue at Dura-Eur. The upper register*, in *Gazette des beaux-arts* 33 (1948) 261-66. — R. MEYER, *Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von Dura-Eur.*, in *Theolog. Literaturzeit.* 74 (1949) 29-38. — E. LAMBERT, *La synagogue de Doura-Eur. et les origines de la mosquée*, in *Semitica* 3 (1950) 61-72. — J. VILLETTE, *Que représente la grande fresque de la maison chrét. de Doura?*, in *Rev. bibl.* 60 (1953) 398-413.

MESPLÈDE Luigi, O. P. (1601–1663), di Cahors, come priore e provinciale della Linguadocca organizzò una riforma dell'Ordine, inattuata. Scrisse: *Querela apologetica provinciae Occitaniae Ordinis Praedicatorum* (Cahors 1624); *Catalaunia Galliae vindicata* (Parigi 1643).

MESROB (*Miesrob*, *Mesrop*, *Mesrope*), detto *Machtotz* (c. 361–440), originario di Hatsekq (Taron), noto come creatore o almeno come restauratore e perfezionatore dell'alfabeto armeno (v. ISACCO III il Grande). Segretario del catholicos Narsete I († 374) e poi cancelliere regio, fattosi ecclesiastico e monaco, aveva evangelizzato come missionario una regione (Siunia) dove dominava il paganesimo. Isacco III se lo associò nel governo della diocesi e lo ebbe sempre attivo, geniale collaboratore.

Diresse l'Accademia di dotti incaricati della versione della Bibbia (i « sacri traduttori » educati a Costantinopoli e ad Edessa): la versione, condotta sulla Peschitto o, come pare più probabile, sulla versione greca, era finita nel 410; nel 432 se ne fece la correzione definitiva sul testo greco. M. stesso, gran conoscitore di letteratura greca, siriaca, persiana, aveva collaborato alla versione della Bibbia e di molti autori greci e siriaci. Il testo dei Vangeli apparve dapprima in una versione armena fatta da un testo siriaco dipendente dal *Diatessaron* di TAZIANO (v.), poi corretta in forma definitiva sul testo greco. M. promosse anche la produzione originale, iniziando una feconda letteratura locale. A lui si debbono ancora: 23 *Sermoni* e *Lettere encicliche*, attribuite a S. Gregorio l'Illuminatore (Costantinopoli 1737, Venezia 1838), un *Libro di preghiere*, *Inni*. Un *Rituale* armeno porta il nome di Machtotz, che, secondo alcuni critici, sarebbe un autore del sec. IX; ma è certo che per opera di M. e Isacco cominciò a formarsi una liturgia in lingua armena.

M., con Isacco, si può considerare il padre della cultura cristiana d'Armenia, non foss'altro per avere assicurato all'Armenia l'autonomia spirituale, rispetto alla Grecia e alla Siria, con l'introduzione (già tentata con minor fortuna dal vescovo siriaco Daniele) di un alfabeto adeguato capace di rendere i fonemi della lingua nazionale. Ebbe merito altresì come riorganizzatore della vita cristiana della chiesa d'Armenia (v.; anche Georgia, Iberiani), benchè non siamo in grado di discriminare la parte a lui spettante in quest'opera benemerita. Perciò ha gran posto in tutte le storie letterarie dell'Armenia (F. Surias Somal, Venezia 1829; Neumann, Leipzig 1836 e München 1849; P. Karekin, Ven. 1865-78; F. Nève, Louvain 1886...) e nelle patrologie (Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Lit.* V [Freib. i. Br. 1932] 197–201; B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 238 s...) e anche nelle storie generali dell'Armenia (v.). — Ne scrisse la *Vita*, in stile classico e in tono encomiastico, il discepolo Koriun (v.). — J. Karst in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 789-92. — J. Marquart, *Ueber den Ursprung des armen. Alphabets*, Wien 1917. — H. F. J. Junker, *Das Avesta-Alphabet u. der Ursprung des armen. u. georg. Schrift*, in *Caucasica* 2 (1925) 1-82, 3 (1926) 82-135. — Fenderklian Karnig, *Vita* (in armeno), Gerusalemme 1930. — P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, in *Rev. des études armén.* 9 (1929) 203-237 — Vari articoli in *Célébration du XV centenaire de la traducton armén. de la Bible*, Paris 1938. — R. Grousset, *Histoire de l'Arménie* fino al 1071, Paris 1947, p 171 ss

MESSA: è l'aspetto « sacrificale » dell'Eucaristia (v.), unico Sacrificio (v.) della Nuova Legge (v.).

Sommario. I. — *Il nome.*

II. — *Teologia dogmat.* — A) Elementi essenziali del sacrificio eucaristico. — B) Natura del sacrif. eucar.: *a*) teorie della mutazione reale; *b*) teorie dell'immolaz. mistica; *c*) teorie dell'oblazione; *d*) teorie sacramentarie. — C) La Cena e la Croce, la Cena e la M., la Croce e la M. — D) Il sacrificio e la vittima della M. — E) Efficacia della M. — F) Errori.

III. — *Teologia morale e diritto can.* — *I.* Materia, forma, ministro. — *II.* Fini, valore, frutti della M. — *III.* Applicazione. — *IV.* Elemosina. — *V.* Dovere di celebrare. — *VI.* Disposizioni varie.

IV. — *Liturgia della M.* — *I. Formazione della M.*: A) Criteri generali: B) Periodi evolutivi; C) Origini della M. — *II. Tipi liturgici*: A) Liturgie orientali; B) Liturgie occid. — *III. La M. romana*: A) La M. romana al sec. IV-V; B) Origine della M. romana e del canone; C) La M. rom. nei secc. VII-VIII. — *IV. Alcuni riti della M. rom.*: A) Canti antifonici: B) Canti responsoriali; C) Canti salmodici; D) Altri canti; E) Letture; F) Formule eucologiche. — *V. Quadro della M. romana*: A) Venuta alla chiesa; B) M. didattica; C) M. sacrificale.

V. — *Canto e musica nella M.*

VI. — *Spiritualità.*

I. — Il nome M.

Il nome *Messa* etimologicamente deriva dal latino *missa* (da mittere). È da scartare la derivazione dal greco μύησις o dall'ebraico *missâh* (Deut XVI 10) tentata da qualche umanista e tra gli altri dal Baronio (*Annales* a. 34 c. 59). Dal participio *missa* (cioè *hostia ad Deum missa*) derivano quel vocabolo i liturgisti medievali posteriori, come Ruperto di Deutz (*De div. off.* 2, 23, PL 170, 51), S. Tommaso (*S. Theol.* III, q. 83, a. 4, ad 9); gli anteriori, come Floro di Lione (*De actione Missae* 92, PL 119, 72), il ps. Alcuino (*Disputatio puerorum* 10, PL 101, 1134), Remigio di Auxerre (*De celebr. Missae*, in ps. Alcuino, *De div. off.* 40, PL 101, 1271), il quale ultimo, però, apre la via alle interpretazioni posteriori, danno il giusto significato etimologico. Pietro Lombardo (IV, dist. 13) spiega il vocabolo colla *missione* dell'angelo assistente al sacrificio. Altri danno ancor più strane etimologie (cf. Bona, *Rer. liturg.* I, 5, Anversa 1773, p. 197).

La parola *missa* è attestata già da Commodiano (sec. III) nel *Carmen apolog.* 77 (ed. C.S.E.L. XV, p. 120: *stat miles ad missam*, col senso di: *fino all'ora della «missio»*, cioè della « *dimissio* »; v. Dölger, *Antike u. Christ.* 4 [1934] 271–75; ivi 6 [1940] 81 ss), dall'espressione latina *mittere senatum, praetorium, convivium* (scioglierе l'adunanza del senato, del pretorio...). Quest'uso di *mittere* è ormai diventato classico al sec. VI per indicare il chiudersi di qualunque assemblea sia sacra che profana (cf. Avito di Vienne, *Epist.* I, PL 59, 199: *in ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur*), tanto che la parola s'è conservata nella lingua greca del cerimoniale di corte bizantino (Dölger, *Ite Missa est*, l. c., 6 [1940] 88–92). Sempre in tal senso si riscontra nella *Peregrinatio Etheriae* 24, 25, 35, 38... (ed. Geyer, *Itinera Hierosol.*, p. 71, 74, 85, 86, 91), in S. Agostino (*Sermo* XLIX, 8, PL 38, 324: *ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles*), in S. Benedetto (*Reg. monast.* 17), quasi sempre nella caratteristica unione con il verbo *fieri*, che fa pensare all'uso, accennato da Avito (l. c.), di una formula stereotipa (cf. *Peregr. Etheriae* 37, 46, 47, ed. cit., p. 88, 97, 99: *missa de...*; IV conc. Cartag. del 398, can. 84, Mansi, III, 958: *missa catechumenorum*; Cassiano, *De instit.* III, 7, ed. Petschenig, p. 41: *congregationis missa*).

Ben presto, per sineddoche, la parte (scioglimento dell'assemblea) dà il nome al tutto (l'assemblea stessa). Dalla *missa* (= congedo) dei catecumeni si passa a significare l'istruzione catecumenale (Cassiano, o. c. IX, 16, ed. cit., p. 202) e anche tutto l'*ufficio divino* o *adunanza liturgica* in genere (Cassiano, o. c., II, 7; VI, 5...). In *Peregr. Etheriae* 27 (ed. cit. p. 80) e in S. Ambrogio (*Epist.* XX, PL 16, 1037), la parola *Missa*, benchè usata già a indicare in modo particolare l'azione liturgica eucaristica, tuttavia ancora conserva il suo significato generico di *funzione liturgica.*

Era prevedibile che il vocabolo passasse a significare l'azione liturgica per eccellenza, cioè la nostra M. È incontrastata questa significazione dal sec. VII (cf. S. Gregorio M., *In evang. homil.* VIII, 1, PL 76, 1103: *Missarum sollemnia ter hodie celebraturi*), ma la sua formazione è più antica e si può seguire a ritroso attraverso i sacramentari Gelasiano e Gregoriano, Cassiodoro (*Expositi. in ps.* XXV, XXXIII, PL 70, 185, 240), Vigilio (a Profuturo, *Epist.* II, 4, PL 69, 18), il *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, I, p. 127), Ormisd

(*Epist.* LIX, 2, C.S.E.L. XXXV-2, p. 672), i sinodi di Vaison (529), di Arles (524), Orléans (511), Agde (506; cf. Mansi VIII, 727, 627, 355, 332), che hanno prescrizioni relative alla frequenza della M. o al modo di celebrarla, S. Cesario di Arles (*Sermo* LXXIII, 1 s, LXXIX, 1..., ed. G. Morin, *S. Caesarii Arel. opera*, I, 293 s, 311 s...; *Regula ad virgin.* 36, ed. Morin, Florilegium patristicum, XXXIV, p. 14). I testi relativi al sec. V (*Missas agere vel tractare*) desunti da Vittore di Vita (*Historia persec. afric. provinciae*, II, 2, 13, ed. C.S.E.L. VII, 25, 39) già non sono più chiari, benchè per Jungmann (*Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, p. 41) si tratti con certezza del nome specifico della *M*. Il testo più antico dove *missa* significa solo e semplicemente M. sembra essere quello di S. Leone M. (*Epist.* IX, 2, PL 54, 627): *si unius tantum Missae more servato, sacrificium offerre non possunt.* Questo senso diventa tanto esclusivo, che a un certo punto significa precisamente la parte sacrificale della M.; ad es., S. Cesario di Arles (*Sermo* LXXIII, 1, ed. cit. p. 294) avverte il popolo di non lasciare la chiesa dopo le letture perchè *nun tunc fiunt Missae* [il vocabolo ha perduto il suo senso originario e tipico di «metter in congedo, finire»] *quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur.* In un senso del tutto particolare Cesario (*Regula ad monach.* 20 s, PL 67, 1102), Aureliano di Arles (*Regula ad monach.*, PL 68, 394, 396), Fruttuoso (*Regula monach.* 3, PL 87, 1101) per *missae* intendono le lezioni dell'ufficio notturno. È oscura l'espressione *missae psalmorum* usata da S. Isidoro (*Regula monach.* VI, 4, PL 83, 876). — v. anche Ite Missa est. — A. Mancini, *Missorium, Missa e Messa*, in *Atti della Acad. naz. dei Lincei. Cl. sc. mor. stor. e filolog.* 5 (1950) 157-60. — W. B. Kristensen, *Het sacrament van de uitzending*, *Missa*, Amsterdam 1949: M. sarebbe la «missione» o «emissione» della vita divina nel mondo, mediante la partecipazione al mistero della morte e risurrezione di Gesù (analoghi misteri furono presso i pagani i giochi del circo, le processioni sulle vie sacre).

Altri nomi più antichi e più significativi della M. sono: Fractio panis (v.), Oblazione (v.), Sacrificio (v.) per eccellenza o *sacrificium dominicum*, *collecta* (v. Colletta), *sacramentum*-o *sacramenta* (v. Sacramento), *mysterium*, o *mysteria* (v. Mistero). Questi nomi a poco a poco hanno ceduto in Occidente il posto a *Missa*, che è passato quasi senza modificazioni nelle lingue moderne (ital. *Messa*; franc. *Messe*; spagn. *Misa*; ted. *Messe*; ingl. *Mass*), mentre in Oriente è rimasto quasi esclusivamente il termine λειτουργία (v. Liturgia).

II. — Teologia dogmatica della M.

L'insegnamento (sess. XXII) del conc. di Trento (v.) circa la M. (carattere sacrificale, sostanziale identità col sacrificio della Croce, valore propiziatorio..., cf. Eucaristia) sollevava diverse questioni alla cui soluzione si applicarono i teologi con paziente lavoro di analisi, di dilucidazione, di sistemazione e di difesa, di cui indichiamo qui le linee salienti.

A) *Elementi essenziali del sacrificio eucaristico.* — È dogma di fede che «nella M. si offre a Dio un vero e proprio sacrificio» (conc. Trid., sess. XXII, can. 1, Denz.-B. 948). I teologi solitamente vedono nella *consacrazione* il costitutivo essenziale del sacrificio eucaristico. Tale affermazione, intesa in senso puramente affermativo, può dirsi teologicamente certa e gode dell'unanimità morale. Intesa in senso esclusivo, è ora dottrina comune; ma alcuni autori (Bellarmino, i Salmanticesi, Alfonso de' Liguori...) pensano che la comunione del celebrante è richiesta affinchè abbia luogo la distruzione della vittima, essenziale, secondo loro, per un vero sacrificio. L'opinione più comune esige la duplice consacrazione del pane e del vino.

In conclusione, la dottrina teologica vede il costitutivo essenziale della M. nella sola *consacrazione* di entrambe le specie perchè: 1) solo nella consacrazione Gesù, sacerdote principale, si offre al Padre attraverso il ministero del sacerdote visibile; 2) essa sola verifica pienamente il rito sacrificale che Cristo istituì e volle fosse perpetuato nella Chiesa, come rappresentazione della sua passione e morte (Trid., l. c., cap. 1, Denz.-B. 938). — La *comunione* del celebrante, se non è elemento essenziale, è però completivo e perfettivo del sacrificio, perciò dicesi «parte integrante» di esso (S. Tommaso, *S. Theol.* III, q. 82, a. 4; Suarez: «Ordo ad sumptionem est de essentia sacrificii»; *De Euch.* LXXV, 5, n. 16; cf. la enc. *Mediator Dei*: «Si deve... ancora una volta notare che il sacrificio eucaristico consiste essenzialmente nella immolazione incruenta della vittima divina, immolazione che è misticamente manifestata dalla separazione delle sacre specie e dalla loro oblazione fatta all'eterno Padre. La santa comunione appartiene all'integrità del sacrificio ed alla partecipazione ad esso per mezzo della comunione dell'augusto sacramento: e, mentre è assolutamente necessaria al ministro sacrificatore, ai fedeli è soltanto da raccomandarsi vivamente», A A S 39 [1947] 563; v. pure C J C can 817).

B) *La natura del sacrificio eucaristico.* Il Tridentino nel difendere il carattere sacrificale e propiziatorio della M. chiarì la sua sostanziale identità col sacrificio del Calvario (l. c., cap. 2, Denz.-B. 940), l'immolazione incruenta che in essa ha luogo (l. c.) avente per scopo di rievocare e rappresentare quella cruenta della Croce (cap. 1, ivi 939) e la natura simbolica di tale immolazione (ivi). I teologi ne dedussero che la M. è un sacrificio essenzialmente relativo perchè dice rapporto a quello della Croce in un modo tale che, tolta questa relatazione, cesserebbe di essere quello che deve essere, essendo stato istituito da Cristo per ricordare il «suo transito da questo mondo al Padre quando ci redense attraverso l'effusione del suo sangue» (cap. 1, ivi 938).

Come e perchè la M., presa nei suoi elementi costitutivi, è un vero e proprio sacrificio relativo? La risposta è complessa presupponendo e condizionando insieme il concetto stesso di sacrificio e coinvolgendo pure diversi altri problemi: il rapporto tra Cena, Croce e M., la relazione tra l'aspetto rituale ed i sentimenti interiori di Cristo sacerdote e vittima, la funzione ed il valore dell'immolazione incruenta... Per quanto svariate e spesso contrastanti, le soluzioni possono essere raggruppate in quattro classi:

a) Teorie della mutazione reale o fisica. Sotto l'influsso della polemica antiprotestante, diversi teologi pensarono necessaria una certa muta-

zione reale della vittima, intesa solitamente come tendente alla sua distruzione parziale o totale. Alcuni, per salvare l'impassibilità del Cristo glorioso, ricorsero alla distruzione del pane e del vino, che cessano per lasciar posto al corpo ed al sangue di Cristo (Suarez, Toledo, Scheeben, Schaur...). Altri pensarono che tale distruzione riguarda piuttosto l'esistenza sacramentale di Cristo; così Bellarmino, seguito specialmente da S. Alfonso di Liguori, ritenne che nella comunione del sacerdote il corpo eucaristico di Cristo muta in quanto perde il suo «essere sacramentale» (*De Missa*, I, 27); il De Lugo invece (*De Euch*, disp. XIX, 5) parla d'una distruzione già nella consacrazione perchè il corpo di Cristo sotto le specie viene messo in «stato diminuito» privato dell'uso dei sensi e ridotto alla condizione di cibo e di bevanda; il Franzelin (*De Euch.* II, 16) riprese nel secolo scorso questa opinione dandole grande prestigio. Queste teorie, dettate in parte da presupposti e preoccupazioni discutibili ed estranee alla grande tradizione teologica pretridentina, sono lontane dal soddisfare; oggi sono quasi per intero abbandonate.

b) Teorie dell'immolazione mistica. Molti autori ritengono sufficiente l'immolazione «mistica» o «simbolica» attuata nella consacrazione del corpo e del sangue di Cristo sotto la duplice specie; ma la spiegano assai diversamente. Vasquez vi vide una pura commemorazione e rappresentazione di quella cruenta del Calvario (*In III^am p.*, disp. CCXXII, 7). Lessio, seguito da Gonet, Billuart, Hugon..., parla di immolazione «virtuale», perchè le parole consecratorie sarebbero capaci per natura loro di separare realmente il corpo dal sangue: se ciò non avviene è solo per lo stato glorioso dell'umanità di Cristo (*De perfect. div.* XII, c. 13, n. 95-97). Il Billot diede a questa sentenza, verso la fine del secolo scorso, una formulazione di notevole rilievo: poichè il sacrificio è essenzialmente un segno sensibile, simbolo del sacrificio interiore del nostro spirito, non richiede sempre e necessariamente la distruzione reale della vittima, potendo bastare talora quella mistica, come nel caso della M.; elemento essenziale di essa è la duplice consacrazione, precisamente perchè realizza l'incruenta immolazione di Cristo mediante la separazione sacramentale o mistica del suo corpo dal sangue sotto le specie distinte del pane e del vino, e inoltre tale separazione fa sì che il Cristo sia presente sull'altare e presentato a Dio sotto le apparenze di quella morte violenta da lui subita sulla croce, di cui quindi l'immolazione mistica è una vivida rappresentazione (*De sacram* I, 51).

c) Teorie dell'oblazione. Mentre la tesi del Billot raccoglieva non pochi consensi (Gihr, Van Noort, Labauch, Tanquerey..), la posizione cara alla scuola francese dei secoli 17°-18° veniva ripresa con favore da diversi teologi che vedevano l'essenza del sacrificio non nella distruzione, ma nell'offerta della vittima a Dio. Per costoro il sacrificio eucaristico sta nell'oblazione interiore che il Salvatore fece della sua passione e morte al Padre e che perdura perpetuamente in quanto, attraverso la consacrazione, viene per così dire situata sull'altare, rivestita d'una veste rituale e messa a disposizione della Chiesa in una forma adatta alla sua condizione di società di viatori.

Nel chiarire ulteriormente questa oblazione liturgica alcuni sottolineano l'attività di Cristo, altri invece piuttosto quella della Chiesa. Il più celebre esponente della prima corrente è il Lepin, per il quale il sacrificio di salvezza di Gesù sta nell'offerta interiore di sè stesso perdurante lungo tutta la sua esistenza terrena e perennemente presente in cielo dopo l'ascensione (= sacrificio celeste): l'immolazione cruenta del Calvario non fu che una condizione voluta da Dio per manifestare agli uomini l'opera della redenzione. La M. è innanzi tutto l'offerta che Cristo fa di sè stesso sotto le specie sensibili, ossia è il sacrificio celeste reso presente sull'altare ed adattato alle nostre condizioni particolari; è in secondo luogo l'offerta che la Chiesa fa di Cristo al Padre sotto i segni rappresentativi della sua immolazione passata (*L'idée du sacrifice de la Messe*, Paris 1926). — La seconda corrente ha il suo maggior rappresentante in M. De la Taille, secondo cui ogni sacrificio, nella situazione storica dell'umanità peccatrice, consta di tre elementi: 1) l'oblazione liturgica (elemento essenziale primario), 2) l'immolazione (elemento integrante nel sacrificio propiziatorio), 3) l'accettazione da parte di Dio (elemento completivo ab extrinseco); l'immolazione può tanto precedere, quanto accompagnare o seguire l'oblazione. Il sacrificio della redenzione ebbe l'offerta liturgica nella Cena, l'immolazione cruenta sul Calvario, l'accettazione nella risurrezione e nell'ascensione; esso quindi perdura in eterno in quanto il Verbo incarnato rimane per sempre nello stato di vittima gradita a Dio. La M. è l'oblazione liturgica di Cristo vittima perpetuamente gradita a Dio, oblazione fatta attualmente solo dalla Chiesa (*Mysterium fidei*, Parigi 1931).

Per quanto suggestive e fortemente unitarie, queste teorie presentano dei punti deboli: il concetto stesso di sacrificio interiore e celeste, l'identità numerica tra il sacrificio della Cena e quello della Croce (De La Taille), ecc.

d) Teorie sacramentarie. In questi ultimi decenni si sono venuti profilando altri sistemi basati sulla persuasione che il sacrificio eucaristico appartiene all'ordine sacramentale, ossia è una realtà che in qualche modo contiene ciò che significa. Il punto comune di queste teorie è l'affermazione che la M. non solo rappresenta, ma contiene nell'ordine sacramentale il sacrificio del Calvario almeno in qualcuno dei suoi elementi costitutivi.

V'ha chi pensa che la M. è un sacrificio perchè contiene, fa presente sacramentalmente (= ripresenta) l'intero fatto storico della passione di Cristo, posto al di fuori dello spazio e del tempo, ed in particolare l'atto stesso della morte di Cristo in croce; nella M., quindi, lo stesso sacrificio del Calvario, rimanendo numericamente identico, acquista un nuovo «ubi» ed un nuovo «quando». Il maggiore e più eloquente sostenitore di questa concezione è il Casel (*Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1935), che trovò larghi consensi ma anche forti opposizioni soprattutto per la difficoltà di salvare l'identità del Cristo eucaristico col Cristo glorioso, e di concepire una contemporaneità tra la morte di Cristo in croce e la sua riproduzione sacramentale nella M.; anzi sembra che un passo della *Mediator Dei* metta in guardia contro una simile concezione (A A S 39 [1947] 580). — Secondo altri la M. renderebbe presente solo la vittima della croce coi segni dell'immolazione passata, o perchè la separazione sacramentale del corpo dal sangue realizza e prolunga l'essenza stessa del Cal-

vario, cioè la separazione del corpo dal sangue della vittima (A. Vonier, *A key to the doctrine of the Euch.*, London 1925; vers. franc., Lyon 1945), in quanto a tale separazione sacramentale è congiunto in vario modo un elemento interiore di offerta da parte della stessa vittima (Héris, Masure, Michel, ecc.).

c) Omettiamo di ricordare altre opinioni meno largamente seguite, per es. quella del sacrificio-banchetto che vede l'essenza della M. come costituita dalla comunione, in cui il banchetto sacrificale si compie, e dalla consacrazione in cui il banchetto viene preparato (Reur, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*,.., Dillingen 1902; Bellord, *The notion of sacrifice* e *The sacrifice of the New Law*, in *Eccles. Rev.*, 1905, p. 1-14, 258-273).

È facile notare come l'attenzione dei teologi si orienta sempre più verso un'indagine che parta non tanto da un concetto generico di sacrificio per trovarlo verificato nella M., quanto piuttosto da un'indagine serena della tradizione, specialmente liturgica, per vedere come essa abbia concepito il sacrificio eucaristico; conseguentemente sempre più ci si persuade che la concezione tradizionale è quella sacramentale, anche se rimane piuttosto oscuro il rapporto tra il « sacramentum » (ossia il rito eucaristico) e la « res et sacramentum » (ossia il sacrificio del Calvario).

C) *Cena e Croce, Cena e M., M. e Croce.* — *a*) Benchè il conc. di Trento non determini esplicitamente i rapporti tra l'offerta della Cena ed il sacrificio del Calvario, tuttavia il suo modo di parlarne (cap. 1, sess. XXII, Denz.-B. 938) è tale che i teologi quasi unanimemente vedono nella Cena un'oblazione distinta da quella del Calvario, non già una parte essenziale od integrante di essa, e meno ancora (contro il De La Taille) l'offerta liturgica di essa. Sebbene distinta, essa però vi è intimamente legata, essendone il simbolo e la rappresentazione anticipata.

b) Distinta dal sacrificio della croce, la Cena è lo stesso sacrificio della M. di cui essa fu il prototipo secondo il chiaro insegnamento del conc. Trid. (l. c.); entrambi infatti sono il sacrificio di Cristo sotto le apparenze del pane e del vino, allo scopo di commemorare e rappresentare il sacrificio cruento del Calvario e di applicarne i frutti. Vi sono differenze, ma soltanto esteriori ed accidentali: la Cena rappresentava la morte di Cristo come futura, la M. la rappresenta come passata; nella Cena Cristo, ancora viatore, poteva meritare, nella M. egli, essendo glorioso, può soltanto applicare i meriti passati.

c) La dottrina cattolica, come risulta del Tridentino (l. c. cap. 2, Denz.-B. 940), nega sia una distinzione totale od adeguata, sia un'identità perfetta ed assoluta tra il sacrificio cruento della croce e quello incruento dell'altare. I teologi sono quindi unanimi nell'ammettere una certa unità con alcuni punti di distinzione; sono però assai discordi nel precisarne i limiti.

Più comunemente essi ammettono una identità sostanziale dovuta all'identità del sacerdote principale e della vittima, ed una distinzione numerica. In particolare, alcuni spiegano questa identità sostanziale postulando l'*unità di oblazione* di Cristo sulla croce, sull'altare ed in cielo (i sostenitori del sacrificio-oblazione); altri ricorrono all'*unità d'ordine* fondata sulla stretta relazione che passa tra sacrificio dell'altare e quello della croce, nonostante la loro distinzione numerica e specifica (Billot, *o. c.*, p. 604 ss); altri dichiarano identici i due sacrifici, distinti invece numericamente e specificamente i due atti con cui si compie il sacrificio (Giuri).

D) *Il sacerdote e la vittima della M.* Secondo il conc. di Trento, Cristo istituendo il sacrificio eucaristico istituì la nuova Pasqua (v.), consistente nell'immolazione della sua stessa persona sotto segni visibili da parte della Chiesa per mezzo dei sacerdoti (l. c., cap. 1, Denz.-B. 938); inoltre (cap. 2, ivi 940) nella M. « si contiene e viene incruentamente immolato quello stesso Cristo che offrì sè stesso... cruentamente sulla croce...; vi è infatti un'unica e medesima vittima, e quegli che offrì allora sè stesso sulla croce si offre ora per il ministero dei sacerdoti, essendo diverso solo il modo di offrire ». Questa dottrina, unita con altri elementi tradizionali, conduce alle seguenti affermazioni.

a) *Offerente principale del sacrificio eucaristico è lo stesso Gesù Cristo* (dottrina di fede cattolica), almeno in quanto ha istituito questo sacrificio, ha comunicato agli Apostoli ed ai loro successori il potere e l'ordine di offrirlo, ed ogni M. è offerta in suo nome (dottrina certa): secondo molti autori, anche perchè egli interviene in ogni sacrificio in modo personale ed attuale (dottrina più comune).

b) *L'offerente principale si serve del ministero dei sacerdoti* (dottrina cattolica): « il sacerdote validamente ordinato e celebrante nelle condizioni di liceità e nel medesimo tempo il ministro di Cristo ed il rappresentante della Chiesa. Come ministro di Cristo, egli agisce in virtù d'un potere subordinato e strumentale che, attraverso la consacrazione del pane e del vino, raggiunge la sostanza stessa del sacrificio: questo potere gli viene dal carattere sacerdotale e nessuna causa umana può impedirgli di servirsene validamente» (Michel, col. 1284). Il motivo è che Cristo, a causa del suo stato glorioso, ha bisogno dell'opera del sacerdote umano per offrire in modo sensibile il suo sacrificio.

c) *Con Cristo e col sacerdote ministeriale anche la Chiesa offre il sacrificio della M.* Questa affermazione, chiaramente documentata dalla tradizione liturgica, è stata recentemente ripetuta da Pio XII nella *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 555 s). Bisogna distinguere nettamente tra l'immolazione incruenta e l'oblazione della stessa vittima immolata presente sull'altare: la prima è compiuta dal solo sacerdote ministeriale, mentre la seconda è compiuta altresì dai fedeli, « perchè... essi offrono il sacrificio non soltanto per le mani del sacerdote ma anche... insieme con lui e, con questa partecipazione, anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico » (enc. cit., l. c.). I fedeli quindi non sacrificano: sono coofferenti in piena dipendenza dall'opera del sacerdote gerarchico e dello stesso sacerdote principale in quanto sono loro congiunti.

Tale congiunzione può essere solo *abituale* per il fatto stesso di essere membri della Chiesa; può essere invece *attuale* quando ci si unisce in modo speciale ad un determinato sacrificio in forma visibile assistendovi, o ministrando, o recitando particolari preghiere di offerta, o dando lo stipendio.

d) *La vittima del sacrificio eucaristico è lo*

stesso Cristo (dottrina cattolica). *Anche la Chiesa*, CORPO MISTICO di Cristo (v.), *può dirsi in qualche modo offerta con lui* (dottrina teologicamente certa). Questa seconda affermazione è documentata dalla tradizione liturgica, ripresa dalla *Mediator Dei* (l. c., p. 557–560). Pio XII nella medesima enciclica esorta i fedeli perchè «uniti intimamente al sommo sacerdote ed al suo ministro, si uniscano a lui in particolare al momento della consacrazione dell'Ostia divina e la offrano insieme con lui quando vengono pronunciate quelle solenni parole «per lui, con lui, in lui...». Nè si dimentichino di offrire col divin capo crocefisso sè stessi e le loro preoccupazioni, dolori, angustie, miserie e necessità» (p. 559–60).

E) *Efficacia della M.* Secondo la dottrina cattolica definita dal Tridentino (sess. XXII, can. 3, DENZ.-B. 950), la M. ha un quadruplice effetto: *latreutico* o di adorazione, *eucaristico* o di ringraziamento, *impetratorio* o di domanda, *propiziatorio* o di remissione delle colpe e delle pene temporali sia per i vivi che per i defunti (cf. anche il capo 2, ivi 940; *Mediator Dei* AAS 39 [1947] 549-50). I primi due, latreutico ed eucaristico, riguardano Dio; gli altri due, impetratorio e propiziatorio, l'uomo. Tali effetti si dicono anche «frutti» della M. I teologi hanno cercato di dilucidare diversi punti non toccati dalla dottrina cattolica.

a) MODO DI AZIONE. Come sacrificio di Cristo, la M. agisce «ex opere operato», ossia indipendentemente dalle disposizioni degli offerenti umani, derivando la sua efficacia dalla dignità della vittima e del sacerdote principale. Invece, come sacrificio della Chiesa, del sacerdote ministeriale e dei fedeli coofferenti attualmente, agisce «ex opere operantis», ossia dipendentemente dalle loro disposizioni morali.

b) MODO CON CUI PROCEDONO GLI EFFETTI. Gli effetti latreutico, eucaristico, impetratorio, e il propiziatorio in quanto soddisfattorio delle pene, procedono immediatamente; invece la propiziazione, nel suo aspetto di remissione delle colpe nonchè infusione della grazia santificante, ha luogo solo mediatamente in quanto cioè la M. ottiene il buon uso dei mezzi tendenti a questo scopo (sacramenti, opere meritorie...).

c) CERTEZZA DEGLI EFFETTI. La M., sia come sacrificio di Cristo, sia come sacrificio della Chiesa, produce infallibilmente l'effetto latreutico e quello eucaristico: Iddio infatti non vi può opporre alcun ostacolo. Non sempre invece produce *di fatto* l'effetto propiziatorio e quello impetratorio, dipendendo essi da diverse condizioni che talora possono mancare: le buone disposizioni di colui a cui vantaggio si offre il sacrificio eucaristico, le leggi normali della Provvidenza circa la distribuzione dei beni materiali e spirituali, la natura dei beni richiesti... (v. PREGHIERA).

d) BENEFICIARI DEI FRUTTI. — 1) Il *frutto generale*, destinato per natura sua a tutta la Chiesa, giova direttamente a tutti i membri del CORPO MISTICO (v.), vivi e defunti, che hanno bisogno della grazia; indirettamente a quanti sono fuori della Chiesa, ma sono chiamati ad entrarvi o a ritornarvi. Non si richiede, per la sua applicazione, un atto esplicito di volontà del sacerdote ministeriale.

2) Il *frutto speciale*, destinato a certe persone in cui favore la M. è celebrata in modo speciale, giova a quelle determinate persone. La destinazione di tale frutto (o applicazione della M.) dipende da un atto di volontà del sacerdote; deve essere sufficientemente determinata (anche se implicita), elicita almeno prima della consacrazione del calice; può riguardare scopi, o persone vive o defunte. L'applicazione può essere imposta per legge ecclesiastica, dovuta per un contratto liberamente fatto dal celebrante, o determinata al di fuori di qualsiasi titolo di giustizia (v. sotto, parte morale). Se la M. non è applicata, il frutto speciale entra a far parte del tesoro della Chiesa secondo alcuni, o va al celebrante secondo altri; il che si verificherebbe anche se l'applicazione fosse in favore di chi non può approfittarne, sebbene altri pensano diversamente.

3) Il *frutto specialissimo* o personale giova al sacerdote celebrante per il fatto stesso della celebrazione, indipendentemente da un atto di volontà, anche se neppur vi pensa; i teologi comunemente ritengono questo frutto inalienabile, e l'opinione contraria non gode di probabilità seria. Con le debite proporzioni, tal frutto va anche a quanti partecipano in qualche modo alla celebrazione (assistenti, ministri, offerenti lo stipendio).

e) VALORE DELLA M. [ossia la sua capacità di ottenere gli effetti]. Quello *ex opere operantis* è evidentemente finito, più o meno limitato secondo le disposizioni degli offerenti. Quello *ex opere operato* è certamente infinito se si considera obiettivamente, in sè (in actu primo), a motivo della dignità infinita della persona che agisce: ogni M. ex opere operato dà a Dio un onore infinito ed è sufficiente ad ottenere qualsiasi grazia, a rimettere qualsiasi colpa, a condonare qualsiasi pena.

In ordine all'intensità, ossia relativamente alla misura dei frutti che percepirà un individuo in cui favore viene offerta la M., è certamente finito a causa sia dell'essenziale limitatezza della creatura, sia delle disposizioni del soggetto, sia del beneplacito divino (BILLOT, *De sacram.* I, 55).

In ordine all'estensione, ossia riguardo al numero dei soggetti cui vanno i frutti d'una M., occorre distinguere:

1) il frutto *generale* e quello *specialissimo* sono *illimitati*, in quanto non si riduce la porzione che spetta al singolo col crescere dei membri della Chiesa, dei ministri, degli assistenti, di coloro che danno lo stipendio;

2) il frutto *speciale* invece, secondo la sentenza oggi quasi comune, è *limitato* per un atto di volontà divina; ne segue che una M. applicata a più soggetti giova a ciascuno di essi tanto meno quanto maggiore è il loro numero (così Billot, Franzelin, Pesch, Van Noort, Vermeersch, Merkelbach...). Il motivo di questa opinione è soprattutto l'antica consuetudine della Chiesa di applicare la M. per un solo individuo determinato ed anche di ripetere l'applicazione per un medesimo scopo. Tuttavia è probabile altresì l'opinione contraria di Caietano, dei Salmanticesi, di Hugon..., secondo cui una M. applicata per più persone giova a ciascuno di loro come se fosse solo a riceverne i frutti. (Per la probabilità di questa seconda opinione, sarà lecito, anzi conveniente, che il celebrante aggiunga una seconda intenzione, purchè non percepisca per essa un'elemosina e abbia l'intenzione di non ledere minimamente i diritti di colui o di coloro in cui favore o secondo le cui intenzioni la M. è applicata: v. sotto, parte morale).

F) *Errori sulla M.* Si comprende come la M., che condensa in rito liturgico sacrificale tutta la dogmatica cattolica, la storia temporale ed eterna di Cristo e della Redenzione, dovesse trovare oppositori in tutti coloro che negano le qualità personali e la storia di Gesù Cristo (v.), in particolare l'ultima Cena (v.), la Passione (v.) e la Redenzione (v.), in coloro che negano l'Eucaristia (v.) come sacramento, il valore salvifico della Liturgia (v.) dei Sacramenti (v.), il Sacrificio (v.), il Sacerdozio (v.) e la Chiesa (v.) come Gerarchia (v.) e come «istituzione» oggettiva societaria visibile dei mezzi di Grazia (v.). Ben vedeva Lutero quando diceva: «Triumphata Missa, puto nos totum Papam triumphare» (*Werke*, ed. di Weimar, X–2, p. 220). Per fare qualche esempio, si ricordano le negazioni del Manicheismo (v. pag. 254) antico e medievale (cf. sinodo di Arras 1025, PL 142, 178, contro «novae haereseos sectam», col. 171 A), di Pietro de Bruis (v.) confutato da Pietro il Vener. (*Contra petrobrusianos*, PL 189, 787 ss: «contra id quod dicunt, Missam nihil esse nec celebrari debere»), di Wiclef (v.) condannato dal conc. di Costanza (22–II–1418, Denz.–B. 585: «non est fundatum in Evangelio quod Christus Missam ordinaverit»), della Riforma protestante (v.) i cui capi, tranne pochissime voci tardive della Chiesa anglicana, sono tutti singolarmente consenzienti nel negare il carattere sacrificale della M. in nome della Bibbia e della unicità del sacrificio di Cristo; le negazioni protestanti sono continuate e aggravate dal Razionalismo (v.), dal Liberalismo teologico (v.), dal Modernismo (v.), secondo cui il carattere sacrificale della M. è una creazione posteriore della coscienza cristiana, dilatazione del primitivo rito eucaristico che era una semplice celebrazione domestica, ripetizione dei pasti di Gesù coi discepoli, che si trasformarono ben presto in agapi fraterne, indi in oblazioni con preghiere, infine in rito sacrificale inteso come rinnovazione dell'ultima Cena e del sacrificio della croce, per opera della pietà dei fedeli, per influsso dei Misteri ellenistici (v.) e soprattutto per iniziativa di S. Paolo (v.).

Bibl. — *A*) Articoli di enciclopedie. *Dict. de Théol. cathol.*, X, col. 795-1403 (C. Ruch, M. nella S. Scrittura, col. 795-863; Id., M. fino al IV sec., col. 864-964; A. Gaudel, M. presso i Latini fino al sec. XVI, col. 964-1085; J. Rivière, M. nel periodo della Riforma ed al conc. di Trento, col. 1086-1142; A. Michel, Teologia posttridentina, col. 1143-1316; M. Jugie, M. in Oriente dal IV al IX sec., col. 1317-46; F. Cabrol, M. nella liturgia, col. 1346-1403). — J. Lebreton in *Dict. apol de la foi cath.*, I, col. 1548-85. — *Eucharistia*, enciclopedia popolare sotto la direz. di M. Brillant, Paris 1934.

Trattati di teologia dogmatica, oltre i già citati: G. Filograssi, *De SS. Eucharistia*, Roma 1940³. — L. Lercher, *Institut. theol. dogm.* IV-2, pars prior, Innsbruck 1948³. — A. Van Hove, *Tract. de SS. Eucharistia*, Malines 1941². — E. Hugon, *La S. Eucaristia*, vers. it., Torino 1947. — v. Eucaristia.

B) Sull'essenza della M.-F. Kramp., *Scripta nuper edita de sacrificio Missae*, in *Gregorianum* 2 (1921) 416-442. — M. Bäuerle, *Doctrina speculativa recentiorum theologorum de SS. Missae sacrificio*, in *Estud. Franciscans* 44 (1932) 321-338. — B. Capelle, *Du sens de la Messe*, in *Les questions liturgiques et paroiss.* 30 (1945) 1-25, 59-78.

C) Sulle precipue teorie specifiche. *Mutazione fisica.* v. Bellarmino, Suarez, De Lugo, Franzelin... già cit.

b) *Immolazione mistica.* L. Billot, *De sacramentis*, I², Roma 1932, quaest. 82-83. — G. Van Noort, *De sacramentis*, I⁴, Hilversum 1927, p. 468-474. — A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, III²⁵, Parigi 1947, n. 753. — L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, IV, Parigi 1921, p. 299-305. — E. Hugon, *o. c.*, p. 229-231.

c) *Teorie oblazionistiche.* M. De la Taille, *o. c.*; *Esquisse du mystère de la foi*, Paris 1924. Il De la Taille, vivacemente attaccato, si difese, per es., con *Coena et Passio*, in *Gregorianum* 9 (1928) 177-241, *A propos d'un livre sur la Cène*, ivi 11 (1930) 194-263. *De sacrificio vero et proprio quaestiones disputatae*, ivi, p. 3-64. *Controversia de coelesti sacrificio et sacrificio Missae*, ivi, p. 585-608, *Vindiciarum liber unus* in appendice a *Mysterium fidei*. — A. d'Ales, *De Eucharistia*, Par. 1929. — G. Anichini, *L'Eucaristia nel dramma della redenzione*, Lucca 1947. — M. Lepin, *Idée du sacrifice dans la religion chrétienne principalement d'après le p. de Condren et M. Olier*, Parigi 1937. — Id., *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens*, ivi 1936. — Id., *La Messe et nous*, Paris 1937. — P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, ivi 1919. — J. Rivière, *Un nouveau système sur l'essence de la Messe*, in *Rev. des scienc. relig.* 1921, p. 86-91. — I. Bittremieux, *De nota destructionis in sacrificio Missae*, in *Divus Thomas* (Piac.) 4 (1927) 35-36.

d) *Teorie sacramentali.* O. Casel scrisse moltissimo, specialmente su *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* a partire dal 1921. Ricordiamo: *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freib. in Br. 1923; *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941; *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrét. Les pensées fondamentales du canon de la M.*, vers. dal ted., Paris 1945. Una buona esposizione del pensiero di Casel si trova nel n. 14 di *Maison-Dieu* (E. Dekkers, *La liturgie, mystère chrétien*) p. 30-64. — J. de Séguier, *Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique*, in *Nouvelle Rev. théol.* 56 (1929) 89 ss. — G. Rohner, in *Divus Thomas* (Frib.) 8 (1930) 3-17, 145-174. — M. Scheller, *Zur Mysterienlehre*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 11 (1936) 61-63. Gli autori precedenti sono favorevoli a Casel. Da altre parti egli fu fortemente combattuto: v. buona descrizione della polemica in Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf in W. 1947; M. Becqué, *Le Mystère de la Messe*, in *Nouv. Rev. théol.* 82 (1950) 27-38 — C. V. Héris, *Il mistero di Cristo*², traduz. ital., Brescia 1945. — E. Masure, *Le sacrifice du corps. mystique*, Paris 1945. — Id., *Le sacrifice du chef*, Paris 1932. — Id. *L'immolation sacramentelle et la M.*, in *Année théol.* 7 (1946) 222-31; cf. A. Sage, ivi, p. 232-43; H. F. Davis-I. Trethowan, in *Downside Rev.* 67 (1949) 1-191. — Buona esposizione delle teorie sacramentali è in G. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della M.*, Bassano del Grappa 1949; Id. in *La scuola catt.* 78 (1950) 3-24.

D) Discussioni speculative e storiche sul sacrificio e altri aspetti dogmatici della M. — G. L. Bauer, *Das hl. Messopfer im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas über das Opfer*, in *Divus Thomas* (Frib.) 28 (1950) 5-31. — T. Baumann, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la M.*, Madrid 1946. — L. Birot, *Il santo sacrificio*, vers. it., Milano 1935. — P. Bottinelli, *Le sacrifice et sa valeur objective et sociale*, Paris 1946. — P. Th. Dehau, *La structure liturgique de la M. d'après S. Thomas d'A.*, Lyon 1948. — N. O. Derisi, *La constitucion esencial del sacrificio de la Misa*, Buenos Aires 1930. — E. Doronzo, *De Eucharistia*, 2 voll., Milwaukee; cf. *Euntes docete* 2 (1949) 121-28, un'os-

servaz. di A. Piolanti sulla dottrina sacrificale dell'autore (sarebbe semplice rappresentaz. *intenzionale* della morte di Cristo). — Enrico di S. Teresa, *Notio sacrificii in communi, in synthesi S. Thomae*, Roma 1934. — Éd. Fitzgerald, *De sacrificio coelesti secundum S. Ambrosium*, Mundelein (Illin.) 1941: i partigiani del sacrificio celeste di Cristo (in particolare Lepin; il De La Taille ammette soltanto la permanenza in cielo di un sacrificio passivo « perdurans in esse hostiae acceptatae ») non possono valersi dell'autorità di S. Ambrogio, i cui testi (*De off. min.* I, 48; *Expl. ps. 38*, 25 s) non parlano di un vero sacrificio di Cristo in cielo (che peraltro è sacerdote in eterno) ma della sua intercessione presso il Padre. — J. Galy, *Le sacrifice dans l'école française*, Paris 1951: analisi (senza studio delle fonti) del pensiero sul sacrificio e la M. di Bérulle, Condren, Olier, Bourgoing, Amelote, Quesnel; cf. E. Masure, in *Année théol. augustinienne* 1 (1952) 73-78. — W. Hahn, *Gottesdienst u. Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christl. Gottesdienst*, Göttingen 1951. — E. Jamoulle, *L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'autel au conc. de Trente*, in *Ephem. theol. Lovan.* 22 (1946) 34-69. — J. Juglar, *Le sacrifice de louange*, Paris 1953: i temi: ringraziamento, lode, sacrificio spirituale, nei primi 4 secoli e nelle preghiere della M. — J. A. Jungmann, *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia*, in *Theol. Quartalschr.* 133 (1953) 385-99: fin dai testi liturgici più antichi, la M. è sacrificio e insieme memoriale obiettivo dell'intero mistero pasquale che esige una memoria subiettiva. — A. Kolping *Systematische u. dogmengeschichtl. Erinnerungen*, in *Theol. Zeitschr.* 132 (1952) 327 ss: nell'Eucaristia solo il sacrificio interiore di Cristo è reso presente; quello esteriore è simboleggiato. — H. Lamiroy, *De essentia SS. Missae sacrificii*, Lovanio 1919. — H. Lietzmann, *Messe u. Herrenmahl*, Bonn 1926. — A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser, *Von christl. Mysterium*, studi offerti alla memoria di O. Casel, Düsseldorf 1951. — L. Monden, *Het Missoffer als mysterie*, Roermond-Maaseik 1948, a proposito di O. Casel. — Y. de Montcheuil, *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie*, in *Mélanges théol.*, Paris 1946, p. 49-70. — S. Moore, *Towards a eucharistic definition of sacrifice*, in *Downside Rev.* 69 (1951) 428-39. — Id., *The theology of the Mass and the liturgical datum*, ivi, p. 31-44. — K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freib. i. Br. 1951: fondamento teologico e valore della pratica delle MM. private, attesa l'unicità del sacrificio redentore, i cui frutti possono essere limitati soltanto nella loro applicazione, non già in se stessi; cf. J. M. Granero, *Novum Pascha*, in *Est. eccles.* 28 (1954) 211-37, critica di Rahner. — P. Schepens, *Sententia Suarezii de essentia sacros. sacrificii Missae*, in *Gregor.* 5 (1924) 94-102. — E. Schweizer, *Das Abendmahl, eine Vergegenwartigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?*, in *Theol Zeitschr.* 2 (1946) 81-101. — Simons, *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle*, Bruxelles 1918. — L. Tondelli, *L'Eucaristia vista da un esegeta*, Roma 1951. — M. de Tuya, *Existencia y naturaleza del sacrificio sacramental eucaristico*, in *Ciencia tomista* 79 (1952) 253-300: il sacrificio consiste nella consacrazione separata delle due specie, che rappresenta la morte di Cristo — A. Van Kol, *Scholastieke verklaring van de vruchten der hl. Mis*, in *Jaarboek* 1949, p. 154-69. — A. Zigrossi, *L'unità fra Cena e Passione alla luce della « res et sacramentum » del sacrificio eucar.*, in *Divus Thomas* (Piac.) 55 (1952) 358-74. — *Lumière et vie*, dic. 1952, numero dedicato a *La M., sacrifice du Christ*, con articoli dottrinali, storici e pastorali. — *Die Messe in der Glaubenverkündigung; Kerygmatische Frage*, omaggio a J. A. Jungmann, a cura di F. X. Arnold-B. Fischer, Freib. i. Br. 1950.

E) Alcuni commenti alla *Mediator Dei*. — A. Piolanti, *Il sacrificio della M. e la sua essenza*, in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 3-19. — U. Thiesen e T. Cloin in *Rev. eccles. Brasileira* 11 (1951) 125-34 e 157-71. — H. Asmussen, Stuttgart 1949 (protestante moderato). — J. Thomas, in *Questions liturg. et paroiss.* 29 (1948) 145-64. — v. Liturgia.

F) Al carattere convivale del sacrificio eucaristico rivolgono particolare attenzione alcuni studi recenti. Il sacrificio di Cristo, nella sua essenza, non è una distruzione intesa a placare la collera di Dio offeso dal peccato, ma è prima di tutto il segno efficace di una alleanza tra l'uomo e Dio, della Nuova Alleanza (« calix novi et aeterni testamenti », dice il canone). Certo, il sacrificio richiede una vittima; ma questa vittima è immolata non già perchè l'ira di Dio esiga l'effusione di sangue puro e la distruzione di una vittima innocente, bensì perchè la vittima deve servire a preparare il banchetto, che, giusta le tradizioni dei popoli primitivi, sigilla ogni alleanza: l'unità della vittima, a cui ambedue le parti contraenti, partecipavano, era la segnatura ufficiale e il segno efficace del contratto d'alleanza. Tale era il significato del sacrificio presso gli Ebrei; così lo compresero Gesù e gli Apostoli. — Sui rapporti tra sacrificio e banchetto nella M., v. in particolare J. Pascher, *Um die Grundgestalt der Eucharistie*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 1 (1950) 64-75. — A. M. Roguet, *La M. mémorial du Seigneur*, in *La M. et sa cathèchèse*, Paris 1947, p. 115-32. — J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, vers. franc., I (Paris 1951) 459. — Fr. Bammel, *Das hl. Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950 (i diversi tipi di banchetto sacro nelle religioni dei popoli). — *Le repas, le pain et le vin*, in *La Maison-Dieu* 18 (1949-II) — G. de Broglie, *Pour une théologie du festin eucharistique*, in *Doctor communis* 1949, p. 1-36: la teologia dovrebbe prestare più attenzione alle relazioni fra il sacrificio eucaristico e il rito convivale.

G) Sul pensiero protestante, v. Riforma. — E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Ech*, Münster i. W., Aschendorff, studio della teologia eucaristica alla vigilia del conc. di Trento: le dottrine protestanti di Lutero, Melantone, Ecolampadio, Müntzer, Zuinglio e quelle dei loro avversari cattolici, Emser, Giov. Fabri, Contarini, Cocleo, Gropper, Enrico VIII e soprattutto Giov. Eck; la dottrina di Eck (organizzata attorno al concetto che la M. è la *repraesentatio* del sacrificio della croce) risente della sua educazione nominalista. — Id., *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, ivi 1952: reazione dei cattolici Murner, Emser, Enrico VIII, Cocleo, Schatzgeyer, Mensing, Eck alle dottrine di Lutero sulla M.: come Lutero, sono vittime del nominalismo, che è bloccato sul problema della transostanziazione e sviluppa separatamente la teologia del sacramento e quella del sacrificio; cf. A. Kolping, in *Theol. Quartalschr.* 132 (1952) 432-69, osservazioni all'opera su Eck. — V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1954²: il « complesso anticultuale » di Lutero, tradito dai liturgisti luterani. — E. Schlink, *Abendmahlsgespräch*, Berlin 1952: il pensiero dei protestanti J. Schniewind e E. Sommerlath.

III. — Morale e Diritto canonico.

v. Altare, Calice, Cena, Cenacolo, Comunione, Dittici, Eucaristia, Liturgia, Sacerdote, Sacramenti, Viatico....

I. **Materia, forma e ministro della M. — A)**

Materia è pane di frumento e vino d'uva (v. Materia e Forma).

Per la *validità:* 1) il pane deve essere di frumento (*triticeus*) di qualsiasi razza, esclusi altri cereali, legumi, frutti. (Per alcuni sarebbe di validità dubbia il pane di segala). Il pane deve essere preparato con acqua naturale (non con olio, latte, burro, vino; esigua quantità di simili ingredienti rende la materia illecita), cotto al fuoco (non abbrustolito, o cotto nell'acqua), derivato da farina ottenuta con la macina o in altro modo (la farina passata allo staccio o liberata dall'amido, restando il glutine, è valida; non è valido il solo amido). — 2) Il vino deve essere di uva matura (è invalido il succo spremuto da uva acerba, il liquido privato dell'alcole o preparato sinteticamente, o spremuto da altri frutti che non siano l'uva). Pane e vino devono inoltre essere fisicamente presenti al celebrante, anche se non veduti, e determinati in individuo dall'intenzione del celebrante.

Per la *liceità*: 1) il pane deve essere confezionato con farina pura (senza mescolanza d'altre materie) e recente (tenendo conto delle condizioni climatiche locali). Nella Chiesa latina deve essere azimo, non fermentato e di forma rotonda: solo per compiere una M. già condotta oltre la consacrazione, avvedendosi di materia invalida, può il sacerdote usare pane lievitato, in mancanza di pane azimo. v. Azimi, Fermentarii. — 2) Il vino deve essere fermentato, sano (non acetescente), non adulterato, non sporco (le adulterazioni o miscele che alterassero la natura del vino rendono invalida, oltrechè illecita, la materia). Prima della consacrazione al vino vanno aggiunte alcune gocce di acqua: precetto grave per la duplice significazione mistica di questo rito: unione ipostatica delle due nature in Cristo, e partecipazione dei fedeli al sacrificio. Sembra che Gesù stesso nell'ultima Cena abbia usato vino con aggiunta dell'acqua. È lecito il vino ricavato da uva passita (i cui acini, immersi nell'acqua, si gonfiano; indi se ne spreme il succo e si fa fermentare). Pane e vino devono trovarsi sulla « pietra sacra » dell'altare o almeno entro il Corporale (v.).

B) La ***forma essenziale*** della consacrazione è costituita dalle parole: « *Hoc est corpus meum* » (per il pane) e « *Hic est calix sanguinis mei* » (per il vino). Tutte le altre parole segnate nel canone sono obbligatorie sub gravi per la liceità.

La estrema cura manifestata dalla tradizione cattolica e dalla legislazione ecclesiastica fin dai primi giorni del cristianesimo nel determinare minutamente materia e forma della M. non deriva dall'intento di presentare la M., centro della nuova religione, come un rito magico o misterico adatto a sostituire i vecchi riti pagani, e di creare attorno ad essa complicate suggestioni esoteriche teurgiche, bensì deriva dall'intento devoto e amoroso dei successori degli Apostoli di riprodurre con assoluta fedeltà il rito dell'ultima Cena (v.) per assicurare anche a queste riproduzioni, comandate da Cristo, l'efficacia sacramentale e sacrificale che Cristo aveva promesso: « Fate *questo* in memoria di me » (Lc XXII 19).

C) Il ***ministro della M.*** Secondo la dottrina dogmatica (v. sopra), principale *offerente* della M. è Cristo, unico ed eterno sacerdote, dalla cui Passione deriva tutto il merito e l'efficacia della M. (*ex opere operato*). Il sacerdote visibile è *ministro* solo in quanto agisce in nome e in virtù di Cristo. Oblatori secondari sono la Chiesa, il sacerdote stesso e quanti partecipano alla celebrazione (fedeli che assistono alla M., oblatori della materia o dell'elemosina, inservienti..., non già l'individuo per cui si applica la M., che può essere morto o non battezzato).

Per la *valida* consacrazione, il ministro deve essere stato consacrato sacerdote e aver l'intenzione di fare quanto fa la Chiesa. Per la *liceità* deve essere libero dalle pene canoniche, osservare i requisiti prescritti (ad es., il digiuno) e le norme liturgiche. Nei primi secoli (e tuttora in Oriente) era comune la *concelebrazione*. Oggi nel rito latino essa è lecita solo nell'ordinazione sacerdotale e nella consacrazione episcopale; in questi due casi si hanno tanti sacrifici quanti sono i concelebranti. Un sacerdote estraneo e ignoto al rettore della chiesa deve presentare il Celebret (v.) autentico e valido, e deve segnare il proprio nome, con altre indicazioni, in apposito registro. Norme speciali regolano il passaggio dei sacerdoti europei in paesi estracontinentali. — M. de La Taille, *De Missa sacerdotis ab Ecclesia praecisi aut excommunicati antiquarum sententiarum crisis*, in *Gregor.* 1 (1920) 199-217, 337-71. — A. Poli, *De litteris commendatitiis ad sacra facienda in jure canonico*, in *Ephem. juris can.* 9 (1953) 19 ss. — L. Simeone, *Il « Celebret » nel can. 804 e nella prassi*, in *Miscell. francesc.* 49 (1949) 248-65 — G. F. Schorr, *The law of the « celebret »*, Washington 1952.

II. Fini, valore, frutti della M. v. sopra, II E.

III. Applicazione. A) È l'atto di volontà con cui il celebrante, liberamente o richiesto, intende offrire la M. per una persona determinata o per un fine specifico. Essa importa una attribuzione speciale dei frutti della M. a quella persona o a quel fine: in particolare, importa la partecipazione speciale di quella persona al frutto propiziatorio della M.; inoltre, il culto latreutico ed eucaristico della M. è reso a Dio in nome di quella persona. Questi frutti *ex opere operato* possono essere accresciuti *ex opere operantis*, cioè dalla devozione del celebrante, dei fedeli e dalle preghiere speciali della Chiesa (per es. nella M. da morto).

B) La legittimità ed utilità dell'applicazione risultano dalla prassi universale della Chiesa e dalla condanna fatta da Pio VI della 30ª prop. del sinodo di Pistoia (Denz.-B. 1530).

C) Si ha vera applicazione quando è fatta dallo stesso celebrante, prima della consacrazione e rispetto a persona determinata in modo almeno implicito. Non vale l'applicazione generica, o quella che si suppone sarà richiesta in futuro, o quella che viene lasciata a Dio...; vale invece l'applicazione secondo l'intenzione del superiore, di chi offrì per primo l'elemosina... e ogni altra intenzione che, benchè non espressa, equivalga a una intenzione determinata, senza possibilità di equivoco.

D) L'applicazione può farsi (e richiedersi) per tutti i vivi, per le anime purganti (a modo di suffragio). Si esclude l'applicazione pubblica agli scomunicati (e, per analogia, agli eretici e scismatici); trattandosi di scomunicato vitando, è lecita solo per la sua conversione. Nessuna disposizione positiva si ha circa gli infedeli viventi, per i quali si segue la norma fissata per gli scomunicati. È vietata pure l'applicazione pubblica (è permessa la privata) per

i defunti cui fu negata la sepoltura ecclesiastica (CJC cann 809, 2262, 1241). L'applicazione « privata » è quella che non è annunziata in modo alcuno (nè a voce in chiesa, nè a stampa, su cartelli . .): quand'essa ha luogo, non si può inserire il nome dell'applicatario nella M., nè si possono usare, nella M. da morto, orazioni speciali. Sono esclusi dall'applicazione, per ovvii motivi, i dannati, i santi canonizzati e tutti i beati.

E) L'*obbligo di applicare* la M. può sorgere per vari titoli: 1) per *promessa:* 2) per *obbedienza* (ad es., nei religiosi rispetto al superiore, nei sacerdoti riguardo al Papa); 3) per investitura d'un *beneficio*, a norma delle tavole di fondazione; 4) per l'*officio pastorale* (vescovi residenziali, parroci e quanti sono equiparati hanno l'obbligo di celebrare tutti i giorni festivi, anche soppressi; i vicari e prefetti apostolici e i quasi-parroci nelle missioni, solo nelle feste maggiori, secondo il can 306; i vescovi titolari sono soltanto esortati ad applicare qualche volta; i superiori dei religiosi, secondo quanto è specificato nelle costituzioni. L'obbligo è grave, direttamente reale, secondariamente personale e, per i parroci, anche locale); 5) per l'*elemosina* (v. sotto). — A. Z. Albarez Fernandez, *Misa « pro populo ». Origen y desarrollo*, Santander 1940. — E. Lomrardi, *De pastorum obligatione applicandi Missam pro populo. Dissertatio hist. juridica*, Roma 1940. — Th. A. Donnellan, *The obligation of the « Missa pro populo »*, Washington 1942. — Teodoro da Torre del Greco, *De applicatione Missae pro populo*, Tivoli 1940. — A. Depoorter, *De parochorum officio celebrandi pro grege*, in *Collat. Brug.* 43 (1947) 375-79. — Cl. Bastnagel, *Deferred application of the « Missa pro populo »*, in *The jurist* 8 (1948) 62-66. — L. Angulo Martinez, *La legislación de la Iglesia sobre la intención en la applicación de la Misa*, Washington 1931. — P. Sawicki, *De Missa conventuali in capitulis et apud religiosos*, Roma 1938.

IV. Elemosina della M. (*stipes, stipendium, honorario, offerta*). È una contribuzione, oggi generalmente in denaro, fatta dai fedeli al sacerdote con la richiesta, che, accettata implicitamente dal sacerdote nel ricevere l'elemosina, divien per lui onere grave di giustizia, che egli celebri secondo l'intenzione dell'offerente (*applicare la M.*).

A) La liceità o legittimità dell'e. si fonda sulla S. Scrittura (Mt X 10; I Cor IX 1-15; I Tim V 17 s). La Chiesa, contro Wiclef e i giansenisti (Denz.-B. 605, 1554; CJC can 824 ss), affermò che è non soltanto un « buon uso tramandato, approvato », ma un vero « istituto » giuridico. Così anche la totalità dei teologi (cf. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, IIª-IIæ, q. 100; Benedetto XIV, *De synodo dioec.*, V, 8; *Institutiones eccl.*, LVI; S. Alfonso, *Theologia moralis*, III, n. 55; VI, n. 316 ss).

B) Fino dai tempi apostolici (cf. I Cor XI 20 ss) i fedeli offrivano durante la M. pane e vino, da cui veniva scelta la materia del sacrificio, mentre il resto andava a beneficio dei sacerdoti e dei poveri. Più tardi, chi non poteva disporre di materia conveniente (per povertà, per inopportunità di stagione . . .), cominciò ad offrire, durante la M., del denaro. Dal sec. VIII i fedeli non potendo intervenire alla M., o per devozione o per altri motivi cominciarono a offrire denaro anche fuori della M.

C) Difendendo sempre la legittimità della e., la Chiesa pose molta cura per allontanare ogni pericolo di simonia o di irriverenza. Sicchè non può il sacerdote ricevere e. per una M. che dovesse applicare per altro titolo; nè può ricevere due ee. per una sola applicazione; non può applicare per e. la M. binata o trinata (eccetto il giorno di Natale); non può esigere e. superiore a quella fissata dal vescovo o dalla legittima consuetudine (può accettare un'offerta maggiore completamente spontanea, oppure chiedere qualche cosa in più per un grave incomodo che non derivi dalla sola celebrazione; anche per la M. binata quest'incomodo estrinseco può verificarsi e dà diritto a una conveniente retribuzione). Le violazioni di queste norme toccano la giustizia commutativa e importano l'obbligo della restituzione: cf. Denz.-B. 1108, 1110. Non può farsi applicazione per una richiesta futura. Si deve evitare ogni specie, anche lontana, di mercimonio.

D) Chi accetta un'e. deve applicare la M. osservando le condizioni sostanziali (« ad urgendam » o « ad finiendam obbligationem ») di ora, luogo, qualità . . . poste dall'offerente.

Non potendo applicare entro il tempo convenuto o, se non è convenuto dall'offerente, fissato dalla legge eccl. (di solito entro un mese), deve il sacerdote trasmettere ad altri l'e. integra (tranne quella parte, oltre la tariffa diocesana, che sia stata precisamente e certamente offerta *intuitu personae*), restandogli tuttavia l'onere fino a quando non sia certo che l'altro si assunse l'applicazione. Anche quando al sacerdote sia stato rubato il denaro dell'e., gli resta l'onere della applicazione; non invece se gli fu offerto denaro falso o fuori corso. Conseguente a quanto fu detto è l'obbligo del sacerdote di *registrare* le offerte ricevute e le applicazioni fatte. Regole restrittive sono disposte per la trasmissione di offerte a sacerdoti di rito orientale.

Queste norme valgono per le MM. dette *manuali* o richieste volta per volta dai fedeli. Norme diverse vigono per le MM. *fondate*, quelle che si devono celebrare in rapporto ai frutti di un fondo o agli interessi maturati su una determinata somma depositata. Qualora le MM. fondate non possano essere applicate secondo le disposizioni del fondatore, e nelle tavole di fondazione l'applicazione « *prevale* » sulla celebrazione in determinata chiesa, chi ha cura del deposito o dei fondi dovrà far celebrare altrove la M. (allora questa si dice ad *instar manualium*). Se le MM. fondate hanno, come avviene spesso, lo scopo di assicurare il culto divino o la cura d'anime in una chiesa (cappellania), nella trasmissione dell'e. ad altro sacerdote parte della rendita può essere trattenuta, purchè al celebrante sia assicurata la tassa diocesana. Se la M. fondata ha lo scopo di assicurare il suffragio annuo per il testatore o per altri, si seguano le norme esposte sopra per la trasmissione. Cf. S. László, *Die Stiftungsmessen*, Wien 1940. — N. Th. Miller, *Founded Masses according to the Code of Canon Law*, Washington 1926.

E) Poichè la legge eccl. parla di « grave » obbligazione *ex justitia* con l'onere della restituzione in caso di mancato adempimento, benchè di solito l'entità dell'e. sia per sè insufficiente a raggiungere materia grave (eccettuato il caso di coalescenza), gli autori disputano circa la *natura dell'obbligazione* di applicare. *a*) La teoria *estracontrattuale* vi vede una obbligazione morale o naturale, o di giustizia legale (*ex lege*), o derivante da un quasi-

contratto; *b*) la teoria del *contratto unilaterale* vi vede una obbligazione derivante da donazione modale, da mandato, da mandato con deposito; *c*) un'altra teoria vede nell'offerta accettata un *contratto bilaterale* innominato (*do ut facias* o *facio ut des*), una locazione d'opera.

Qualunque sia la natura dell'obbligazione, essa è generalmente affermata *grave*, o per virtù di religione e di obbedienza alla legge eccl. (can 828 s), o per giustizia, non dovendosi badare alla quantità dell'e., ma piuttosto al danno spirituale che la mancata applicazione causa al fedele. Nullameno si disputa sulla gravità dell'*obbligo di restituire* in caso di mancata applicazione: chi afferma l'obbligo grave dell'applicazione per titolo di giustizia, afferma l'obbligo grave della restituzione: chi vede nell'applicazione l'obbligo *ex religione*, pur affermando il peccato grave, nega la gravità dell'obbligo di restituire se non v'è materia grave. Peraltro tutti gli autori suggeriscono che l'individuo procuri la celebrazione, se il fine è ancora realizzabile (come in caso di suffragio) e, se il numero delle applicazioni omesse è rilevante, che ricorra per la *condonazione* alla S. Sede.

F) Pratica lodevolissima e molto frequente è quella delle ***MM. gregoriane***: celebrazione consecutiva di 30 MM. in suffragio di un defunto, sull'esempio di S. Gregorio Magno (*Dialog.* IV, 55). Esse nella disciplina attuale non hanno annesso benefici o indulgenze speciali; ma piamente si crede che il grande Papa abbia ottenuto da Dio che, per i suoi meriti e intercessione, l'anima cui siano applicate 30 MM. consecutive ottenga la liberazione dal purgatorio. Le MM. devono celebrarsi (non necessariamente dallo stesso sacerdote) per 30 giorni *ininterrottamente*; nè è lecito fare più applicazioni nello stesso giorno; la serie non resta interrotta dalla mancata celebrazione nel triduo della Settimana Santa. Interrompendosi colpevolmente o incolpevolmente la serie, il sacerdote dovrebbe ricominciarla dall'inizio senza pretendere altra e., salva espressa remissione dell'offerente: se l'interruzione avvenne senza colpa (ad es., quando il sacerdote malato non trovi un supplente) e l'e. fu secondo la tassa diocesana, è sentenza fondata che basti compiere il numero di 30 MM.

J. Dermine, *La législation canonique relative aux honoraires de Messes*, in *Rev. dioc. de Tournai* 1 (1945) 591–95. — R. Chaput, *Honoraires de Messes manuelles. Législation postérieure au Code de dr. can.*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 16 (1946) 227*-44*. — T. Ortolan, *Honoraires de Messes*, in *Dict. de Théol. cath.*, VII-1, col. 69-91. — G. Arendt, *De laesione institiae commutativae in Missae manualis stipendio alteri celebranti deminuto*, Prato 1944. — V. del Giudice, *Stipendia Missarum*, Roma 1922. — Id., *Istituzioni di dir. can.*, Milano 1936 (segue la teoria del mandato). — Ch. F. Keller, *Mass stipends*, Washington 1925. — O. Link, *Messstipendien*, Regensburg 1901. — A. Piola, *Sulla natura giuridica dell'onorario per le MM.*, Genova 1934, critica la teoria di V. del Giudice e propone di considerare l'elemosina quale entrata di diritto pubblico eccl. (tributo). — B. Saviano, *Le elemosine e le MM.*, Roma 1935. — E. Tenboerg, *Die Messstipendien nach dem CJC*, Paderborn 1934. — Esposizione chiara delle varie teorie, in P. Z. Varalta, *Natura giuridica del rapporto di offerta e di accettazione di « stipendium Missae »*, Padova 1942. — E Fernandez Regatillo, *Simonia en los estipendios de Misas*, in *Sal terrae* 34 (1946) 566-80.

VI. **Dovere della celebrazione.** — A) Oltre ai titoli esposti, da cui nasce nel sacerdote l'obbligo grave di celebrare, ogni sacerdote, per il fatto di essere ordinato, ha stretto obbligo di celebrare più volte all'anno (can 805): almeno tre o quattro volte, evitando un'interruzione troppo lunga. Si tratta di obbligo grave; ma si disputa se esso si fondi sul motivo intrinseco del sacerdozio (diritto divino), o su motivi estrinseci di carità (di evitare scandali, meraviglie . . .), o della sola legge ecclesiastica.

Il CJC obbliga i vescovi e i superiori religiosi a vigilare, affinchè i sacerdoti sudditi celebrino almeno tutti i giorni festivi.

B) I parroci e assimilati sono tenuti a celebrare tutti i giorni feriali? Il diritto comune non dà disposizioni in merito. Possono le leggi diocesane dare norme o esortative o anche precettive. Del resto vi può essere un vero obbligo pastorale per diritto naturale conseguente all'obbligo pastorale di coltivare la vita cristiana nei fedeli.

C) Per il bene maggiore delle anime, data la scarsezza del clero, la Chiesa permette che nei giorni festivi l'Ordinario conceda la ***binazione***, in deroga alla pratica antica e alla legge comune secondo cui è lecito celebrare solo una volta al giorno. Per diritto comune vigente ab immemorabili il giorno di Natale (v.) si possono celebrare tre MM. Nel 1748 Benedetto XIV concedeva che i sacerdoti nei regni di Spagna e di Portogallo potessero celebrare tre MM. nel giorno dei Defunti (2 nov.), privilegio da Leone XIII confermato nel 1897 per tutta l'America latina, ed esteso a tutta la Chiesa latina da Benedetto XV (10 agosto 1915). — C. Holböck, *Die Bination. Rechtsgeschichtl. Untersuchung*, Roma 1941. — A. Van Hove, *De binatione*, in *Coll. Mechlin.* 17 (1947) 655–59. — J. Arratibel, *Indultos acerca del numero de Misas y hora de celebration*, in *Rev. espan. de der. can.* 3 (1948) 679-97.

D) Dapprima nel Messico (1896), poi in Francia, recentemente in Germania e anche in Italia fu concessa la ***trinazione***, sempre nei soli giorni festivi. È facile agli Ordinari dei luoghi ottenere la facoltà di binare o trinare nei giorni festivi soppressi, se concorrono motivi sufficienti, e anche nei giorni feriali (in luoghi di missione, il primo venerdì del mese, ecc.). Le rovine accumulate dalle guerre, i bisogni accresciuti muovono la Chiesa ad ampie concessioni e a rinnovazioni delle vecchie prescrizioni legali.

Per la seconda o terza celebrazione il celebrante, come fu detto, non può ricevere elemosina ma può ricevere un compenso dell'incomodo estrinseco.

E) Ogni sacerdote può ogni giorno binare o trinare, in caso di necessità: per amministrare il Viatico (v.), qualora manchino particole consacrate, per compiere il sacrificio interrotto da altro sacerdote. Nei giorni festivi, venendo a mancare improvvisamente il sacerdote celebrante, un altro sacerdote può presumere e usare la facoltà di binare; in passato la facoltà non si poteva presumere e si doveva avvertire il popolo della mancanza della M.; oggi prevale il criterio del bene spirituale del popolo, che d'altronde è incapace di rendersi conto di certe disposizioni eccl. sull'unicità della M. (Lo stesso criterio sembra prevalere anche in materia di digiuno eucaristico).

Per poter usare lecitamente della facoltà di binare o di trinare, si esige che almeno una trentina

di persone abbia altrimenti a restare senza M. In un primo tempo i sacerdoti che, per difetto di vista o altro motivo, avevano il privilegio di dire qualche M. votiva, non potevano binare o trinare nel giorno di Natale o dei Defunti, se dicevano la M. per sola devozione e non per necessità pubblica; ma da Benedetto XV (26 gen. 1920) fu concesso che possano dire per due o tre volte la stessa M. votiva o *de requiem* anche per sola devozione.

F) La M. va celebrata senza *interruzione*. Questa è lecita per l'omelia o discorso o comunicazione di avvisi religiosi dopo il Vangelo; alla Comunione per un breve discorso o per la rinnovazione di voti o per comunicare ai fedeli ammalati degenti in camere vicine alla cappella. Prima dell'offertorio potrà il sacerdote interrompere per alcun tempo la M. per causa grave (ad es., il sopravvenire di pellegrini che altrimenti resterebbero senza M.); prima della consacrazione, per causa gravissima (ad es., il sopravvenire di scomunicato vitando che non possa venire allontanato); dopo la consacrazione, solo per amministrare i sacramenti ai moribondi. In caso di interruzione si deve curare che resti qualche fedele in adorazione o che si ripongano le sacre specie nel tabernacolo, e che si riprenda il sacrificio al più presto. La M. interrotta prima della consacrazione si riprende al punto dove si interruppe, se non sia passato lungo tempo. Quando per malore repentino del celebrante che tardi a cessare, la M. fu interrotta prima della consacrazione, non si ha da completare; quando fu interrotta dopo la consacrazione foss'anche di una sola specie, la M. deve condursi a termine da altro sacerdote, anche se questi abbia già celebrato o abbia rotto il digiuno o sia irregolare; se poi manchi il sacerdote, si ripongano le specie consacrate, che verranno consumate in altra M.

VI. **Altre disposizioni canoniche.** — A) Circa le disposizioni spirituali ed esterne del celebrante, v. COMUNIONE (stato di grazia, preparazione, ringraziamento, decoro della persona).

B) La disciplina del DIGIUNO eucaristico (v.) fu rinnovata dalla costit. di Pio XII (6-1-1953) con le seguenti modifiche.

1) L'acqua pura naturale (comprese le acque minerali quali escono dalla fonte), senza aggiunta di altri elementi (dissetanti, correttivi, ecc.), anche se è fornita dai pubblici acquedotti (dove è resa potabile con opportune soluzioni) non rompe più il digiuno eucaristico in modo che può essere presa da tutti senza limitazione alcuna di tempo o di quantità.

2) Agli ammalati (sacerdoti o fedeli), che bramino celebrare o comunicarsi sia pure per sola devozione, o trovino nel digiuno grave incomodo, è lecito prendere qualche bevanda (purchè non alcoolica) o qualsiasi medicina, anche solida, prescritta dal medico o riconosciuta comunemente efficace (sempre esclusi gli alcoolici, anche come semplici correttivi). Per godere di tale concessione, non si esige che la malattia sia grave o lunga e obblighi il malato a letto; ma non basta un semplice disturbo o malessere passeggero e facilmente sopportabile. La «bevanda» può comprendere anche sostanze nutrienti, purchè conservi la natura fluida, in modo che si possa dire che si beve (per es., un uovo fresco, ricostituenti, brodo anche con mescolanza di semolino, una spremuta, ma non un frutto, che non si beve, anche se destinato principalmente a togliere la sete, come una arancia). Si disputa circa la liceità dell'uso di dolciumi zuccherò, gelati; non sembra improbabile la liceità, quando vengano sciolti completamente in bocca. Fra la sunzione della bevanda o medicina e la M. o Comunione non si esige alcuno spazio di tempo fisso. Il semplice fedele non può usare tale beneficio concesso ai malati senza il prudente consiglio del confessore, richiesto previamente almeno una volta perdurando le stesse condizioni; il sacerdote non ha bisogno di tale consiglio.

3) Non solo per malattia, ma anche per proporzionato incomodo estrinseco, è lecito rompere il digiuno, prendendo qualche cosa a modo di bevanda (esclusi sempre gli alcoolici), col distacco di almeno un'ora fra la sunzione e la celebrazione. L'incomodo può essere o l'ora tarda in cui il sacerdote debba celebrare (dopo le nove), o un lavoro precedente debilitante di ministero (confessioni, predicazione), o un viaggio lungo da compiere (per le persone sane, almeno due km. a piedi, o viaggio più lungo se fatto con mezzi di locomozione, tenuto conto della salute, età, asprezza della via, tempo brutto, ecc.). Anche i fedeli possono, prima della Comunione, nelle stesse condizioni, con le opportune varianti, prendere qualche cosa liquida, chiesto il consiglio prudente del confessore.

T. ANGLIN, *The eucharistic fast. An historical synopsis and commentary*, Washington 1941. — Dopo la costituz. di Pio XII, 6 gen. 1953, per la nuova disciplina, cf. A. GENNARO, *La nuova disciplina eccl. sul digiuno eucaristico e sulle MM. vespertine*, Torino 1953². — F. HÜRTH, in *Periodica de re morali* 42 (1953) 33-86. — SISINIO da Romallo, *Nuove norme sul digiuno eucaristico*, Milano 1953.

C) In passato eccezionale, ma oggi, per concessione di Pio XII (6 genn. 1953), la *M. vespertina* può essere dal vescovo facilmente autorizzata dalle ore sedici in poi, quando ragioni speciali lo consiglino, per i giorni festivi anche soppressi, per i primi venerdì del mese, per le solennità esterne anche locali se vi è concorso di popolo, per un altro giorno della settimana, e nei luoghi di missione per tutti i giorni. — E. DEKKERS, *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la M. de soir?*, in *Misc. lit. L. C. Mohlberg* I (Roma 1948) 231-57: la M. di sera fu introdotta nel V sec. per necessità del momento.

La comodità di molte persone o categorie di persone che altrimenti non potrebbero soddisfare al precetto festivo, la chiusura di congressi religiosi o sociali con intervento di persone da luoghi lontani, la stessa devozione sana... sono ragioni sufficienti per la concessione. Prima, durante e subito dopo la M. pomeridiana i fedeli, che non siansi comunicati la mattina, possono accostarsi alla Comunione. Per il celebrante (che non deve aver celebrato, salvo il caso di legittima binazione) e per chi si comunica, si esige e basta il digiuno eucaristico di tre ore dal termine del pasto (in cui è lecito mangiare e bere tutto, escludendosi solo i liquori veri e propri dalla mezzanotte) e di un'ora per quanto riguarda le sole bevande (esclusi gli alcoolici, vino, birra... che peraltro sono leciti nel pasto). Per godere di questa concessione non si richiede il consiglio del confessore.

D) La M. si può celebrare solo nel *tempo liturgico* (che va da un'ora prima dell'aurora a un'ora dopo mezzogiorno, tranne le MM. vespertine, di

Natale, e salvi i privilegi particolari: una ragione proporzionata scusa da colpa) e nei *giorni liturgici* (nel rito romano esistono parziali restrizioni per gli ultimi tre giorni della Settimana Santa; nel rito ambrosiano inoltre si escludono tutti i venerdì di Quaresima, tranne le feste di S. Giuseppe e dell'Annunciazione). Circa il *luogo*, le norme giuridiche e liturgiche esigono il luogo «sacro» (v. Chiesa, Oratorio), restringono nei giorni delle solennità il privilegio dell'oratorio privato, sottopongono al giudizio dell'Ordinario la celebrazione «ad modum actus» in locale non sacro o all'aperto (*sub divo*); è riservato alla S. Sede concedere la celebrazione sulle navi; alcuni istituti religiosi hanno il privilegio di celebrare in locale vicino agli ammalati gravi. La celebrazione può compiersi solo sull'Altare (v.), almeno portatile.

J. Godley, *Time and place for the celebration of Mass*, Washington 1948. — C. Berutti, *De Missae celebratione in oratorio privato*, in *Jus Pontificium* 19 (1939) 31-47. — E. Jombart in *Dict. de droit can.*, II, col. 889-898. — J. C. Buckley, *Early laws on the place for Mass*, in *The clergy Review* 37 (1952) 587-602.

E) Salvo privilegio o causa gravissima, il sacerdote nella celebrazione deve essere assistito da un *inserviente* (chierichetto), che risponda e lo aiuti nelle cerimonie.

L'inserviente deve essere sempre di sesso maschile; alla donna è permesso soltanto, in mancanza di chierichetto, rispondere fuori dell'altare. La S. Sede concede l'indulto di celebrare, in caso di necessità, anche senza il ministro, ma esige che vi assista almeno qualche fedele (S. Congr. Sacr., 1 ott. 1949, AAS 41 [1949] 506-508).

E. Weigl, *Messe ohne Messdiener*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 1 (1950) 14-22, studio storico. — Id., *Die Alleinmesse*, senza ministro e senza fedeli, ivi, 2 (1951) 46-51. — G. Kelly, *Mass without a server*, in *Theol. Studies* 11 (1950) 571-88. — G. Montaque, *Celebration of Mass without servant*, in *Irish eccl. Record* 73 (1950) 72-75. — G. Oesterle, *M. senza ministro*, in *Perfice munus* 26 (1951) 315-23. — v. Messa bassa.

F) L'osservanza delle rubriche prescritte dai libri liturgici per la M. è un obbligo morale e non solo una direttiva. Ciò si dica anche delle disposizioni riportate all'inizio del Messale, circa i *difetti e il modo di ripararli*.

L'omissione di una parte fissa comune a tutte le MM. è più grave della omissione di una parte variabile; ammette tuttavia parvità di materia. Accorgendosi il sacerdote d'aver omesso una parte obbligatoria «sub levi», non deve riprenderlo; ma deve riprendere, se fu omessa, una parte obbligatoria «sub gravi», purchè ciò non desti meraviglia e scandalo negli astanti, e non sia già avanzato molto nella celebrazione. Se per età o malattia un sacerdote non può compiere o può compiere solo imperfettamente alcune cerimonie di poca entità (si tiene appoggiato coi gomiti, alza poco il calice, ecc.), non va inquietato; se le cerimonie omesse o mal fatte fossero importanti (se, ad es., dovesse celebrare seduto o sostenuto da alcuno), come pure quando, per vista debole, dovesse limitarsi a dire la M. votiva, dovrà ottenere il permesso dalla S. Sede o dal vescovo.

Bibl. — Trattati di teol. morale, commenti al CJC, al Decreto, alle Decretali. — Opere divulgative e ascetiche innumerevoli, manuali di Liturgia (v.), Messalini in lingua volgare.

Opere di carattere enciclopedico: M. Brillant e coll., *Eucharistie*, Paris 1934. — J. Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, 2 voll., Paris 1885 s. — P. Duriuux, *L'Eucharistie. Mémento canonique et pratique*, Paris 1925. — J. A. Henry, *The Mass and holy Communion*, Washington 1946.

A) *Fonti*. — *Messale*, *Cerimoniale dei vescovi*, (v. queste voci), *Rituale* (ed. novissima 1952, tit. V), *Decreti* autentici della S. Congregazione dei Riti (v.). — Graziano, *Decretum*, d. I e II. — Gregorio IX, *Decretales*, c. 1-14, lib. 3, tit. 41. — Clemente V, *Clement.* c. un. lib. 3, tit. 11. — *Concil. Trident.*, sess. XIII, XXII, XXIII. — *CJC* cann 801-869. — *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, 2 voll., Roma 1907². — *Syllogе praeciporum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. C. de Propag. Fide*, Città del Vaticano 1939. — P. Gasparri e J. Serédi, *Fontes CJC*, 9 voll., ivi. — *Catechismus concilii Trident.*, pars II, *De Eucharistia*.

B) *Moralisti e canonisti*. — S. Alfonso, *Theol. moralis*, VI, n. 189-424. — A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus morale*, IV, Prato 1900². — Benedetto XIV, *De sacrosancto sacrificio Missae*. — Bellarmino, *De Eucharistia et sacrificio Missae*, Venezia 1724. — J. Bona, *De sacrificio Missae, tractatus asceticus*, Roma 1658. — S. Bonaventura, *In IV lib. Sent.*, d. 8-13 e *De praeparatione ad Missam*, in *Opera omnia*, Quaracchi, IV (1889) 177-314, VIII (1898) 99-106. — F. M. Cappello, *De sacramentis*, I, Torino 1947⁵. — M. C. da Coronata, *De sacramentis, tractatus canonicus*, Torino 1943. — P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Eucharistia*, Parigi 1897. — N. Gihr, *Das heil. Messopfer*, Freib. i. B. 1922¹⁰ (ed. franc., Paris 1894). — Innocenzo III, *De sacro altaris mysterio lib. 6*, in PL 217, 773-914. — M. Mainar, *Legislacion conciliar del s. XIII acerca de la Misa*, in *Rev. espan. de der. can.* 4 (1949) 413-61. — S. Many, *Praelectiones juris can. de Missa*, ed. nuova, Parigi 1938. — Pietro Lombardo, *IV Senten.* d. 8-13. — F. Suarez, *De Eucharistia et de Missae sacrificio*, Parigi 1860. — S. Tommaso, *Summa Theol.*, III, q. 73-83. — A. Van Hove, *Tractatus de SS. Eucharistia*, Malines 1933. — P. E. Vitoria, *El pan y el vino eucaristicos*, studio canonico liturgico, Bilbao 1944.

IV. — Liturgia della M.

I. La storia della formazione della M. non è stata e forse non sarà mai fatta, per la scarsità di documenti antichi significativi.

A) Si possono peraltro intravvedere i *criteri generali* che presiedettero a questa evoluzione.

a) *L'esempio dell'ultima* Cena (v.). Per istituzione divina, di due atti consta la M., uno essenziale, l'altro integrante: la *consacrazione* e la *comunione*; la prima si riferisce all'Eucaristia (v.) sacrificio, l'altra all'Eucaristia sacramento.

Con la ripetizione di questi due atti celebravano la M. gli Apostoli. Ma fin d'allora, la consacrazione veniva incastonata nel racconto, brevissimo, della istituzione dell'Eucaristia; e fra la consacrazione e la comunione recitavasi il *Pater*; inoltre per esigenza materiale e per imitare Gesù, si frangevano, prima o dopo il *Pater*, le sacre specie del pane.

Lo sviluppo del rito comincia già alle sue origini. Ed è comandato dall'ovvio criterio di riprodurre fedelmente gli *elementi storici* che accom-

pagnarono la *istituzione* dell'Eucaristia come sacrificio e sacramento specifico o genericamente come sacrificio o atto di culto. Gesù istituì l'Eucaristia di sera, in un ἀνάγαιον o stanza a piano superiore (Mc XIV 15), durante la cena rituale della Pasqua ebraica ... Tutte queste circostanze influirono nello sviluppo della M. All'origine era spiccatissimo il suo carattere convivale, con mensa, tovaglie, lini, calici, piatti, lavaceri ..., AGAPE (v.) o cena fraterna, che nei primi tempi fu una premessa obbligatoria alla celebrazione e poi, giacchè ben presto degenerò in abusi (cf. I Cor XI 17), divenne un accessorio facoltativo, indi (sec. IV) cessò del tutto, prevalendo anzi la legge del DIGIUNO (v.). È rimarchevole che, quantunque la M. sia la perennazione del sacrificio della croce (cf. I Cor XI 26), dei fatti storici che accompagnarono la morte di Gesù ben poco si tenne conto nella M., dove prevale invece l'elemento convivale. Dal rituale del banchetto pasquale ebraico sembrano derivare, almeno in parte, l'uso di mescolar qualche po' di acqua al vino, il procedimento concettuale, letterario, grammatico dell'ἀναφορά delle MM. orientali e della *prex eucharistica* (prefazio e canone) delle MM. occidentali. Anche i particolari dell'*ora* (almeno nei primi tempi) e del *luogo* elevato passarono dalla Cena nella liturgia.

b) *L'influsso dei riti ebraici* si sorprende in parecchi elementi della M. Nella religione ebraica, ai tempi di Cristo potevansi distinguere, regolarmente sistemati, un culto *pubblico* e un culto *privato*. Il primo, svolto nel tempio gerosolimitano, influì sul culto cristiano, nella struttura dei templi, negli arredi, nei vasi del sacrificio, nelle vesti, nei gradi stessi degli uffici ecclesiastici (sommo pontefice, sacerdoti, leviti). Il secondo aveva le sue principali manifestazioni nel convegno sinagogale e nel banchetto pasquale. Il convegno sinagogale nelle προσευχαί (*oratoria*, luoghi di orazione) consisteva in canti di salmi, in lezioni scritturali, relative parafrasi, sermoni parenetici, anche elevazioni profetiche: liturgia, dunque, salmodica e didattica. Ora la M. presenta due parti ben distinte: la prima, che giunge fino all'offertorio, è occupata principalmente in canti e lezioni (*synaxis psalmodica*); la seconda è occupata dall'azione sacrificale (*synaxis eucharistica*). La prima si foggiò sul convegno sinagogale, la seconda sul banchetto pasquale nella forma che ebbe all'ultima Cena di Gesù. Più particolari riscontri col rituale ebraico saranno notati nella descrizione dei vari riti.

c) *L'adattamento alle circostanze* di luogo, di tempo, di mentalità, di civiltà .... influì a determinare la fisonomia liturgica della M. A questa causa si può ridurre la notoria varietà di RITI (v.). La Chiesa si trovò a contatto col mondo ebraico, poi col mondo greco, latino, barbarico, orientale .., che non potevano non lasciar traccia, con le loro peculiarità, in quella manifestazione essenziale dello spirito che è la preghiera e la LITURGIA (v.). In particolare restarono ben tosto determinate due grandi categorie di riti: orientali e latini. (Ad e s, i riti latini presero dall'ambiente elementi architettonici per le chiese, alcuni paramenti, gradi stessi e uffici dei ministri, date di alcune feste, istituite a paralizzar l'effetto di ricorrenze pagane).

d) Il *simbolismo*, riflesso delle dottrine della Chiesa, ebbe gran parte nello sviluppo liturgico della M., anche se si ha torto di spiegare ogni elemento della M. a forza di simbolismo (v. LITURGIA).

e) Specialmente nei primi secoli, importanti contributi alla formazione della liturgia della M. diedero le *ispirazioni della pietà privata*, soprattutto del presidente dell'assemblea, le quali si fissavano e passavano anche alle altre chiese tanto più facilmente quanto più risultavano felici, rispondenti a bisogni generali, e quanto più grande era la santità, la dottrina, il prestigio e l'autorità di chi le aveva introdotte.

Beninteso, contemporaneamente e in senso contrario, a frenare queste forze evolutive agivano da una parte il rispetto per gli elementi essenziali della M. fissati dai testi del Nuovo Test. e la venerazione per gli elementi acquisiti dalla tradizione precedente, dall'altra gli interventi dell'autorità ecclesiastica che mirava a regolare il rito per renderlo davvero universale e per garantirgli quella maestà e sobrietà che s'addice al più intimo incontro della famiglia cristiana col suo Dio.

B) Tra le *fasi evolutive* della M. quella: *a*) DI SVILUPPO si può ritenere chiusa al sec. VII-VIII, per quanto riguarda la M. romana, il cui schema (e, del resto, anche gran parte del « proprium ») dopo S. GREGORIO M. (v.) rimane sostanzialmente immutato.

b) Seguì un PERIODO DI ORNAMENTAZIONE, già cominciato prima del sec. VIII, ma particolarmente intenso nei secc. VIII-XIII. Raggiunto uno schema fondamentale (persone, testo fisso e variabile, cerimonie, calendario. ...), restavano molte particolarità da concretare, molti vuoti da colmare. Vi si provvide variamente, secondo varie contingenze, esigenze e tendenze; donde gran parte delle diversità dei vari riti. Il calendario si accrebbe di nuove feste, e il *proprium* della M. doveva accrescersi di nuove ufficiature; entrarono cerimonie accessorie, quali le incensazioni, la benedizione, l'ultimo vangelo; come già la *prex eucharistica* (il canone) preparava, accompagnava, seguiva la consacrazione, così si introdussero preghiere che preparassero, accompagnassero, seguissero le altre azioni della M. (come l'entrata all'altare, il vangelo, l'offertorio, la comunione). Ebbero gran voga anche quelle ornamentazioni, generalmente graziose, talora capricciose, che furono i *tropi* e le *sequenze*.

c) Parallelamente si svolgeva un' OPERA DI RIDUZIONE, ovviamente più intensa dopo i periodi di più lussureggiante ornamentazione. È notorio che la M. tipo è quella pontificale. Il solo vescovo fu per parecchi secoli il celebrante *ordinario* della M. Ma vi erano delle eccezioni. Quindi delle riduzioni. L'apparato solenne del pontificale non era sempre possibile, o per assenza del vescovo, o per scarsezza di clero, o per ristrettezza del luogo. Eravi inoltre la cosidetta *liturgia privata* (cioè le MM. in occasione del matrimonio, del viatico, dell'estrema unzione, di funerali); e questa non poteva certo essere impegno esclusivo del vescovo. Altre riduzioni erano imposte dallo stesso sviluppo della M. Cresciute di numero le feste liturgiche, riesciva disagevole al popolo e al clero assistere spesso a funzioni così lunghe non già (o almeno non soltanto) per il raffreddarsi della pietà: appunto perchè la società civile era ormai tutta cristiana, i cristiani erano occupati a provvedere a tutte le complesse esigenze del vivere privato o sociale. D'altra parte, il monachismo fiorente, assu-

mendosi l'impegno d'una vita religiosa più intensa, quale non era più possibile per la comunità cristiana secolare, aveva dato sviluppo alla recita dei salmi, alla lettura della Bibbia, dei Padri, che furono l'embrione dell'Ufficio divino (v.); orbene, già prima di S. Gregorio, questi elementi della *missa catechumenorum* tendevano a ridursi e a passare nell'ufficio divino.

Altre riduzioni erano legittimate dalle mutazioni di circostanze, tendenze, gusti, costumanze. E poichè le industrie della pietà privata avevano spesso ecceduto nella ornamentazione, specialmente nel trovar formole segrete da accompagnare alle azioni liturgiche (un saggio di cotesta ridondanza barocca ci offre il card. Bona *Rer. liturg. append.*), altre riduzioni imponevano la tradizione, la pietà, l'arte, il buonsenso; e la liturgia romana non fu in proposito la meno severa. (E qualcuno potrà anche trovare che nel recidere talvolta si andò troppo oltre, lamentare, ad es., l'ostracismo dato alle *ireniche*, a certe sequenze).

d) Periodo di stazionarietà. Dopo le riforme del Tridentino, la fisionomia delle liturgie occidentali (la vita delle cristianità orientali si può ritenere immobile dal conc. Trullano) non subì modifiche, tranne correzioni testuali, interpretazioni di rubriche, aggiunte di nuove ufficiature, spostamenti di feste. Per il rito romano vale tuttora il messale di S. Pio V (1570), in cui fu reso obbligatorio e quotidiano l'ultimo vangelo. Nello stesso giro di tempo S. Carlo Borromeo pubblicò il messale ambrosiano e il card. Ximenes quello mozarabico, rimasti poi *tipici* pei riti rispettivi. Anche gli Ordini religiosi pubblicarono allora i proprii messali, rimasti definitivi. Un tentativo fatto dal card. Federico Borromeo per avvicinare il rito ambrosiano a quello romano non ebbe seguito. Non si possono considerare un'aggiunta sostanziale alla M. le preci prescritte, dopo la M. privata da recitarsi in ginocchio ai piedi dell'altare, da Leone XIII, riconfermate da Pio X.

C) *Origini della M.* come azione liturgica. Si perdono nell'oscurità dei primi tempi cristiani. Stante il valore rituale e sacramentale dell'ultima Cena (v.) nella quale Cristo istituì l'Eucaristia (v.) e quindi la M. con il Sacerdozio (v.) del Nuovo Test., i primi cristiani la riproducevano celebrando il rito della Fractio panis (v.; cf. Atti II 41-42, probabilmente anche 46, XX 7-11), accompagnato da preghiere, letture e discorsi.

a) Specialmente dalla descrizione della riunione notturna di Troade (*Atti XX 7-11*) si ricavano dati importanti per la conoscenza del rito primitivo della M. *1*) La riunione è fatta nella notte della Domenica (v.), giorno tipico per le adunanze cristiane. *2*) Ha lo scopo preciso della Fractio panis (v.). *3*) Prima della « frazione » ha luogo un lungo discorso di S. Paolo. Dunque la parte *didattica* della celebrazione (Atti II 42) è solo il quadro nel quale si celebra la M., che consiste nella « frazione del pane ».

b) Da *I Cor X 15-22* si rileva non solo la natura religiosa della mensa eucaristica, ma risultano anche gli elementi propriamente rituali, che permangono definitivamente nella celebrazione eucaristica. *1*) C'è una mensa-altare (v.; cf. la relazione posta da S. Paolo tra la « mensa del Signore » da una parte, con l'« altare » dei giudei e la « vittima immolata » sulla « mensa dei demoni » dall'altra). *2*) Sull'altare si offre del pane e un calice di vino *3*) Sul pane e sul vino si recita una formula di « benedizione ». *4*) Per essa il vino e il pane « benedetti » diventano corpo e sangue di Cristo. *5*) La « benedizione » è fatta con le parole stesse di Cristo annunzianti il mistero della sua morte (I Cor XI 23-26). *6*) Alla « benedizione » segue la distribuzione e il « pasto » del pane e vino « benedetti », che è « partecipazione al corpo e al sangue di Cristo ».

c) Tutti questi elementi: istruzione, preghiera, mistero eucaristico, tratti dalla letteratura neo-testamentaria, sono chiaramente e ininterrottamente attestati nella tradizione e letteratura cristiana. Tralasciando le antichissime (fine sec. I) testimonianze, certe e incerte, della Didachè (XIV, 9, 10), troviamo in Giustino (*Apol. I*, 65, 67) la descrizione fedele di una M. alla metà del sec. II: *1*) adunanza nel giorno del sole (domenica); *2*) lettura degli scritti apostolici e profetici; *3*) discorso del presidente dell'adunanza; *4*) « preghiera universale », fatta in piedi; *5*) bacio di pace; *6*) pane e vino son presentati al presidente; *7*) preghiera estemporanea del presidente in lode al Padre nel nome del Figlio e dello Spirito S., ed « eucaristia » sul pane e sul vino; *8*) l' « eucaristia » è fatta con le parole stesse di Cristo (ivi 66); *9*) acclamazione conclusiva del popolo con l'*Amen*; *10*) i diaconi dispensano ai presenti e portano agli assenti pane e vino « eucaristizzati ». Dalla descrizione di Giustino il rito risulta composto di due parti distinte tra loro: la prima comprende elementi didattici ed eucologici (preghiere) quali già si rilevano nelle fonti neotestamentarie, mentre la seconda parte comprende un rito di offerta fatto dal popolo, una preghiera recitata a voce alta dal solo pontefice (presidente dell'assemblea) sul pane e sul vino presentatigli, e quindi la loro distribuzione.

d) Gli storici si accordano nel vedere nella prima parte una sopravvivenza del rito sinagogale giudaico (v. Sinagoga), con la differenza che alla lettura degli scritti dei *profeti* (senza dubbio gli scritti del Vecchio Test.), si aggiunge (anzi, sembra premettersi) quella degli scritti *apostolici*. In realtà gli elementi del servizio sinagogale erano: *1*) benedizione, *2*) lettura della Legge (v.), *3*) dei Profeti (v.), *4*) recita dei Salmi (v.), *5*) omelia, *6*) le cosiddette « 18 benedizioni », *7*) « preghiera universale » (in senso giudaico), con la risposta Amen (v.) da parte degli assistenti, *8*) preghiere per la pace. Cf. Bickell, *Messe u. Pascha*, Mainz 1872; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1908⁴, p. 46 ss; Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, p. 330 ss; Id., in *Dict. d'Arch. chrét.*, XI-1, col. 533 s; Fortescue, *La Messe*, trad. Boudinhon, p. 94 ss; Cabrol-Leclercq, *Monumenta Eccl. liturg.* I, XIX ss.

Secondo Cabrol (*Les origines*, p. 334 s), questa parte della M. derivata dalla sinagoga non fu il quadro della liturgia eucaristica, come di fatto sin dal principio si trovò ad essere, ma sarebbe una prima ordinaria forma dell'adunanza cristiana, alla quale, in date occasioni, ma non sempre, si univa la liturgia eucaristica. Gli elementi che la compongono infatti si ritrovano in quello che si chiama *ufficio vigiliare* o *notturno* (v. Vigilia), che è composto appunto da un alternarsi di canti, letture e preghiere. Duchesne (*o. c.*, p. 238) ritiene che la liturgia del Venerdì S. (escluso il rito dell'adorazione della croce e quel che segue), come

pure la liturgia del Sabato S. fino alla benedizione del fonte (v. Settimana S.) riproducano l'antica sinassi aliturgica ordinaria celebrata dai primi cristiani nei giorni della settimana nei quali non si celebrava l'Eucaristia (riservata, come sembra alla domenica); crede di trovar argomento per tale ipotesi nel fatto che tra i testi del N. Test. che ricordano siffatte riunioni, alcuni testimoniano che in esse si cantano salmi e inni, si fanno letture, si predica, si raccolgono collette per i poveri, e tacciono dell'Eucaristia, mentre in un'altra serie di testi si fa esclusivamente allusione all'Eucaristia. Peraltro questa distinzione dei testi neotestamentari non è sempre così netta; ad es., proprio la riunione nella quale S. Paolo prescrive la colletta per i poveri di Gerusalemme (1 Cor XVI 2) è un giorno di domenica, destinato, secondo Cabrol, alla riunione eucaristica. L'ipotesi di Cabrol sembra più favorita dalle testimonianze storiche posteriori: Plinio (*Lettere* 10,07) parla di una riunione nella quale i cristiani cantano l'inno a Cristo, e di un'altra *ad capiendum cibum* (= eucaristia o agapè). Socrate (*Hist. eccl.* V, 22, PG 67, 636 s) ricorda che ad Alessandria, per un antichissimo costume, al mercoledì e venerdì si fanno adunanze aliturgiche; a Gerusalemme al sec. IV la cosiddetta *M. dei catecumeni* si celebra al Golgotha, e quella *dei fedeli* all'Anastasi, come narra la *Peregrinatio Etheriae* (ed. Geyer, *Itinera Hierosolym.*, p. 74 s; cf. Cabrol, *Les églises de Jérusalem*, Paris 1895, p. 54 e s). Cabrol (*Les origines*, p. 336) ritiene, poi, che gli elementi componenti la prima parte della M. non sono nè propri nè tipici della M., non avendo speciale relazione al sacrificio eucaristico. Tutto dunque proverebbe, oltre la provenienza sinagogale della prima parte della M., anche la sua indipendenza dalla celebrazione eucaristica. Cabrol non osa determinare quando le due funzioni si sono stabilmente fuse in una; ciò avvenne certamente in età antichissima. Egli rileva da I Cor XI 20 s che la celebrazione eucaristica è unita ancora all'agape, non già ad un'adunanza didattico-eucologica. Al che si può obiettare che già ai tempi apostolici il fatto di Troade (Atti l. c.) fa supporre che almeno la liturgia eucaristica della domenica fosse unita non già all'agape, bensì alla parte didattico-eucologica; ciò appare tanto più probabile se si ritiene che il rito sinagogale sia alla base del rito vigiliare cristiano (rito didattico-eucologico), come ammette lo stesso Cabrol, mentre, d'altra parte, bisogna ammettere che i cristiani celebravano la vigilia non già ogni giorno, bensì alla domenica (= giorno della risurrezione) in attesa della Parusia (v.).

Analoga origine giudaica alcuni (per es., Bickell, *o. c.*) hanno assegnato alla seconda parte della M., rimettendola, con tutti i suoi elementi, nel rituale del banchetto pasquale ebraico (v. Pasqua). Se punti di contatto fra M. e Pasqua esistono, ciò proviene solo dal fatto che Cristo ha istituito il rito eucaristico in occasione e nel quadro della cena pasquale (cf. le osservazioni critiche di Cabrol, *o. c.*, p. 323 ss; Id., in *Dict. d'Arch. chrét.*, l. c., col. 529 ss).

e) Oltre gli elementi fornitici, per questa seconda parte della M., dal Nuovo Test. e da Giustino, la *Traditio apostolica* (v. Didascalia degli Apost.) di Ippolito (cf. R. H. Connolly, *The socalled egyptian Church order*... in *Texts and Studies* VIII 4, Cambridge 1916; E. Hauler, *Didascaliae Apostolor. fragmenta veronensia latina*, Lipsia 1900), ci rivelò una forma di canone consacratorio in uso nella prima metà del sec. III a Roma. Caratteristica dell'Anafora (v.) testimoniata dalla *Traditio apost.* è la continuità della formula, mai interrotta, conclusa dall'*Amen* finale dell'assemblea. Il « ringraziamento » svolge esclusivamente il tema cristologico (come l'odierno canone romano), dall'incarnazione alla passione, che è introdotta e condensata nelle parole consacratorie dette da Cristo sul pane e sul vino. Quindi richiamandosi — con formula analoga a quella dell'*Unde et memores* del canone romano — al comando di Cristo di ripetere il sacrificio da lui offerto, fa la memoria della morte e risurrezione del Signore. Segue un'Epiclesi (v.) allo Spirito S., affinchè riempia le *oblate* e, attraverso esse, quelli che di esse parteciperanno (v. il venerando testo in Leclercq, *l. c.*, 582; Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* in « Florilegium patristicum » VII–1, p. 29–30).

f) La cosiddetta « anafora di Serapione » nello *Euchologium Serapionis* segue immediatamente quella di Ippolito per la sua antichità e importanza. Edita o forse ritoccata (A. Baumstark, in *Römische Quartalschrift* 1904, p. 123 ss) da Serapione di Tmuis nell'Egitto (v.) verso il 350, fu scoperta nel 1894 in una laura del Monte Athos in un ms. del sec. XI, e spesso pubblicata (F. Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, II, Paderborn 1905, p. 158–195; H. Leclercq, *l. c.*, 606-612; Quasten, *o. c.*, 59-64). Costruita fondamentalmente come l'anafora di Ippolito, se ne differenzia per lo sviluppo della lode cosmologica al posto di quella cristologica, per la presenza del *Sanctus* intonato dagli Angeli introdotti nella lode, e per il *Memento* dei defunti dei quali si recitano i nomi. Il periodo di formazione di vere specialità liturgiche secondo le diverse chiese non è ancor venuto, ma si annunzia imminente; il grande sviluppo della lode cosmologica e il canto angelico del Trisagio (v.) si dimostreranno infatti due elementi caratteristici dell'Oriente.

g) Le Costituzioni apostoliche (v.), già ritenute il monumento più importante dell'antica liturgia, perdettero parte del loro valore per la scoperta dei due documenti precedenti, che sono più antichi delle *Constitutiones* almeno nella forma che esse oggi presentano (ed. Funk, *o. c.*, I). Sugli altri documenti hanno il vantaggio di descriverci tutta la M., come si celebrava al sec. IV–V nelle chiese siriaco-palestinesi. Letture, canti, omilia, preghiera litanica, rinvio dei catecumeni e penitenti, formano la prima parte della M. Con l'*oratio fidelium* si inizia la seconda parte, che risulta di una lunghissima « eucaristia » cosmologica, interrota dal *Sanctus*. Questo offre poi lo spunto per l'« eucaristia » cristologica, nella quale è introdotta la formula della consacrazione che tante somiglianze ha con la formula romana. L'Anàmnesi (v.) è seguita da una preghiera litanica, conclusa con una dossologia e *Amen* finale, che forse primitivamente chiudeva l'anafora. (Nello stato attuale invece segue la litania diaconale con nuova dossologia). Vengon poi il rito della comunione con il *Sancta sanctis* e le risposte acclamanti del popolo, una preghiera di ringraziamento e d'impetrazione, la benedizione episcopale e l'*Ite in pace* del diacono alla fine (cf. testo dell'anafora parzialmente riprodotto in Leclercq, *l. c.*, 616 ss, Quasten, *o. c.*, IV).

h) Il *Testamentum D. N. J. C.*, edito la prima

volta nel 1899 da Mar Ignatios Ephrem II Rahmani a Magonza, che lo attribuì al sec. II, è un documento siriaco che i critici aggiudicano oggi al sec. IV (Zahn, Morin) o V (Wordsworth, Harnak, Batiffol, Funk). Al lib. I 26, dopo un ufficio del mattino, si descrive la prima parte della M., molto vicina a quella delle *Constit. apost.* Al lib. I 23 si trova la *M. dei fedeli*, che riproduce, con sviluppi e ampliamenti, l'anafora della *Traditio apost.* (testo in Quasten, *o. c.*, V).

i) Un altro documento egiziano è conservato dal papiro di Dêr Balyzeh (alto Egitto) tratto da un papiro ms. del sec. VII–VIII dalla missione archeologica inglese (W. E. Crum, in F. Petrie, *Gizeh and Rifeh*, London 1907). Ci offre frammentariamente una liturgia eucaristica del sec. III-IV, dalla fine del prefazio sino a una preghiera con conclusione dossologica che allude alla comunione. Si scoprono nel frammento gli elementi principali del canone eucaristico (testo in P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne*, in *Report of the 19th eucharistic Congress held at Westminster*, London 1909; Leclercq, *l. c.*, 624 ss; Quasten, *o. c.*, I. 39–43).

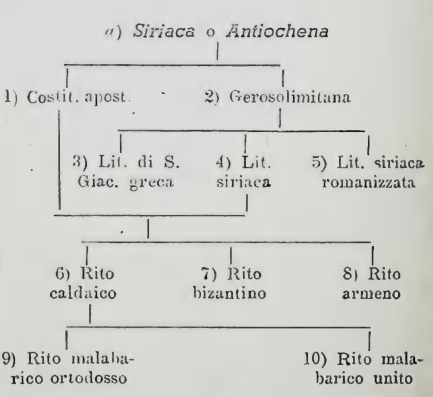
II. **Tipi liturgici**. Comunemente gli storici ammettono che nel sec. IV avviene una svolta nella storia liturgica. «I tipi finora studiati descrivono una stessa M., un unico tipo. L'anafora può variare il suo tenore, e anche in maniera rilevante, come si può osservare paragonando quella d'Ippolito con quella di Serapione e delle Costituz. apost. La libertà d'improvvisazione è lasciata ancora al celebrante, ma si esercita sempre sullo stesso tema (Cabrol, *La Messe dans la liturgie*, in *Dict. de Théol. cath.*, X–2, col. 1366). Il confronto delle diverse liturgie induce ad ammettere l'esistenza di questo tipo unico di M., ma soltanto nel senso che alcuni elementi liturgici fissi servivano di guida allo svolgersi del rito e delle preghiere, senza che quello o queste fossero in alcun modo preventivamente e uniformemente fissati nei loro dettagli. Il rito veniva suggerito da uno scopo pratico: letture a voce alta, canti d'interruzione, discorsi di commento, offerta del pane e del vino, frazione del pane per essere distribuito. Le preghiere rispondevano pure ad uno schema comune. La preghiera d'intercessione si faceva nella forma litanica (v. Litanie), che era la più aperta alla partecipazione del popolo. La preghiera eucaristica era fatta dal sacerdote (il popolo rispondeva *Amen*) introdotta col *Gratias agamus*, che spiegava subito la qualità della preghiera (*eucaristia*); si rispondeva *Dignum et iustum est*, acclamazione usuale nel mondo antico. Si badi poi che, venendo la preghiera recitata a voce alta, e il popolo sapendo ormai che cosa e come doveva rispondere, certi passi si fissarono, per necessità pratica. In conclusione, il tipo di celebrazione divenne comune perchè la libera improvvisazione veniva ammessa su un tema fissato nelle sue linee generali.

A poco a poco i riti e le formule divengono consuetudine fissa. Qualche volta concorreva a questa stereotipizzazione la grande autorità del vescovo che aveva introdotto una certa formula: alle grandi metropoli, illustri per importanza politica, per origine apostolica, per fama di loro vescovi, le città minori conformavano la loro liturgia. Il che si nota specialmente dopo il conc. di Nicea: per il senso dell'unità della fede, di cui l'Eucaristia è simbolo e fonte, le metropoli, che primeggiano nelle lotte per l'ortodossia, irraggiano con la fede anche la liturgia che l'esprime; come Roma, Costantinopoli, Antiochia, Alessandria sono i centri delle controversie trinitarie e cristologiche del sec. IV–VI, così sono anche i centri di irradiazione liturgica.

D'altronde, e anche per lo stesso processo, si mantengono e si consolidano le differenze liturgiche con le differenze religiose (ortodossia o eresia, diverse orientazioni spirituali e teologiche), politiche e culturali, che si accentuano col tramonto dell'impero romano: in particolare si oppone Oriente ad Occidente per diversità di lingua, di cultura, di strutture politiche, civili, religiose. Tale differenziazione cominciano a rispecchiare le liturgie: le formule sopra ricordate sono già in qualche modo parziali cristallizzazioni di differenti tipi liturgici; il fatto stesso che sono consegnate allo scritto è indice dell'iniziata fissazione (e insieme causa di essa). Già dal sec. IV si distinguono due tipi liturgici principali: l'orientale e l'occidentale.

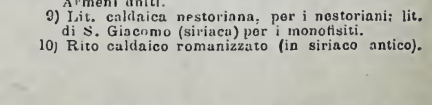
A) Al *tipo orientale* appartengono due liturgie-madri (con le dipendenze che appaiono dallo specchio), la siriaca e l'egiziana:

a) *Siriaca* o *Antiochena*



Note. 3) Usata solo al 23 ott. (festa di S. Giacomo Minore) a Gerus., Cipro, Zante.
4) Usata, con altre anafore di ricambio, dai Siri giacobiti (monofisiti) e Siri uniti.
5) Usata dai maroniti.
6) Usata dai Caldei nestoriani e Caldei uniti.
7) Usata da scismatici e uniti: greci, balcanici, asiatici. Si celebra in greco, paleoslavo, georgiano, arabo, rumeno, ecc.
8) Usata dagli Armeni georgiani (scismatici) e Armeni uniti.
9) Lit. caldaica nestoriana, per i nestoriani; lit. di S. Giacomo (siriaca) per i monofisiti.
10) Rito caldaico romanizzato (in siriaco antico).

b) *Egiziana* o *Alessandrina*



Note. 1) Non più in uso.
2) Usata dai copti monofisiti e copti uniti.
3) Usata dai monofisiti abissini.

Circa i Riti orientali, v. Riti. — M. Gordillo, *Compendium theol. orientalis*, Roma 1937. — J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II-1, III-2, *De Missa*, Roma 1930, 1932, con *Appendix* (ivi 1932). — C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdar. 1942) 55 ss. — *Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, testo con versione lat., ediz. giunta al II vol. nel 1953, Roma, Pontif. Inst. Orient. Studiorum. — A. Strittmatter, « *Missa Graecorum* ». « *Missa S. Johannis Chrys.* ». *The oldest latin version known of the byzantine liturgies of St Basil a. St John Chrys.*, in *Ephem. lit.* 55 (1941) 2-73. — P. Sfair, *La M. siro-maronita annotata*, Roma 1946. — S. Salaville, *L'« explication de la M. » de l'arménien Chosroe (950) Théologie et liturgie*, in *Echos d'Orient* 39 (1941-42) 349-82.

B) Al *tipo occidentale* appartengono le liturgie: *a*) Romana, *b*) Gallicana, *c*) Mozarabica, *d*) Celtica, *e*) Ambrosiana (milanese). Sull'agitata questione dell'origine delle liturgie occidentali, v. Riti. Qui ci restringiamo alla descrizione della M., senza entrare in questioni di origine.

a) La prima liturgia eucaristica latina di cui si conosca l'esistenza è quella usata in Africa, nella metropoli *cartaginese*, già al sec. III (testimonianze sparse di Tertulliano e di S. Cipriano, e poi di S. Agostino). Non se ne conserva nessun documento scritto di stretto uso liturgico, ma dagli elementi sparsi nei detti autori se ne può ricostruire il quadro generale (cf. Cabrol, nell'art. *Afrique* in *Dict. d'Arch. chrét.* I, col. 591 ss; Batiffol, *Leçons sur la Messe*, 1919[4], p. 100 ss; W. C. Bishop, *The African rite*, in *Journal of theol. Studies* 13 [1912] 250 ss; W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle*, München 1930; Cabrol, *La Messe en Occident*, Paris 1932, p. 42 ss). Cf. anche J. Beran, *De ordine Missae secundum Tertullianum « Apologeticum »*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg* II (Roma 1949) 7-32.

b) La *M. gallicana* si può ricostruire su documenti del sec. VII-VIII. — 1) I.e cosiddette *Messe di Mone* o *Libellus Missarum* (sono 7 non 11, come pensava Mone): 6 domenicali, 1 per S. Germano di Auxerre, estratte da Fr. F. Mone da un palinsesto di Karlsruhe (Mone, *Lateinische u. griechische Messen aus d. II bis VI Jahrh.*, Frankfurt a. M. 1850), riprodotto in PL 138, 863 ss, in J. M. Neale-G. H. Forbes, *Missale Reichnoviense*, in *The ancient lit. of the gallican Churches*, Burntisland 1855, rappresentano l'unico documento liturgico gallicano puro (Leclercq, *Gallicane*, in *Dict. d'Arch. chrét.*, VI, col. 519). — 2) Il *Missale gothicum* e il *Gallicanum vetus*, due sacramentari quasi simili, incompleti, contengono elementi romani d'importazione (ed. Mabillon, *De lit. gallicana lib. III*, Parigi 1685, p. 188 ss, 329 ss; Tomasi-Vezzosi, *Opera omnia*, VI [Roma 1751] 231 ss, 369 ss; Muratori, *Liturg. romana vetus*, II [1748] 517 ss, 697 ss, o III [1771] 197 ss, 499 ss; PL 72, 225 ss, 329 ss; H. M. Bannister, *Missale gothicum* in « H. Bradshaw society », 52, Londra 1917). Cf. G. Morin, *Sur la provenance du « Missale gothicum »*, in *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 24-30. — 3) Il *Missale Francorum* (dal ms. [527 Reginensis della Vaticana) risale paleograficamente al sec. VII-VIII, presenta moltissimi elementi romani (gelasiani e leoniani); il canone della M. è romano (ed. Mabillon, *o. c.*, 301 ss; Tomasi Vezzosi, *o. c.*, 341 ss; Muratori, *o. c.*, 661 ss, e, nell'altra edizione, 439 ss; PL 72, 317 ss). — 4) Il *Messale di Bobbio*, scoperto da Mabillon nell'abbazia omonima (ms. del sec. VII), presenta uno strano miscuglio di elementi romani e gallicani e anche mozarabici (ed. Mabillon, sotto il titolo di *Liber sacr. Eccl. gallicanae*, in *Museum italicum*, I-2, Parigi 1724, 278 ss; Muratori, *o. c.*, rispettiv. p. 775 ss, 607 ss; J. Wickham Legg, *The Bobbio Missal, facsimile*, in « Bradshaw Society », 53, Londra 1917; E. A. Lowe, *The Bobbio Missal text*, in « Bradshaw Soc. », 58, Londra 1920). — 5) Le *lettere di S. Germano di Parigi*, ossia l'*Expositio brevis antiquae lit. gallicanae*, falsamente attribuita a S. Germano e quindi al sec. VI, è un commento anonimo alla lit. gallicana della fine del sec. VII (ed. PL 72, 89 ss; J. Quasten, in *Opuscula et textus. Series liturgica*, III [Münster 1934]; riprodotta, senza l'esposizione mistica dell'autore, in Duchesne, *o. c.*, 193 ss e in Leclercq, *l. c.*, 540 ss). Una descrizione della M. secondo la *Expositio brevis*, v. in Duchesne, *l. c.*; Leclercq, *l. c.*; Id., *Messe*, in *Dict. d'Arch. chrét.* XI-2, col. 648 ss; Cabrol, *La Messe in Occident*, p. 139 ss; Id., *Messe*, in *Dict. de Théol. cath.*, X-2, col. 1369 ss; Id., *Les origines de la lit. gallicane*, in *Revue d'hist. ecclés.* 26 (1930) 951 ss; Lietzmann, *Ordo Missae romanus et gallicanus*, Bonn 1923; Thibaut, *L'ancienne lit. gallicane*, Paris 1929.

c) La *M. mozarabica* era in uso in Spagna almeno sin dal sec. VI-VII, e vi si mantenne fino al sec. XII, quando fu soppressa, rimanendo in uso solo in una cappella della cattedrale di Toledo. I documenti, non tutti editi, sui quali si può ricostruire la M., sono poco men numerosi di quelli relativi alla M. romana: — 1) *Missale mixtum*, così detto perchè contiene aggiunte al primitivo messale mozarabico e si incorpora altri libri liturgici: antifonario, lezionario, ecc. È una compilazione tardiva, edita la prima volta del card. Ximenes nel 1500; PL 85 riproduce l'ed. del gesuita Lesley (Leslie); — 2) *Missa gothica seu mozarabica*... (ed. a cura dell'arciv. Lorenzana, Los Angeles [Messico] 1770); *Missale gothicum*..., Roma 1804; *Missae gothicae... dilucida expositio*, a cura del vesc. di Los Angeles Fabrian y Fuero, Toledo 1875); — 3) *Liber sacramentorum mozarabicus* non porta le letture, ma è redatto con i criteri di un sacramentario romano (ed. dal Férotin, in Cabrol Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica*, VI [Parigi 1912] sul ms. 35,3 della capit. di Toledo, del sec. IX); — 4) *Comes* (v. Liber comicus) contiene le letture del V. e N. Test. per la M. (ed. dal Morin su un solo ms. non completo, *Liber comicus* [Anecdota Maredsolana], Maredsous 1893). La descrizione della M. mozarabica v. in Cabrol, *Mozarabe* (*Messe*) in *Dict. de Théol. cath.*, X-2, col. 2523 ss; Id., *La Messe en Occident*, p. 109 ss; Leclercq, *Messe*, *l. c.*, 674 ss. Cf. anche alcuni studi particolari: L. Brou, *Etudes sur la liturgie mozarabe: le « Psallendum » de la M. et les chants connexes d'après les sources mss.*, in *Ephem. lit.* 61 (1947) 13-54. — L. Brou, *Les Trisagion de la M. mozarabe d'après les sources mss.*, ivi, p. 309 34. — W. S. Porter, *The mozarabic « Post pridie »*, in *Journal of theol. Studies* 44 (1943) 182-94.

d) *M. celtica* si chiama la M. usata nei paesi celtici (bretoni e irlandesi). Non forma una vera e propria liturgia autonoma, come le altre lit. la-

tine, ma è piuttosto una liturgia lat. arricchita, mutata con molta libertà, usata specialmente dai monaci irlandesi e bretoni, grandi viaggiatori e curiosi amatori di cose liturgiche forestiere. Vi si ritrovano insieme elementi romani, gallicani, mozarabici e orientali. Come anafora eucaristica usa il cosiddetto *Canon dominicus papae Gelasii*, nel quale qualcuno vorrebbe vedere il più antico testo del canone romano. La M. celtica si trova completa nel *Messale di Stowe*, che potrebbe risalire al sec. VII–VIII (ed. da F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford 1881, e da G. F. Warner, *The Stowe Missal*, in « H. Bradshaw society », 31-32: I, *Facsimile*, Londra 1906, e II, *Text*, ivi 1915). Una esposizione della M. celtica v. in Cabrol, *La Messe en Occident*, p. 158 ss, e H. Leclercq, *l. c.*, 691. Cf. Power, *The Mass in the early irish Church*, in *Irish eccles. Record* 60 (1942) 197–206.

e) La ***M. ambrosiana*** si può ricostruire su documenti diretti non anteriori al sec. IX. È in uso ancora nell'archidiocesi milanese, in varie altre chiese dell'Italia superiore e del Canton Ticino. Il canone attualmente in vigore è quello romano, tranne poche varianti, e corrisponde a quello del sacramentario di Biasca, il più antico che si conosca (sec. X). Maggiori particolarità offre la M. ambrosiana nella sua prima parte, come nelle formule. Vi abbondano i prefazi. Può essere considerato ambrosiano il canone conservato in *De sacramentis* IV, 6, 27 (PL 16, 445; nuova ed. in Quasten, *Monumenta euchar. et liturg. vetustissima*, « Florileg. patristicum » VII–3, Bonn 1935), il quale però, per altrettanto buone ragioni, può essere considerato romano. Edd. della M. ambrosiana sono in *Sacrament. di Bergamo*; in *Actuarium Solesmense*, I, 1900; in A. Ratti–M. Magistretti, *Missale ambrosianum duplex*, Milano 1913; non è da prendersi in considerazione la « Missa ambrosiana » pubblicata dal Pamelius, *Liturgica Latinorum*, I, Colonia 1571. Un'accurata esposizione della M. ambrosiana v. in P. Lejay, *Ambrosien*, in *Dict. d'Arch. chrét.*, I-1, col. 1401 ss; Leclercq, *l. c.*, 697 ss: Cabrol, *o. c.*, 97 ss. — v. la bibl. della M. romana.

f) Per la ***M. romana***, v. sotto.

III. **La M. romana.** La M. a Roma fino al sec. IV non sembra che avesse caratteri speciali, che la distinguessero dalle altre lit. occidentali e orientali; particolari testimonianze che la documentino mancano, ma gli storici s'accordano nel riconoscerla affine alle altre. A partire dal sec. V, per tutto il sec. VI e VII, attorno ad essa si notano un grande interesse e movimenti di riforma soprattutto per opera dei papi Damaso, Innocenzo I, Celestino I, Leone I, Gelasio I, Gregorio I. Sorgono in questo periodo i primi grandi monumenti liturgici romani: i Sacramentari (v.) che c'informano sulle formule della M., e, col secolo VII, anche gli Ordines romani (v.), che descrivono i cerimoniali; in particolare, il *canone* riceve la sua forma definitiva. Le formule di canti, letture, orazioni vengono anch'esse fissate ai loro giorni, dando luogo ad una produzione che distingue le liturgie latine in genere e in specie la romana dalle lit. orientali, ridotte a pochi formulari fissi. Tra le stesse liturgie latine, la romana spicca per certe caratteristiche del « genio romano »: semplicità, brevità, concretezza di espressione e di forma.

A) ***La M. romana al sec. IV–V.*** La M. romana del sec. IV-V fu quella che ci danno i sacramentari del sec. VII–VIII? (il Leoniano del sec. V-VI, entra poco nella questione, poichè vi è assente il canone). Si suol rispondere negativamente, perchè la M. dei secc. IV–V fu in seguito manipolata. Infatti: 1) la liturgia, da greca che era in origine, si fa latina, forse già al principio del sec. III con Vittore I (peraltro a metà del sec. III Ippolito scrive ancora in greco anche l'anafora, mentre Novaziano scrive in latino). Il passaggio dovette essere graduale, ma alla fine del sec. II doveva essere già quasi compiuto. Residui di questa lit. greca sono le lezioni che al sabato santo si leggono in greco e latino (*Ordo Rom. I*), il simbolo battesimale, secondo il sacrament. Gelasiano (Wilson, 53–55), si può recitare in greco o in latino. 2) Il *De sacramentis*, che s'attribuisce a S. Ambrogio, e che certo si data tra il sec. IV e il V, ci presenta un canone, il quale, benchè quasi identico a quello romano dei sacramentari, mostra delle differenze sufficienti a far supporre che il romano sia stato ritorcato. Una sua rubrica (IV, 4, 14), poi, ci mette in presenza di una « preghiera d'intercessione », che si crede mancare alla M. romana del sec. VII–VIII. Per altre particolari differenze v. Leclercq, *l. c.*, 646; Cabrol, *La Messe dans la liturgie*, l. c., 1367 s. 3). Innocenzo I scrive al vesc. di Gubbio (*Epist.* 25, PL 20, 551) che il bacio di pace si deve dare prima della comunione, mentre è certo che tutte le altre liturgie, anche latine, lo davano all'offertorio. Innocenzo inculca forse un'innovazione avvenuta a Roma? (Non discutiamo la risposta d'Innocenzo relativa ai *nomina recitanda*, che pone problemi complicati). 4) Secondo Bonifacio I (418–422) nell'*Epist. ad Honorium* (Hardouin, *Concilia*, I, 1237), la Chiesa *inter ipsa mysteria, inter precs suas* prega per l'imperatore (il testo di Celestino I, *Ad Theodosium*, PL 50, 544, cit. da Leclercq, *l. c.*, non entra in causa perchè parla di « sacrifici offerti » per l'impero), ciò che nessun documento romano oggi ci mostra. 5) Arnobio il giovane (metà sec. V) nel *Comment. in Ps.* (PL 53, 497) sembra affermare che la nascita di Cristo facesse parte della anamnesi. 6) Le riforme gregoriane (v. Gregorio M.: liturgia) sono indiscutibili e provano l'evoluzione della M. romana. 7) Il *Liber Pontif.* a più riprese nota l'attività dei papi a proposito della M. (ed. Duchesne, Parigi 1886, I, p. 127, 128, 129, 218, 230, 239, 255, 263, 312, 376). Le indicazioni del *Lib. Pont.* non sono tutte di uguale attendibilità, ma alcune per concordanza con altri documenti sono certe, altre conservano molte probabilità di esattezza storica. 8) A questi indizi si aggiungano poi le profonde diversità che mostrano tra loro i sacramentari romani: Leoniano, Gelasiano, Gregoriano. Il Gelasiano, anche spogliato degli elementi gallicani che oggi presenta, non è ancora uguale al Gregoriano, tanto meno al Leoniano, eppure si deve ritenere certamente romano. Sicchè i sacramentari stessi sono testimoni di profondi rimaneggiamenti subiti dalla liturgia a Roma.

B) Per questi fatti, si pone il problema delle ***origini della M. romana***, e in particolare ***del canone romano***, che si presenta a noi la prima volta in documenti del sec. VII (sacr. Gelasiano, Gregoriano). Sono state avanzate numerose teorie; A. Fortescue (*La Messe*, trad. Boudinhon, Parigi 1912, p. 182 ss; cf. osservazioni di L. Conciani,

Ephem. lit. 58 [1944] 185-98) registra almeno 9 teorie intese alla ricostruzione del canone rom. primitivo del sec. IV, dovute a Bunsen, Propst, Bickell, Cagin, W. C. Bishop, Baumstark, Buchwald, Drews, Cabrol, e le riduce a due tendenze principali: secondo l'una, il rito primitivo romano va trovato nella M. gallicana, e, secondo l'altra, nella liturgia orientale, alessandrino-antiochena. Non è molto utile rifar la critica delle diverse teorie, perchè ciascuna ha già criticato le altre. Basti qui qualche richiamo.

È errato far della risposta di Innocenzo a Decenzio di Gubbio (PL 20, 551) *de nominibus recitandis*, il punto di partenza per riconoscere uno spostamento della « grande preghiera d'intercessione » nella M. romana, poichè Innocenzo parla solo *de nominibus recitandis*, il che è ben diverso dalla « preghiera d'intercessione ». Tutte le analisi e tutti i sezionamenti dell'*Hanc igitur* dell'attuale rito romano sono fuori posto: uno studio accurato della formula dà risultati diversi, ma sicuri, e tali da far luce anche su altri punti della storia del canone (cf. S. Marsili, *Per la storia del canone. Nota sull'« Hanc igitur »*, in *Rivista liturgica* 23 [1936] 146 ss). Lo spostamento del *Memento dei defunti* a dopo la consacrazione fa tanta difficoltà; ma non bisogna dimenticare che gli antichi sacramentari, rappresentanti una tradizione romana pregregoriana, e forse anche il Gregoriano-Adrianeo (ed. Lietzmann) non contengono un *Memento dei defunti* (v. Memento).

Forse il *De sacramentis* ci dà la chiave semplice per la ricostruzione del canone romano al sec. IV-V. Per una retta interpretazione e una giusta ricostruzione dell'anafora liturgica del *De sacramentis* non basta estrarre i due passaggi che riferiscono testualmente le parole del canone (*De sacr.* IV, 5, 21-22; IV, 6, 26-27, in PL 16, 445 ss, e in Quasten, *l. c.*, 160-161) e poi infilarli uno dietro l'altro. L'autore si preoccupa, nel riferire le parole consacratorie con la loro introduzione *Fac nobis* (corrispondente al *Quam oblationem* del canone attuale), di dimostrare che il sacerdote consacra con parole « non sue ». Ma prima aveva avvertito (IV, 4, 14, in PL 16, 440, in Quasten, *l. c.*, 158): *Nam et reliqua omnia quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi iam venitur ut conficiatur venerabile sacramentum non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi.* Non si deve credere che *reliqua omnia* indichi una parte prima del prefazio, perchè prima del prefazio il celebrante non è il solo e principale protagonista dell'azione, mentre qui è supposto tale (« a sacerdote dicuntur »); *laudes Deo deferuntur* si riferisce con tutta probabilità al prefazio stesso; non è ammissibile che tra il *reliqua omnia* e l'*ubi venitur ut conficiatur* si debba ammettere un hiatus, perchè l'*ubi* dice sequela immediata. Dunque la generica indicazione *reliqua omnia* riguarda una parte del canone.

Sicchè il *De sacr.* riferisce il canone, che però divide in due parti: una è riportata in succinto (*reliqua omnia quae a sacerdote dicuntur*, cioè prefazio e preghiera d'intercessione), l'altra per disteso (*ubi venitur ut conficiatur*). Conseguentemente il testo suppone che la preghiera d'intercessione sia tra il prefazio e il *Quam oblationem* (= *Fac nobis* del testo). Non ci dice quale sviluppo avesse, ma è certo che: 1) il *pro regibus* può benissimo fare riscontro alla preghiera per l'imperatore che la citata lettera di Bonifacio I mette *inter ipsa mysteria*, quindi nel canone del sec. V; 2) la preghiera d'intercessione del canone romano del sec. VII-VIII sembra rivelarsi come una formula contratta: *in primis quae tibi offerimus pro Eccl. tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo papa nostro et omnibus...*; 3) a questo ufficio d'intercessione bisogna ridurre anche il *Memento* (oggi detto *dei vivi*), che una volta (tranne qualche eccezione, v. Memento) era una formula universale, non facendosi a quel punto nome alcuno in particolare. Per il *Communicantes*, che non ha particolare riscontro nel *De sacr.* v. appresso. Il *De sacr.* non conosce un *Hanc igitur*, che è certamente una formula importata come parte fissa nel canone solo da S. Gregorio o da Gelasio. Questa importazione ci spiega perchè la originaria forma *Fac nobis hanc oblationem*, riferita dal *De sacr.* (canone rom. sec. IV-V), da dimostrativa che era, sia diventata relativa nel canone rom. sec. VII-VIII: *Quam oblationem*, rabberciato raccordo dopo l'interpolato *Hanc oblationem* (v. appresso). Eliminando dunque questa formula interpolata, e considerando, quali in realtà sono, come preghiere d'intercessione il *Te igitur* e il *Memento* (e in certo senso il *Communicantes*, v. sotto), si ha il passaggio, richiesto dal *De sacr.*, dalla preghiera d'intercessione alla formula consacratoria e quindi la forma primitiva del canone romano del sec. IV-V fino all'anamnesi.

Più difficile è ritrovare la *originaria seconda parte del canone*, che nessun documento del sec. IV-V ci riferisce. Accertato che il *Memento* dei defunti era in luogo diverso da quello attuale (v. Memento), si può concludere che neppure il *Nobis quoque*, preghiera per la morte, da esso richiamata, non c'era. *Per quem haec* è formula di benedizione delle Eulogie (v.). Ciò fa supporre che a questo punto il sacrificio fosse finito, e la formula è evidentemente una parentesi. La formula dossologica finale *Per ipsum et cum ipso et in ipso* doveva dunque in origine trovarsi subito dopo il *Supplices* (mancavano il *Memento* dei defunti e il *Nobis quoque*), venendo, come è logico, a far terminare il canone con il solenne *Amen* dell'assemblea. Al che seguivano la *frazione* e il *Pater noster*, che apriva il rito della comunione (S. Gregorio ha spostato il *Pater noster* prima della frazione, ma non ha inteso introdurlo nel canone: infatti lo fa dire *mox post precem*). Il *De sacr.*, del resto, fa supporre che subito dopo l'anamnesi, cui è congiunta la preghiera di accettazione, con riferimento al sacrificio di Melchisedech, venga senz'altro la grande dossologia, di cui è la riproduzione o una parafrasi quella che il *De sacr.* fa seguire come conclusione della spiegazione data dell'anamnesi: *Per quem sibi et cum quo sibi est laus, honor, gloria, magnificentia, potestas cum Spiritu Sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.*

Non ci illudiamo di aver risposto a tutte le difficoltà con questo metodo, che studia la fonte stessa e non si lascia abbagliare da confronti con altre liturgie. Ma ci sembra di aver almeno indicata la via da tenere per una conoscenza del canone romano del sec. IV-V.

C) *La M. romana nei secc. VI-VIII.* Avvenuta ormai la sistemazione interna della M. attraverso le riforme e i manipolamenti dei sec. IV-V, dai documenti liturgici, tranne qualche incertezza, conosciamo il quadro della M. anche nelle piccole minuzie, divenuto ormai completo, definitivo.

Le informazioni relative al cerimoniale riguardano la M. del pontefice. Ignoriamo invece lo svolgimento della M. dei presbiteri nei titoli, che doveva certamente essere più semplice: in ogni caso nel sec. VII-VIII non si può ancora parlare di M. privata.

Si raduna il popolo, i cantori prendono posto. Il pontefice, informatosi nel *secretarium* (sacristia) del numero e della qualità dell'assemblea, dà ordine d'incominciare l'Antifona (v.) *ad introitum* (v. Introito, Ingressa), cui segue il salmo. Il corteo del pontefice si muove. All'ingresso del Presbiterio (v.) egli riverisce i *sancta* (cioè la Eucaristia conservata dalla liturgia precedente), saluta l'Altare (v.), dà la Pace (v.) e va al Trono (v.), donde fa segno per il *Gloria Patri* ai cantori. Ripetuta l'antifona, s'intona il Kyrie (v.), ripetuto « ad libitum » del pontefice, che lo fa cessare quando vuole intonare il *Gloria in excelsis* (v. Dossologia). Segue la Collecta orazione (v.). Un suddiacono legge l'epistola (v. Lezione) dall'Ambone (v.). In seguito un cantore dall'ambone stesso o dai suoi gradini, canta il *Responsum* (v. Graduale) e l'Alleluia (v.) o il Tratto (v.). Con solennità di lumi e corteo, dopo la benedizione del pontefice, un diacono sale l'ambone per leggervi il Vangelo (v.), che poi alla fine tutti baciano, e viene rinchiuso nella sua custodia e sigillato. Il pontefice allora fa la sua Omilia (v.); cf. anche Lettorato, Diaconato. Chiusa questa parte manifestamente didattica, segue l'Offertorio (v.), o rito di oblazione. Il pontefice e i ministri passano in giro al presbiterio per raccogliere egli il pane e l'Arcidiacono (v.) il vino dai ministri e dal popolo. L'arcidiacono mette dell'acqua, versandola a forma di croce, nel Calice (v.). Nel frattempo la « schola » canta, fino al segno del pontefice. Egli nel mezzo dell'altare, con i ministri superiori dietro di lui e i suddiaconi di fronte a lui dall'altra parte dell'altare, canta il Prefazio (v.). Al canto del Sanctus (v.), tutti s'inchinano (v. Inchino), e così rimangono, mentre il pontefice, dritto e in silenzio, recita il canone, fino al *Nobis quoque*, che il pontefice dice alzando la voce per indicare che i fedeli possono raddrizzarsi. Dopo il Pater (v.), fatta la Fractio (v.) della sua Oblata (v.), di cui una particella lascia sull'altare (affinchè sia conservata per la prossima liturgia) e il resto pone nella Patena (v.) comune, il pontefice torna al trono. Al suo segno i vescovi, presbiteri e diaconi, fanno la *frazione* di tutte le oblate, mentre la « schola » canta l'*Agnus Dei*. Il secondo diacono porta la patena al pontefice, che si comunica. Questi una parte dell'oblata, che nel comunicarsi ha spezzato con i denti, pone nel calice, che gli vien presentato, dicendo: *Fiat commixtio et consecratio*. v. Confractorium, Commistione. Allora l'arcidiacono gli accosta il calice per la Comunione (v.). Segue la comunione dei ministri. Il pontefice passa a comunicare il *senatorium* (uomini e donne), mentre l'arcidiacono lo accompagna offrendo il calice e i presbiteri comunicano il popolo, offrendo ad esso il vino consacrato in un calice più grande; nel frattempo la « schola » canta l'antifona *ad communionem*, col salmo annesso fino a che, al cenno del pontefice, chiude col *Gloria Patri*. Il pontefice allora recita l'orazione, e un diacono, da lui scelto, annunzia: Ite missa est (v.). Sceso il pontefice dall'altare, i diversi ordini di ministri gli chiedono la benedizione. Egli a tutti risponde: *Benedicat vos Deus*. Quindi va in sacristia. La M. è finita.

Si credeva che la testimonianza più antica del canone romano fosse il *De sacramentis* (rivendicato giustamente a S. Ambrogio da O. Faller in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1940, p. 1-14, 81-101, R. H. Connolly, *The « De sacr. », a work of St Ambroise*, Downside 1942): catechesi sui misteri della iniziazione cristiana predicate da Ambrogio a Milano verso il 390, dove (l. IV) è citato il canone nella sua forma fissa. Questo, dapprima redatto in greco, rivestì la forma latina lungo il sec. IV. Secondo T. Michels (*The synodal letter of Rimini and the roman canon Missae*, in *Traditio* 2 [1944] 486-91), la lettera sinodale del conc. semiariano di Rimini (359) tradisce l'influenza del canone romano (Michels fa gran caso del vocabolo « rationabilem » del *Quem oblationem*). Il redattore della lettera può ben essere Aussenzio (v.) vescovo di Milano e metropolita della Liguria e dell'Emilia. Aussenzio portò a Milano e tradusse testi liturgici orientali (p. 488). Forse, dunque, a lui si debbono alcuni tratti del canone adottato a Roma e in uso a Milano sulla fine del sec. IV. B. Capelle (*Le canon romain attesté dès 359?*, in *Rev. d'hist. eccl.* 41 [1946] 417-21) mostra che « *rationabilia*, privo di senso e non corrispondente ad alcun termine del testo greco, non appartiene alla lettera sinodale: quel vocabolo è dovuto a un accidente della trasmissione » (p. 421). Peraltro anche Capelle riconosce l'interesse della sinodale di Rimini, la quale mostra che la nostra *prex* solenne deve molto allo stile delle suppliche ufficiali rivolte agli imperatori. E accetta la conclusione di Michels (p. 489): « Il canone romano non si presenta come la versione di una fonte greca od orientale. In quale misura le sue preghiere dipendano, per traduzione o per influenza, da quelle fonti, non si può dire che in via di ipotesi. Se l'attuale canone romano rivela una fattura sì nettamente romana, ciò si deve alla maestria di coloro che lo compilarono » (p. 421). — C. Callewaert, *Histoire positive du canon romain. Une épiclèse à Rome?*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 95-110: non ci fu una vera epiclesi a Roma; i frammenti del canone riportati in *De sacram.* rappresentano la recensione primitiva del canone redatta a Roma, che, prima del sec. VII, subì modifiche da parte di Leone M. e, specialmente sotto l'aspetto letterario, da parte di un autore del sec. V o VI (forse papa Gelasio). — Id., *La finale du canon de la M.*, in *Rev. d'hist. ecclés.* 39 (1943) 5-21: la finale sarebbe: « Per quem haec omnia...., per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnip. in unitate Spiritus S., omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum. Amen ». — M. Del Alamo, *La conclusion actual del canon de la Misa*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg* II (Roma 1949) 107-13. — J. Gassner, *The canon of the Mass. Its history, theology and art*, St. Louis 1949. — H. Frank, *Beobachtungen zur Gesch. des Messkanons*, in *Archiv f. Liturgiewiss.* 1 (1950) 107-19. — A. Baumstark, *Antik-roemischer Gebetstil im Messkanon*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg* I (Roma 1948) 301-31: il carattere romano dello stile. — C. Mohrmann, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la Messe rom.*, in *Vigiliae christ.* 4 (1950) 1-19. — B. Capelle, *Le pape Gélase et la M. romaine*, in *Rev. d'hist. eccl.* 35 (1939) 22-34: Gelasio, ispirandosi alla liturgia greca, spostò l'*Oratio* deprecatoria dell'offertorio all'inizio

della M., rinnovandone la formola secondo i suoi modelli orientali. — Id., « *Et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus* », in *Miscell. hist. A. de Meyer* 1 (1946) 137-50. — Id., *Innocent I et le canon de la Messe*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 19 (1952) 5-16 (il *Te igitur* figurava nel canone romano prima del 416). — E. Griffe, stesso titolo, in *Bullet. de littér. eccles.* 53 (1952) 114-16. — C. Callewaert, *S. Léon, le « Communicantes » et le « Nobis quoque peccatoribus »*, in *Sacris erudiri* 1 (1948) 123-62: le due preghiere, estranee al canone primitivo, furono composte e inserite nel canone da S. Leone M.; le liste dei santi subirono ulteriori modifiche. — P. Borella, *S. Leone M. e il « Communicantes »*, in *Ephem. liturg.* 60 (1946) 98-101. Il venerando testo esisteva già al V sec.; in seguito subì poche modifiche (a vantaggio dei santi locali). È strano che vengono menzionati tutti gli Apostoli (che non avevano tutti un culto personale a Roma) e in un ordine diverso da quello delle quattro liste lasciateci dal Nuovo Test. (è lo stesso ordine seguito dal Martirol. Geronimiano, che probabilmente dipende dal canone romano, del resto vicino all'ordine fornito da Matteo). Nella lista del *Nobis quoque*, « Felicitate, Perpetua » sono probabilmente le due martiri cartaginesi, ricordate insieme in un calendario romano del IV sec. Non si sa se Alessandro sia il papa o un martire (quello della via Salaria, molto venerato nel sec. VI quando il santo entrò nel canone?). La disposizione dei santi rispetta un evidente piano numerico simbolico. — V. L. Kennedy, *The saints of the canon of the Mass*, Città del Vatic. 1938. — B. Botte, *Problèmes de l'anamnèse*, in *Journal of eccles. hist.* 5 (1954) 16-24: il racconto dell'istituzione eucaristica e l'anamnesi sono elementi comuni alle anafore, mentre l'epiclesi consacratoria non è primitiva. — J. B. Reus, *De natura orationis canonis « Quam oblationem »*, in *Ephem. lit.* 58 (1944) 23-41. — A. Sage, *St. Augustin et la prière du canon « Supplices te rogamus »*, in *Rev. des études byzant.* 11 (1953) 252-65 (la preghiera di santificazione delle oblate, della quale S. Agostino parla specialmente nella lettera 169, a Paolino). — v. altre note bibliogr. sotto i paragr. *IV* e *V*.

IV. I riti della M. si illustrano sotto le apposite voci. Qui a complemento basti una rapida analisi di alcuni gruppi di riti della M. romana.

A) *Canti antifonici* (v. Antifona), sono i canti alternati nei quali l'antifona è parte essenziale e serve a dare, oltre il motivo spirituale dominante, anche il tono nel quale i salmi devono essere cantati (Amalario, *De off. eccl.* IV, 7, PL 105, 1180 B). Secondo Gevaert (*La mélopée antique*, Gand 1895, p. 84), l'antifona tiene il posto della preintonazione strumentale, esclusa in modo assoluto dalla lit. antica. Nella M. sono antifonici l'*Introito* e il *Communio*.

a) L'Introito (v.), indicato con le sigle *AN*, *A* (= antiphona), è così detto perchè accompagna l'ingresso (*introitus*) del pontefice alla M. Se ne canta tanto quanto è necessario allo svolgersi dell'azione. Comprendeva: antifona, versetti del salmo intercalati dall'antifona, *Gloria Patri*, antifona. Con l'uso delle MM. private, il salmo intercalato s'è ridotto ad un versetto. L'I. è il canto che deve formare l'ambiente spirituale per l'imminente azione liturgica, indicando il « tema » dell'azione stessa. « In forza di questo carattere fondamentale e specifico, gli II., sotto il punto di vista musicale, sono molto interessanti: la melodia intimamente aderente al sacro testo è sempre fresca, geniale ed eminentemente espressiva. Gli II. sono veri capolavori dell'arte musicale gregoriana » (P. Ferretti, *Estetica gregoriana*, I, Roma 1934, p. 293). L'I. è quasi sempre preso dal salterio. Su 143 antifone d'I. oggi in uso, 102 sono dal salterio, le altre 41 dagli altri libri sacri. Quello per la M. della Madonna: *Salve, sancta parens*, è di Sedulio; il *Requiem* proviene da IV Esdra II 34-35, e l'I. del martedì di Pentecoste da IV Esdra II 36-37.

b) Il Communio è il canto che accompagna la comunione: da ciò il suo nome (sigla *C*) e il suo carattere raccolto e mistico. In Quaresima il C. è sempre il versetto di un salmo, che cambia ogni giorno in ordine progressivo (dal mercoledì delle ceneri al sabato di Passione, salmi I–XXVI). Il salmo che in antico costituiva, con l'antifona, il C., è sparito del tutto. Il C. è uno dei canti più antichi della M. Fino dal sec. IV si cantava come C. il salmo XXXIII (il versetto *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus; accedite ad eum et illuminamini*, si accordava bene col momento della M.), come è dimostrato per l'Oriente dalle *Constit. Apost.* (VIII, 13), per la liturgia romana da S. Girolamo (*In Isai.* II, 5, 20, PL 26, 86) e Cassiodoro (*In Ps.* XXXIII, 5, PL 70, 234); per la lit. mozarabica, celtica, ecc. cf. P. Cagin, *L'antiphonaire ambros.*, in *Paléographie musicale*, V (Solesmes 1896) 22–25 n. 4.

B) *Canti responsoriali* sono canti eseguiti da un solista, intercalati dalla « schola » che riprendeva una parte del primo verso. Tali sono nella M. il *Graduale*, l'*Alleluia* e l'*Offertorio*.

a) Il Gradualè (v.), così detto perchè il solista lo cantava dai gradini dell'Ambone (v.), al principio si diceva semplicemente *Responsorium* o *Responsum*, poi *Responsorium graduale*. Oggi di due soli versetti (per la schola e per il coro), anticamente ne conteneva di più. Praticamente il G. moderno non è più canto responsoriale, perchè il verso non viene ripetuto; ciò si deve sia all'ampiezza delle sue melodie, che lo rendeva accessibile solo a pochi, sia all'introduzione dei *tropi* e Sequenze (v.), che rispondevano di più all'indole e alla devozione del popolo, specialmente in Francia e in Germania (cf. Ferretti, *o. c.*, 170 s).

b) L'Alleluia (v.) è voce ebraica rimasta nella lingua liturgica cristiana, la più famosa dopo l'Amen (v.). Usato prima come Acclamazione (v.), ha sempre ritenuto un senso di gioia e di festiva solennità. Come acclamazione, è usatissimo nella liturgia, specialmente nel tempo pasquale, per chiudere o intermezzare i canti. Adibito come acclamazione dopo le letture nella M., ebbe fin da tempi antichissimi annesso uno o più versetti (cf. Tomasi–Vezzosi, *Opera omnia*, V, Roma 1750, p. 120, 121 . . .). Sembra che l'uso di tali versi alleluiatici non fosse fisso a determinate feste, ma, relegati alla fine dei messali, erano scelti *ad libitum* dal cantore (*Alleluia quale volueris*; cf. Tomasi-Vezzosi, *l. c.*, 176). Musicalmente erano molto melismatici (*melodiae longissimae* le chiamava Notkero Balbulo al sec. IX, PL 131, 1003) fin dal tempo di Cassiodoro (cf. *In Ps.* CIV, PL 70, 742: *tamquam insatiabile bonum tropis semper variantibus innovantur*). I melismi alleluiatici si chiamavano anche Jubilus (v.) o *sequentia* (cf. Amalario, *De eccl. off.* III, 16, PL 105, 1123: *haec jubilatio quam cantores sequentiam vocant*). Sul loro senso molto ha detto specialmente S. Agostino (luoghi citati sotto Jubilus, v.). Anticamente l'A. fu usato, come ancora oggi nella lit. greca, anche nei funerali cristiani (cf. S. Gi-

rolamo, *Epist.* 77, PL 22, 697; nei funerali di Fabiola *sonabant psalmi et aurata templorum tecta reboans in sublime quatiebat alleluia*). v. Ferretti, *o. c.*, 189 s.

C) *Canti salmodici.* Questa forma di canto, detta *diretta* (*directanea*) perchè non intercalata, è più comune nell'Ufficio div. (v.) che nella M. Nella M. si riscontra nel cosiddetto Tractus. Amalario (*De eccl. off.* III, 12, PL 105, 1121) nota: *Hoc differt inter responsorium, cui chorus respondet, et Tractus, cui nemo, quod est,* ecc. Veniva cantato dall'ambone, da un solista diverso da quello che aveva cantato il graduale (*Ordo Rom. III*, 9, PL 78, 979). Il T., fin da tempi antichi (sec. VII, *Ordo Rom. I*, 10, PL 78, 942) si cantava al posto dell'Alleluia, non perchè fosse un canto di tristezza, ma soltanto perchè doveva sostituire un canto troppo evidentemente gioioso. Tutti i T. si riducono musicalmente a due soli tipi. Il criterio di scelta dell'una o dell'altra tonalità sembra fosse solo la lunghezza del salmo, perchè il tipo in *re* ha molte possibilità di variazioni melodiche nel corso dello stesso salmo (cf. Ferretti, *o. c.*, 142 s, 157 s).

D) *Altri canti della M.* sono i seguenti.

a) Kyrie (v.).

b) Gloria in excelsis (v. Dossologia). — P. Gutierrez, *El himno « Gloria in exc. Deo »*, in *Rev. liturg. argentina* 10 (1945) 34-38: storia e commento. — W. Stapelmann, *Der « Hymnus angelicus ». Gesch. u. Erklärung des « Gloria »*, Heidelberg 1948.

c) Credo. Il C. della M. si dice comunemente simbolo niceno-costantinopolitano; in realtà è la formula usata da Paolino di Aquileia (v.) nella lotta antiadozianista del sec. VIII, e si potrebbe dire *carolingica* (B. Capelle, in *Recherches de théol. ancienne et médiévale* 1 [1929] 13). Alcuno (Leclercq, *Messe*, in *Dict. d'Arch. chrét.*, XI-1, col. 624) pensa che la formula di fede battesimale del papiro di Dêr-Balyzeh (Quasten, *Monumenta, l. c.*, 42-43) sia il primo esempio dell'uso del C. nella M. Ma l'ipotesi non sembra fondata. È certo che il simbolo costantinopolitano fu introdotto nella liturgia greca dal patriarca Timoteo di Costantinopoli (c. 515) e fu reso obbligatorio da Giustino II (568). Sull'esempio dell'Oriente, fu introdotto nella lit. mozarabica dal III conc. di Toledo in Spagna (589). Dalla Spagna passò in Irlanda (B. Capelle, *Alcuin et le symbole de la M.*, riv. cit., 6 [1934] 258), dove però si cantava non già dopo il *Pater*, come in Spagna, bensì dopo il Vangelo e secondo una recensione diversa dalla spagnuola (Warner, *The Stowe Missal*, in « H. Bradshaw Soc. », 32, p. 8). Dall'Irlanda e dall'Inghilterra, nella lotta contro l'eresia adozianista, che Alcuino allora combatteva, s'introdusse o si estese sul continente, e prima a Aix-la-Chapelle (Walafrido Strabone, *De rebus eccl.* 22, PL 114, 947). Il testo fu quello che il cit. Paolino presentò al conc. del Friuli del 796 e a quello di Aix-la-Chapelle del 798, perchè fosse imposto a tutti i preti di impararlo a memoria (B. Capelle, *L'origine antiadoptianiste . . . du symbole de la Messe*, riv. cit. I [1929] 18). A questo momento fu introdotto il Filioque (v.) nel C. Da Leone III (v.) il C. fu così permesso ad Aix (Werminghoff, *Concilia aevi carolini*, I, in *Monum. Germ. Hist.*, p. 243), ma non era stato introdotto a Roma. Quivi divenne ufficiale solo nel 1104, sotto Benedetto VIII, che cedette al desiderio dell'imper. Enrico II che nella M. dell'incoronazione chiese si cantasse il C. (Bernone di Reichenau, *De quibusdam rebus ad Missae officium*, 2, PL 142, 1060 D). Tuttavia nella liturgia romana non entrò quale preservativo della fede, come fu a Aix, ma con un senso festivo, che gli è rimasto fino ad oggi, dicendosi solo nei giorni festivi (non in tutti). Cf. B. Capelle, *L'introduction du symbole à la Messe*, in *Mélanges J. de Ghellinck* II (Gembloux 1951) 1003-27.

d) Il Sanctus fa parte del Prefazio (v.) e perciò del canone. È sempre preceduto dalla menzione degli Angeli e dei Serafini, che lo cantano « ininterrottamente », svelandoci così l'origine del canto stesso (cf. Is VI 1). Si chiama *hymnus seraphicus*, o *h. angelicus*, o *h. gloriae* (prefazio romano), ἐπινίκιος ὕμνος, θεολογία, ἁγιασμός, τρισάγιον . . . (cf. S. Marsili, Θεολογία, in *Rivista liturgica* 22 [1935] 273 ss): nomi che ne indicano il contenuto.

Manca nella *Traditio apost.* di Ippolito e nelle liturgie che ne dipendono (*Testamentum D.N.J.C.*, *Statuta apost. aethiopica*). Si ritrova nelle *Const. apost.* VIII, 12, 27 (ed. Quasten, *l. c.*, IV, 220), nella lit. gerosolimitana, attestata dalle *Catech. mystagog.* 5, 6 (Quasten, *l. c.*, II, 101), e in tutte le altre lit. orientali e occidentali. Alcuni lo rintracciano, come reminiscenza liturgica, anche in *I Clem. ad Cor.* XXXIV, 6 (ed. Vizzini, *Bibl. sanct. Patrum*, serie I-1, p. 164 s), in Tertulliano (*De oratione*, 3, PL 1, 1156), in *Passio S. Perpetuae et Felicitatis* 12 (Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbona 1859, p. 142). Poichè il S. (*Qeduschā*) era usato nella preghiera ebraica detta *Yōṣēr* e nella *Schemonāh Esrā* (preghiera delle 18 benedizioni) che dovevasi recitare tre volte al giorno, alcuni (A. Baumstark, *Trisagion u. Qeduscha*, in *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* 3 [1923] 20 e ss; H. Lietzmann, *Messe u. Herrenmahl*, Bonn 1926, p. 124 ss) pensano a una provenienza giudaica del nostro S., insinuata specialmente dallo stretto parallelismo tra *Const. apost.* VIII, 33-35 con la formula ebraica *Yōṣēr*.

Nella forma romana, parallela alla forma greca delle lit. di S. Giacomo e bizantina, e nelle altre lit. latine il S. è composto, oltre che dal *Trisagio* di Isaia, anche dal *Benedictus* e *Osanna* evangelico (Mt XXI 9).

La notizia del *Liber Pontif.* (ed. Duchesne, I, 128) che attribuisce a Sisto I († 127) l'introduzione del S. nella lit. romana, sembra destituita di fondamento storico ed è contraddetta dalla *Traditio apost.* di Ippolito che ignora il S.: forse la notizia mira a giustificare con l'antichità la introduzione posteriore, avvenuta forse nel sec. IV-V, quando il canto del S. acquistava valore di professione della fede trinitaria. Cf. Teodoro di Mopsuestia, in A. Rücker, *Ritus Bapt. el Missae*, in *Opuscula et textus*, series liturgica, II, p. 28: Anonimo del sec. IV (spagnuolo?), *De Trinitate et Sp. S.*, falsamente attribuito a S. Atanasio (PG 26) e a Vigilio di Tapso in Africa (PL 62, 324 B); Vittore di Vita, *Hist. persec. afric. provinciae* III, 23, PL 58, 234. A questo proposito è da notare che S. Ambrogio (*De Sp. S.* III, 16, 110, PL 16, 803), contro gli eretici, non lo presenta quale argomento di tradizione, come gli autori sopra citati, benchè ne avesse l'occasione (l. c., 112); tal reticenza forse è

dovuta al fatto che il S. non era ancora nell'uso liturgico occidentale.

Amplificandosi le melodie del S. e introdottosi, d'altra parte, l'uso di dire in segreto il canone, fin dal sec. VIII fu ordinato che il sacerdote stesso cantasse il S. *cum sanctis angelis et populo Dei communi voce* (*Capitul.* di Carlo M., 69, PL 97, 175), ordine rinnovato dal conc. di Tours dell'858, can. 16 (Hardouin, *Concilia*, V, 451). Il conc. di Vaison (529), can. 3, che richiede il S. *in omnibus Missis*, secondo alcuni si riferisce nell'*Aius* gallicano (J. Brinktrine, *Die hl. Messe*, Paderborn 1934², p. 171, n. 1). Nel medioevo si ebbero molti S. con i *tropi* (cf. Bona, *Rerum liturg.* II, 10, 4, Anversa 1723, p. 342). — Cf. E. Peterson, *Le livre des Anges*, vers. franc., Paris 1954: teologia biblica e liturgica del *Sanctus* e del valore escatologico del culto cristiano. — A. H. Couratin, *The « Sanctus » and the pattern of the early anaphora. A note on the roman « Sanctus »*, in *Journal of eccles. history* 2 (1951) 19-23.

e) L'Agnus Dei era il canto che doveva accompagnare la frazione dell'ostia (v. Confractorium). Cf. *Ordo Rom.* I, 19, PL 78, 946. Oggi, semplificatasi quella cerimonia, prima molto lunga (v. Commistione; Roberti, *Le commistioni eucar. nella M. romana*, in *Rivista liturgica* 26 [1939] 128, 163, 177), si canta dopo di essa. A tale scopo fu introdotto, secondo il *Liber Pontif.* (ed. Duchesne, I, 376) da papa Sergio I (687-701); la qual notizia è attendibile, perchè il Gelasiano *Regin. 316* (ed. Wilson) e il Gregoriano di Padova *D. 47* (ed. Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum* . . . , Münster 1927), che è il tipo più vicino a S. Gregorio († 604), non lo conoscono ancora, e nella M. del sabato santo, che ha conservato la sua arcaicità, è assente. Può essere di origine orientale, come lo stesso papa Sergio I. Dalla citata notizia del *Liber Pontif.* si può arguire che esso si cantava solo due volte (*a clero et a populo*). Nell'*Ordo* di S. Amando (ed. Duchesne, *Origines*, Parigi 1908⁴, p. 467) lo canta la « schola » e lo ripetono una volta gli accoliti. Al sec. XI si canta tre volte (Giovanni d'Avranches, *Liber de off. eccl.* 48, PL 147, 37; Beleth [sec. XII], *Ration. divin. off.* 48, PL 202, 55). Innocenzo III (*De s. altaris mysterio* VI, 4, PL 217, 908) ci fa sapere che, per l'imperversare delle guerre e delle persecuzioni, s'è introdotta, dopo la terza invocazione, la preghiera *dona nobis pacem* (al Laterano però si conserva l'uso antico). Anche l'A. D. è stato farcito con tropi (cf. Bona, *o. c.*, 359). L'uso di modificarlo nella M. da morto con *dona eis requiem* era noto almeno già al sec. XII (Beleth, l. c.).

f) Per le Sequenze, v. questa voce.

E) *Le letture della M.* Nell'attuale M. romana le letture sono ordinariamente due, l'*Epistola* e il *Vangelo*.

a) L'Epistola (v. Lezione), così detta perchè di solito vien presa dalle epistole di S. Paolo, per la stessa ragione si chiamava anche *Apostolus*. Peraltro dalla lettura dell'E. non erano esclusi gli altri scritti neotestamentari: Atti degli Apostoli, lettere degli altri Apostoli, Apocalisse; oggi può essere tratta anche dal Vecchio Test. Al principio era letta dal Lettore (v.), poi tal lettura divenne privilegio del suddiacono, come già si vede in *Ordo Rom. I*, 10 (*l. c.*, 942); perciò Durando (*Rationale* IV, 15,5) vede raffigurato nel suddiacono S. Giovanni Batt. che annuncia il Cristo (Vangelo). La lettura si faceva dall'ambone, in faccia al popolo.

Quante lezioni, oltre al vangelo, vi erano nella M.? Mentre le altre liturgie in genere ne hanno due (una del Vecchio e una del Nuovo Test.), Roma dal sec. VII ne ammette solo una, tranne poche eccezioni nell'anno. Ma queste eccezioni, oltrechè l'analogia con gli altri riti, fan sospettare che anticamente anche Roma possedesse più di una lezione prima del vangelo. In mancanza di documenti diretti, due elementi importanti sostengono questa supposizione: — 1) la M. romana possiede due canti, ambedue responsoriali, il *Graduale* e l'*Alleluia* (v. sopra), che suppongono due lezioni, poichè il canto serviva appunto a intermezzare le letture, come ancora si può osservare nell'ufficio, dove ogni lettura è seguita dal suo responsorio, e come ancora si può vedere nelle MM. delle 4 tempora; — 2) l'*orazione* (v. sotto) era sempre premessa alla lettura. Il primo documento romano che conosce una sola *colletta* è il sacr. Gregoriano. Nel Gelasiano Regin. 316 (ed. Wilson) su 16 MM. domenicali (terza parte), una sola possiede un'unica orazione: le 6 MM. « cotidianae » ne hanno più di una; delle 60 votive solo 7 hanno unica orazione; al contrario, nei formulari dei santi (seconda parte) le MM. in maggioranza portano una sola orazione; la prima parte (*de tempore*) è quasi sempre con due orazioni. Ciò vale anche per il Leoniano; nel mese di aprile (PL 55,23 ss) su 25 formulari per santi, 21 hanno unica orazione, mentre, al contrario, nel mese di luglio (PL 55, 63 ss) su 41 formulari completi di *Orationes et preces diurnae*, ben 30 hanno due orazioni e solo 11 unica orazione. Cf. V. L. Kennedy, *The two collects of the Gelasian*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg* I (Roma 1948) 183-88: per spiegare la presenza di due collette nelle MM. feriali dei sacramentari Leoniano e Gelasiano (le MM. festive ne hanno una sola) risale alle innovazioni liturgiche di papa Simmaco (che introdusse il « Gloria » nelle MM. festive). — Questo può far pensare che come nelle feste dei santi predomina una sola orazione (quando ne compaiono 2, 3, 4, forse si tratta di orazioni sostituibili), così v'era fin dal principio una sola lettura caratteristica della festa, mentre nelle liturgie domenicali o di digiuno o quotidiane, come v'erano due orazioni, così v'erano due letture.

Circa la scelta dei brani da leggere, è ovvio che le grandi feste dei misteri di Cristo richiamassero la lettura di quei brani neotestamentari che li illustravano, o veterotestamentari che li prefiguravano. Questo criterio dovette valere anche per le feste di alcuni santi. Nelle riunioni ordinarie è da ritenere che vigesse il principio della *lectio continua*; anche questa soggiaceva ad una scelta, a determinati tempi liturgici assegnandosi determinati libri; per es., a Milano, durante una Quaresima, si leggono Giobbe e poi Giona (S. Ambrogio, *Epist. 20, ad Marcellin.* 14-15, PL 16, 1040, 1044); in un'altra Quaresima si leggono *gesta patriarcharum* e i Proverbi o libri sapienziali (S. Ambrogio, *De mysteriis* I, 1, PL 16, 389); negli ultimi giorni (settimana santa) di una Quaresima si lesse dal Genesi il racconto della creazione, che S. Ambrogio commentò (*Hexaemeron* III, 1, 1, PL 14, 155: *dies tertius nobis hodie in sermone na-*

scatur qui ortus est in lectione; cf. ivi IV, 1, 1, PL 14, 187); in Africa da Pasqua a Pentecoste si leggono gli Atti d. Apostoli (S. Agostino, *In Joan.* VI, 18, PL 35, 1433, *Serm. 247, 315*, 1, PL 38, 1100, 1426). Un indizio di *lectio continua* a Roma si può trovare nell'ordine con cui vengono lette le lettere di S. Paolo dalla domenica VI alla XXIV dopo Pentecoste.

Col fissarsi delle formole liturgiche (sec. IV-V), anche le letture furono stabilite, sottraendosi la loro scelta all'arbitrio del celebrante (S. Agostino, *Sermo 362*, PL 38, 1611). A metà del sec. V si ha notizia dei primi Lezionari (v.). Cf. A. Chavasse, *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la M.*, in *Rev. bénéd.* 62 (1952) 3–94. Cf. anche L. Brou, *Etude historique sur les oraisons des dimanches apres la Pentecôte dans la tradition romaine*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 123-224.

b) Il Vangelo, ultima e più solenne lettura della M. Il brano evangelico, riservato al diacono (prima, al lettore), si legge dall'ambone, mentre tutti l'ascoltano in piedi (*Ordo* di S. Amando, ed. Duchesne, *o. c.*, 464). A Roma la cerimonia del V. al sec. VII-VIII era circondata dal più grande onore. Il diacono chiede la benedizione al pontefice, bacia il libro del vangelo, lo prende con ambo le mani, va verso l'ambone preceduto dai candelieri e dall'incenso, che è l'onore stesso concesso al pontefice al suo ingresso per la M. Dopo la lettura un suddiacono lo porge a baciare a tutti e lo ripone nella cassa o scrigno, nel quale, per la sua preziosità, è sempre conservato (*Ordo Rom. I*, 3, PL 78, 939). Il *Gloria tibi, Domine*, in risposta all'annuncio del V., sembra d'origine gallicana (*Ordo Rom. I*, 27, PL 78, 950, fa rispondere così al *Passio*; cf. *Expositio Missae gallicanae*, ed. Quasten, in *Opusc. et textus*, series liturg. III, p. 15; Duchesne, *o. c.*, 200). Il *Laus tibi, Christe*, alla fine del V., è più recente, perchè nessun liturgista medievale lo conosce (cf. De Stefani, *La S. Messa*, p. 497 ss).

Per l'ordine delle letture evangeliche vale quel che s'è detto per l'epistola. In alcuni giorni erano fissate dalla consuetudine (S. Agostino, *In epist. Joa.* prol., PL 35, 1977: *quae ita sunt annuae ut aliae esse non possint*), mentre in altri giorni la scelta dipendeva, ancora al tempo di S. Agostino, dall'arbitrio del vescovo (ivi: *ordo ille quem susceperamus*). Cf. Ranke, *Das kirchl. Pericopensystem*, Berlin 1847; Godu, *Evangiles*, in *Dict. d'Arch. chrét.*, V–I, col. 856 ss.

c) Alla fine della M. nel rito romano si legge ancora Giov I 1-14, che si dice comunemente Ultimo V. (Qualche volta, se, per un incontro di feste, il V. domenicale è stato sostituito dal V. del giorno festivo, quello si legge in fine al posto del V. di S. Giovanni). È obbligatorio solo dopo l'ed. del Messale di Pio V (1570). Si trova fissato, a questo punto della M., la prima volta, al sec. XIV (Durando, *Rationale* IV, 24, 5) e diventò universale al sec. XV, come ringraziamento della M., da recitarsi mentre il celebrante ritorna in sacristia. Ancora oggi nel rito pontificale il vescovo lo recita non già all'altare, ma mentre si reca dall'altare al trono, dove depone i paramenti. Il Messale di Pio V prescrisse che fosse recitato all'altare, « in cornu Evangelii ».

F) Le ***formule eucologiche*** (preghiere) di cui si compone la M. sono di varia indole e di varia antichità. Anticamente le azioni liturgiche stavano per sè, come le letture e le orazioni. Nel medioevo si cominciò, per devozione privata, ad accompagnarle con preghiere, che poi col tempo entrarono nell'uso comune e nel Messale.

a) Le *preghiere ai piedi dell'altare*, dapprima dette per divozione privata, furono incluse nel Messale solo con Pio V (1570) come obbligatorie. Comprendono il salmo XLII (scelto per il versetto: *Introibo ad altare Dei*), il *Confiteor* (v. Confiteor, Apologia), l'orazione *Aufer a nobis* (molto antica, è una *secreta* nel Leoniano, PL 55, 119, mentre è orazione di Quinquagesima nel Gelasiano *Regin. 316* [ed. Wilson, 15]. La « spiegazione che ne danno Baumstark, *Vom geschichtl. Werden der Liturgie*, Ecclesia orans » 10, Freiburg 1923, p. 122 s, e Brinktrine, *Die hl. Messe*, Paderborn 1934², p. 59 s, sente di un inutile preziosismo liturgico), e l'orazione *Oramus te, Domine* (data dal sec. XI; il suo originario carattere privato è rivelato anche dalla forma singolare: *omnia peccata mea*). v. Introito, A.

b) Per la *Colletta*, v. questa voce.

c) *Munda cor meum*, preghiera recitata prima del vangelo, è tardiva, apparendo al sec. XI.

d) *Dominus sit*, già presente nell'*Ordo Rom. I*, 11 (PL 78 942), era preghiera augurale, che primitivamente sembra si chiudesse con le parole: *in labiis tuis*, indirizzate dal pontefice al diacono lettore del vangelo. Il resto, compresa la benedizione, pare di origine posteriore. Non fu detta mai per sè dal celebrante, se non con l'introdursi della M. privata.

e) *Preghiere offertoriali*. v. Offertorio.

f) Per le altre formule eucologiche: commendatorie, precatorie, litaniche, ireniche, dimissorie, di saluto, ecc., difficilmente classificabili, v. sopra, *III* e qui appresso, *V*.

V. Utilizzando e completando le notizie sparse nei paragrafi precedenti e sotto le voci speciali, si può ricostruire il seguente quadro della M. romana.

A) ***Venuta alla chiesa***. Prendendo a traccia la M. pontificale moderna di rito romano, a tre tipi si possono ridurre le Feste (v. anche Anno liturg.): quelle celebrate *ugualmente in tutte le chiese*, come le domeniche; quelle celebrate *solo nell'una o l'altra* chiesa, cioè le feste dei santi locali; quelle celebrate in una sola chiesa, ma *con l'intervento*, almeno virtuale, *di tutta la comunità*, quali sono le rogazioni. Classificazione oggi più didattica che liturgica, ma che corrisponde ad una divisione antichissima: liturgia *domenicale*, liturgia *memoriale*, liturgia *stazionale*. L'uno o l'altro tipo ebbe varie vicende e diverse fortune secondo le circostanze: molti essendo i punti di reciproco contatto, finirono anche in parte a confondersi.

Il tipo stazionale (v. Stazioni) è sempre il fondamentale, e insieme il più solenne. Cominciava con una Processione (v.) che, dalla chiesa od oratorio del convegno preparatorio (*collecta*), moveva alla chiesta stazionale. Nella Colletta (v.), mentre i fedeli si riunivano, si cantava un salmo alternato con una antifona (si ricordi *Exaudi nos, Domine*, del mercoledì delle Ceneri): era l'*introitus collectæ*. Il canto si prolungava secondo le esigenze di tempo. Alla partenza si cantava, come tuttora nelle Rogazioni (v.), l'antifona *Exsurge Domine*. Per la strada, secondo le ricorrenze, si cantavano salmi o antifone o le

Litanie (v.). Di queste, ciascuna invocazione si ripeteva altrettante volte quanti erano gli *ordini* di persone in cui era segmentata la processione. All'ingresso della chiesa stazionale la processione era accolta dal clero locale. Poi al vescovo, o al papa, veniva presentata un'arca in forma di torricella, contenente una porzione delle sacre specie del pane consacrato in una M. antecedente (*Sancta*); la torricella veniva schiusa, il Sacramento era mostrato al pontefice: richiusa, veniva portata poi nella processione, fino all'altare della M., e su questo era deposta: rito che voleva significare la comunità del sacrificio eucaristico nella Chiesa, ed aveva il suo compimento al punto della Fractio (v.) delle sacre specie. La processione si portava nel *secretarium* (una cappella piuttosto remota), dove, mentre proseguivano i canti del popolo, celebrante e ministri assumevano i sacri paramenti. Finalmente, dopo qualche altra cerimonia accessoria, la processione recavasi all'altare della M.

Nella liturgia *memoriale* (v. Memoria) la processione per lo più limitavasi all'interno del tempio.

In quella *domenicale* (v. Domenica) non v'era processione; ma mentre il popolo prendeva posto in chiesa, cantavasi un salmo alternato da un'antifona.

È facile il riscontro con alcuni riti che tuttora si conservano nelle MM. pontificali. Del convegno nella *collecta* ci rimane traccia nelle benedizioni delle candele il 2 febbraio, delle ceneri, delle palme, e nelle rogazioni. L'ostensione del Sacramento è ora sostituita dalla visita all'altare del Sacramento. L'*introito* odierno ci vien dalla liturgia domenicale; i nove *Kyrie* sono un avanzo delle litanie stazionali.

B) *M. didattica* o dei catecumeni. — *a*) Introito (v.). Giunto ai piedi dell'altare, il celebrante anticamente ne saliva tosto i gradini, e baciava la mensa e con questo bacio cominciava propriamente la M. (come ancor oggi al venerdì e al sabato santo).

1) Di fatto oggi la M. comincia ai piedi dell'altare con la *confessione* (v. Confiteor, Apologie; qui, *IV* F a), di cui v'è già traccia ai tempi di S. Agostino. Ancora nel secolo XIV non aveva formule fisse. Dovette dapprima consistere in un raccoglimento individuale, quale tuttora si premette alla M. del venerdì santo; poi prese dalla disciplina penitenziale le formole della *exomologesis* (o confessione *pubblica*), quali recitavansi al termine della M. dei catecumeni e alla comunione, cioè *Confiteor*, *Misereatur*, *Indulgentiam*. Delle altre preghiere che si dicono a questo punto della M., si avverta la scelta felice del salmo 42, che prelude all'entrata all'altare (« *Introibo* ») e alla confessione (« *Confitebor...* »); Esso si omette la domenica di Passione, perchè già si canta nell'introito; nel tempo di Passione, perchè la domenica *in capite* fornì il tipo d'ufficiatura a tutto il ciclo di giorni che da essa dipende; nella M. da morto, perchè la liturgia funebre s'è ispirata all'ufficiatura della Passione. Le preghiere che seguono all'*Indulgentiam* preparano prossimamente l'accesso all'altare.

2) L'*Oramus te, Domine* si riferisce alle reliquie rinchiuse nell'altare; ma il bacio si riferisce direttamente all'Altare (v.), figura di Cristo. Baciato l'altare, il vescovo bacia anche il libro dei vangeli. La cerimonia di questi baci è molto antica (forse del sec. V); oggi è assai semplice, e spetta al solo celebrante (il quale, anzi, se non è il vescovo pontificante, bacia solo l'altare), ma in antico era complessa, e vi partecipavano anche i ministri. Al bacio tien dietro l'Incensazione dell'altare (v.).

3) Seguivano: il canto antifonico dell'Introito (v.), che oggi il celebrante legge privatamente, dacchè è invalso l'uso, divenuto obbligo, che il celebrante nella M. legga i testi spettanti un giorno ai ministri od al coro; il Kyrie (v.); il *Gloria in excelsis Deo* (v. Dossologia), parte integrante della M., caratteristica di festività, tratto forse dal rito della notte di Pasqua (appena scorgevansi i primi albori, il celebrante, troncate o finite le litanie, saliva all'altare, e, intonando il *Gloria*, annunziava la Risurrezione; si compiva l'inno, poi si riprendeva l'ordine consueto della M.).

4) Indi il celebrante col Pax vobis (v.) o il Dominus vobiscum (v.) saluta il popolo, avvertendolo insieme che l'azione incomincia. Il saluto liturgico ebbe varie forme nei varii riti e in uno stesso rito. Delle due forme accennate (l'una e l'altra con una medesima risposta: *Et cum spiritu tuo*), la prima è restata propria del vescovo, usata una sola volta nella M., prima della colletta quando si è detto il *Gloria*. Il saluto annuncia la lezione, con la quale comincia propriamente la M. (come avviene ancor oggi al venerdì e sabato santo).

5) In origine le orazioni avevano posto dopo l'omelia (erano le *ireniche*). Ma già molto presto troviamo l'orazione prima della lezione, essendo qui trasportata, almeno qualche volta, l'orazione della *collecta* stazionale; allo stesso punto poi furono anticipate anche le ireniche, fissate che furon qui le litanie stazionali. Peraltro la tendenza ad inserir orazioni nella M. dei catec. è anche più antica; ma si inserivano dopo la lezione, e da essa sovente prendevano il motivo (si veda la liturgia del venerdì e sabato santo, della vigilia di Pentecoste, dei sabati delle tempora). v. Colletta.

b) Le Lezioni (v.) costituiscono la parte essenziale della M. dei catec., come erano l'obbietto precipuo del convegno sinagogale ebraico. 1) Le lezioni *parenetiche* (omelie, sermoni) erano lezioni in senso improprio, non avendo un testo già predeterminato. 2) L'Omelia (v.) si teneva dopo il vangelo, il quale di solito forniva il tema o almeno l'occasione del discorso: usanza che il *Cœrem. episcop.* (l. 1, c. 22, § 2) vorrebbe conservata. Altre prediche sembra si tenessero nella M.; forse trovavan luogo dopo le lezioni scritturali delle sinassi salmodiche o didattiche, a cui non seguisse la sinassi eucaristica.

Nel legger le lezioni, si procede *de minori ad majus*, in fatto di dignità: le prime spettano ai lettori, la penultima (apostolica) al suddiacono (v. *IV* E), l'ultima (il vangelo), spettante al diacono, si svolge con apparato solenne: preghiera preparatoria, benedizione, lumi, incenso, processione (se si va sull'ambone). La maggior parte della liturgia *didattica* della M. è (con quella *salmodica*) passata all'Ufficio divino (v.).

3) Le lezioni sono intercalate da canti responsoriali e salmodici: Graduale (v.), Alleluia (v.), Tratto (v.) Cf. *IV* B C.

4) Delle Sequenze (v.) e dei tropi si tratta in apposito articolo,

5) Di *inni* (v. Innologia) e Cantici (v.), oltre il *Gloria in excelsis*, oggi non vi è che il *Benedictus es Domine*, curioso rifacimento responsoriale del « cantico dei tre fanciulli », che segue la quinta lezione del sabato delle tempora di primavera, di

autunno, d'inverno. Il vangelo non fu seguito mai da canti nella M. romana; gli ambrosiani hanno l'*antiphona post evangelium*.

6) Circa il *Credo*, v. *IV* D c.

7) A questo punto la liturgia didattica era compiuta: gli infedeli e i catecumeni venivano licenziati (*missa catechumenorum*). La partenza era intimata dai diaconi, fors'anche da ministri inferiori (come insinua un inciso rimastoci nell'allocuzione che il vescovo rivolge ai candidati esorcisti), e non avveniva senza una preghiera e benedizione, o elevazione di mani, del vescovo sui catecumeni. Di questo rinvio peraltro scomparve ogni traccia. Venivano rimandati anche i penitenti pubblici? vi era una *missa pœnitentium?* Sembra che, almeno in Occidente, i penitenti rimanessero, senza partecipare alla comunione. Tuttavia la confessione, la benedizione e concessione d'indulgenza, che oggi ancora hanno luogo dopo l'omelia della M. pontificale, paiono formole dimissorie, e non si spiegano in quel punto se non riferendole a un licenziamento. Di chi? non già dei catecumeni, giacchè, per quanto deprecative, sono anche vere formole potestative, e i catecumeni non erano ancor sudditi. Non si riferirebbero quindi ad una *missa pœnitentium?*

C) *M. sacrificale* o dei fedeli. *a*) Era ovvio che si aprisse con la preghiera la grande azione eucaristica, il *munus publicum* per eccellenza dei cristiani. Il *tema* da sviluppare e l'*ordine* di sviluppo erano suggeriti da 1 Tim II 1-6. Queste preghiere per le varie necessità e classi di persone furon dette *ireniche* perchè invocavano la « pace » (*ut quietam et tranquillam vitam agamus*, l. c., 2: cf. la liturgia del venerdì santo: *detque nobis quietam et tranquillam vitam degentibus*). Ce n'è rimasto prezioso avanzo nella M. del venerdì santo. Ciascuna irenica aveva tre periodi: prima si *proponeva* il tema (es.: *Oremus ... pro Ecclesia sancta Dei ut...*): poi si *invitava* a pregare, e tutti pregavano in silenzio (*Oremus*); infine il celebrante a voce alta recitava la *preghiera collettiva* (es.: *Omnipotens ... qui gloriam tuam ...*). Le ireniche nella liturgia sono antichissime e, quanto alla sostanza, possono farsi risalire a S. Paolo. Quanto alla forma, si tipizzarono in tre sistemi fondamentali: quello testè descritto, le *litanie*, le *preci* (intendendo per *preci* le serie di versetti che seguono le litanie dei santi, e precedono l'orazione a Lodi ed a Prima nell'Ufficio divino). Il più antico par quello delle *preci* (vi sono infatti accennate condizioni di cristianità remotissime, come *pro afflictis et captivis*, e presso gli ambrosiani: *pro... in metallis... constitutis*), il più recente è il tipo delle *litanie*. I tre tipi sono riuniti tuttora nelle preghiere delle Rogazioni e nella chiusa dei salmi penitenziali. Che anche al principio della M. dei fedeli vi fossero delle litanie antecedenti alle ireniche si può presumere, ad es., dai tre *Kyrie* che ivi tuttora serba la M. ambrosiana. Poichè, come fu detto, al principio della M. dei catecumeni spesso avevan luogo le litanie (di cui sono un vestigio i *Kyrie* della M. romana), si può credere che le ireniche con litanie e preci siano state anticipate al principio della M. allorquando venne a cadere la separazione tra M. dei catecumeni e M dei fedeli: le ireniche sarebbero diventate l'attuale colletta, le litanie si sarebbero confuse coi *Kyrie* rimastici dalle litanie stazionali, le preci sarebbero, nel rito romano, sparite dalla M. per entrare nell'ufficio (presso gli ambrosiani rimangono nelle MM. delle domeniche di quaresima). Lo strano invito *Oremus* (che nella M. romana precede l'offertorio), al quale non risponde alcuna preghiera, può ben essere un residuo delle antiche ireniche.

b) Il Bacio (v.) a questo punto, prima o dopo le ireniche, era suggerito da Matt V 23. 24, premessa usuale alle più solenni elevazioni verso Dio (si ricordino l'amplesso che il papa dava prima della M., a cui oggi è sostituita l'*obbedienza*, e il bacio o amplesso rimastoci dopo il *Pater* e prima della comunione). Il bacio all'offertorio è scomparso; ne è traccia nel rito ambrosiano il *Pacem habete*.

c) Nei riti orientali si svolge con gran lusso di particolari la Protesi (v.), cioè la preparazione prossima della materia sacrificale. Dall'*altar della protesi* si va processionalmente all'altar maggiore. Nella protesi si rivolgono alla materia sacrificale linguaggio e onori dovuti solo al SS. Sacramento: ciò è dovuto a semplice prolepsi, o non piuttosto alla confusione o imitazione del ricordato rito della ostensione della Eucaristia? Il Marucchi parla di *altari della protesi* e *dell'apodosi* nelle antiche basiliche romane, ma presso i Latini vera protesi non v'è che nel rito mozarabico, crede del gallicano (ne rimane traccia, di provenienza gallicana, nel rito domenicano nel preparare il vino e l'acqua nel calice innanzi alla M.).

d) Due Lavande abbiamo oggi all'offertorio, nella M. pontificale. La prima, che precede l'offertorio, è la più solenne ed antica. Un'altra abluzione anticamente aveva luogo ad offertorio compiuto; ma questa, checchè sembri in contrario, non è la lavanda che ora si compie allo stesso punto nel rito romano, la quale fu introdotta dacchè venne in uso l'incensazione; gli ambrosiani non l'hanno ritenuta a questo punto, e ne hanno introdotta un'altra, prima della consacrazione. v. Abluzione.

e) Per i riti e le preghiere offertoriali, v. Offertorio.

f) Preparata immediatamente dalle formule eucologiche offertoriali *Orate fratres* e *secreta*, segue la prece propriamente eucaristica, il Canone, che è il « sancta sanctorum » della M.

Come l'ultima Cena (v.) fu una « elevazione » di benedizioni e ringraziamenti (Gesù « avendo *benedetto* spezzò » il pane, εὐλογήσας ἔκλασεν, e « avendo *ringraziato* diede » il calice ai commensali, εὐχαριστήσας ἔδωκεν, Mt XXVI 26 s), così in una *elevazione* (ἀναφορά) furono incastonate le forme consacratorie della M. Elevazione a svolgimento libero, dapprincipio, ma a tema obbligato: il celebrante magnificava i benefizi del Dio uno e trino: del Padre come creatore e provvisore, del Figlio come redentore, del Paracleto come conservatore, santificatore. Durante la lode al Figlio compivasi la consacrazione.

I) Di tale Anafora (v.) sono caratteri specifici lo stile nobile lirico, e insieme marcatamente speculativo, con chiara unità letteraria. A queste anafore possiamo ridurre (benchè non mantengano sempre chiaro lo schema trinitario) i Prefazii (v.) della M. della benedizione del fonte le vigilie di Pasqua e Pentecoste, e il Preconio pasquale (v.). In alcuni (quelli della ordinazione dei diaconi e dei vescovi, della benedizione del fonte, il preconio) si trovano formole ed azioni sacramentali o comunque

costitutive, proprio come a mezzo l'anafora della M. stava e sta la consacrazione eucaristica. Per quanto riguarda la M., l'anafora suddescritta o non entrò in Occidente (almeno a Roma, a cui si sono conformate tutte le liturgie occidentali), o ne scomparve ben presto.

2) La preghiera eucaristica romana consta di due parti ben distinte: il PREFAZIO (v.) e il canone, separate dal canto dell'epinicio o SANCTUS (v. *IV* D d). Se ne togliamo il prefazio (cf. B. CAPELLE, *Problèmes textuels de la préface romaine*, in *Rech. de science relig.* 40 [1952] 139-50), il resto non ha i caratteri dell'anafora: prevale la preghiera umile, breve, serena, pratica, frutto delle menti latine e di tempi travagliati.

3) Il suono del CAMPANELLO (v.) nelle MM. private al *Sanctus* e alla elevazione è una prescrizione del Messale di Pio V (1570) che sancisce un antico uso medievale: al *Sanctus* l'inserviente si recava presso un pertugio praticato nella parete perimetrale della chiesa e lì sonava una campanella per avvertire i fedeli fuori chiesa che era prossima la elevazione e che quindi potevano venire a « vedere l'ostia ». Benchè non sia prescritto nelle MM. solenni (nelle quali è inutile e anzi sembra disdicevole all'*altissimum silentium* che deve avvolgere la consacrazione), il suono del campanello è praticato anche nelle MM. solenni. Per queste MM. si devono sonare le CAMPANE (v.), secondo un costume connesso con la ricordata elevazione dell'ostia, introdotto nel sec. XII, esteso da Gregorio XI († 1377) a tutte le chiese. Cf. *Caerem. episcop.* I, 6, § 3.

4) Il canone propriamente detto inizia col *Te igitur* e si chiude con l'*Amen* prima del *Pater noster*. Sulla sua età e sulla sua formazione storica s'è già riferito il poco che conosciamo.

A provarne l'età subapostolica, fu osservato che l'elenco dei nomi nel *Communicantes* porta senza interruzione (Anacleto è generalmente ritenuto una ripetizione di Cleto) i papi fino a Clemente I, mentre da Clemente in poi procede a sbalzi. Altri rispondono che, volendosi nominare solo i papi più celebrati, Lino, Cleto, Clemente trovaron posto come creature e vicarii personali di S. Pietro. Nè più concludente è la prova tratta da quello che di papa Alessandro I dice il *Liber Pontificalis:* « Hic passionem Domini miscuit in precatione sacerdotum quando missæ celebrantur »; parole che, se si riferiscono al canone, non si possono convenientemente spiegare se non nel senso ch'egli aggiunse qualche inciso (forse l'inciso *pridie quam pateretur* nella formola consacratoria?). Miglior prova di altissima antichità sarebbe l'inciso, di sapore ebraico:... *munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.* Il *Liber Pontif.* riferisce che S. Leone I († 461) aggiunse *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* all'orazione *Supra quæ propitio*. S. Gregorio I aggiunse all'*Hanc igitur* le parole *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari*. Aggiunta posteriore sembra l'inciso *pro quibus tibi offerimus, vel* nel MEMENTO dei vivi (v.).

5) Le COMMEMORAZIONI (*commendatio*) del canone, che ricorrono in tre orazioni prima, e in due dopo la consacrazione, provengon da diversi titoli.

Nel *Te igitur*, esponendosi le ragioni *pubbliche* per le quali si offre il sacrificio, si comincia dalla Chiesa come società: era naturale che vi si aggiungesse una raccomandazione speciale per quelli che verso la Chiesa hanno una missione speciale, il papa, il vescovo e il sovrano (che nè sempre nè dappertutto fu commemorato), dopo i quali l'antichità raccomandava anche i vescovi delle altre chiese, coi quali non fosse rotto il *vincolo di pace e comunione* (era la lettura dei DITTICI, v.; cf. MEMENTO dei vivi). Il *Te igitur* chiude con dichiarare che il sacrificio si offre *pro omnibus orthodoxis;* ma sempre nei cattolici vi fu la persuasione che quanto più dappresso si cooperi al sacrificio, tanto più se ne partecipi: la dottrina che accanto al *frutto generale* siavi un frutto *speciale* e uno *specialissimo*, fu universale e costante. E coloro che assistevano, offrivano doni e, in particolare, la materia del sacrificio, avevano, come una porzione speciale nel frutto, così anche una speciale menzione nel testo (v. MEMENTO dei vivi). Alle lettere *N. et N.* (*nomen et nomen*) si recitavano i nomi degli oblatori. S'avea qui la lettura di altri dittici sui quali i nomi erano stati registrati, al momento dell'offerta, dai notai che accompagnavano il celebrante o i collettori dei doni. La compilazione di questi elenchi, nelle liturgie che hanno la protesi, era fatta prima della M.; e i dittici degli offerenti si leggevano prima del prefazio. Anche nel rito romano la pubblicazione degli offerenti fu fatta all'offertorio? L'attuale rito ambrosiano sembra serbarne qualche traccia nell'orazione: *Et suscipe.... quam tibi offerimus....* I nomi furon dapprima letti ad alta voce; poi, cresciuto notabilmente il numero degli offerenti, questi furon commemorati con frase generica che faceva appello alla onniscienza divina, e infine con la frase generica e privata dell'attuale rito. L'aggiunta di *pro quibus tibi offerimus* potè essere imposta da varie circostanze: cessazione dell'uso di offrire in natura e durante la M., la pratica di offrire anche per altri, forse il divieto che offerissero gli scomunicati e certi penitenti, o che si offerisse in loro nome. Il *vel* dovette esser rubricale (per significare che si recitasse l'*una o l'altra* formola), poi divenne testuale e ambedue le formule si recitarono sempre.

Eran raccomandati anche i morti (v. MEMENTO dei m.), menzionati da appositi DITTICI (v.) che si leggevano in diverso punto della M. secondo le diverse liturgie. Non si saprebbe dar torto a chi trova cotesto *Memento* fuor di posto nel nostro canone. I defunti in questo secondo *Memento* si commemorano affinchè godano del frutto generale del sacrificio. Pur senza ragionare con le idee d'oggi, è chiaro che i defunti i quali avessero lasciato di loro sostanze per aver parte speciale nei sacrifizi, dovevano esser rammentati fra coloro *qui* (*tibi*) *offerunt*, dunque nel primo *Memento*; parimenti i defunti in cui suffragio i viventi offerivano, erano compresi fra coloro *pro quibus* (*tibi*) *offerimus*, fosse già entrato o no questo inciso nel canone.

Due volte nel canone si fa commemorazione dei santi: nel *Communicantes*, nel *Nobis quoque peccatoribus*. Qual criterio fu guida nella scelta e nella distribuzione dei nomi, non ci è dato sapere. Dopo Maria SS. e gli Apostoli, si sono preferiti martiri romani o in speciale venerazione a Roma. I più recenti dei santi commemorati sono Giovanni

e Paolo († 361), ma forse santi forestieri come Cosma e Damiano sono posti di seguito perchè cominciarono ad essere commemorati più tardi. Forse si intese usar maggior onore ai santi nominandoli nel *Communicantes* piuttosto che nel *Nobis quoque peccatoribus*. Assai poco si può dire di questa *commendatio* dei santi (v. DITTICI dei santi).

Nell'*Hanc igitur* si fa una nuova commemorazione per certe ricorrenze: pei neofiti a Pasqua e Pentecoste, pel novello vescovo nella M. della sua consacrazione. Nel medioevo, posteriormente a S. Gregorio M., era invalso il costume di fare in tale orazione una memoria speciale in ciascuna M., relativa all'applicazione di questa.

6) LA CONSACRAZIONE. Le formule consacratorie che nel rito romano cominciano con *Qui pridie)* sono nei riti occidentali e orientali abbastanza varie perfino nelle stesse parole sacramentali operanti la transostanziazione. Queste nel rito ambrosiano concordano col rito romano; non collima la parte narrativa della formola, nè l'*Hæc quotiescumque*, che l'ambrosiano parafrasa enfaticamente. L'antichità ha badato più alla sostanza che alla materialità delle parole del Redentore. È quindi, se è pur sempre interessante cercar nelle Scritture le ragioni di certe espressioni liturgiche che alla lettera apertamente non vi si rinvengono, teologicamente la questione non è preoccupante. Nulla comanda di considerare tradizione cattolica quanto è solo formola della liturgia romana, nè di ricorrere fino alla disciplina dell'arcano per legittimare l'origine di *æterni* e *mysterium fidei* nelle parole che si pronunciano sul vino.

Nel rito mozarabico tuttora si risponde *Amen* alle parole della consacrazione; [che ciò si facesse anche nelle altre chiese occidentali, in remotissimi tempi, è dubbio: i testi di Tertulliano e di S. Ambrogio, che all'uopo si sogliono allegare, sembrano riferirsi piuttosto alla comunione.

7) LA ELEVAZIONE (che i Greci hanno verso la comunione) delle sacre specie subito dopo la rispettiva consacrazione, si ritiene comunemente introdotta (sec. XI–XII) a protesta contro l'eresia di Berengario e per soddisfare il desiderio dei fedeli di vedere e di adorare l'Eucaristia. Per l'innanzi si giudicò bastevole la elevazione dell'ostia e del calice insieme, alle parole *omnis honor et gloria* in fine del canone. Questo rito suggerì l'uso di accendere un cero al *Sanctus* che facilitasse la visione. Il fervore che spingeva a « veder l'ostia », non fu esente da manifestazioni fanatiche e superstiziose; del resto, decadde molto col sec. XV. L'usanza della elevazione moderna venne dalla Gallia, e si estese lentamente. Un'altra elevazione invalse nei sec. XI-XII alle parole *accepit panem* del *Qui pridie*, quando il sacerdote, presa l'ostia non ancora consacrata, amplificando il gesto rubricale, la innalzava con la sinistra fin sopra il capo, la benediceva con la destra (al *benedixit*) e talora in quella posizione pronunciava la formola consacratoria. Il vescovo di Parigi Odone di Sully (1196-1208) proibì quel rito, che poteva provocare atti di idolatria nei fedeli e impose che la elevazione alla vista di tutti i fedeli avvenisse dopo la consacrazione (PL 212, 65). Forse recò qualche ostacolo alla diffusione della duplice elevazione (dell'ostia e del calice) la opinione di coloro (come Pietro Comestore e Pietro Cantore) che ritenevano compiuta la transostanziazione dell'ostia solo dopo la consacrazione del calice. Ancora ai tempi di S. Bonaventura nel rito romano non si faceva che la elevazione dell'ostia.

8) DOPO LA CONSACRAZIONE, la preghiera, da *in mei memoriam facietis*, ripiglia: *Unde et memores nos*, e passa ad un'offerta ormai reale, dell'Eucaristia a Dio. L'offerta, cominciata in questa prima orazione (detta ANAMNESI, v.), è continuata dalle orazioni seguenti.

Argomento di interminabili discussioni dogmatiche, ora quasi soltanto critiche, è la EPICLESI (v.), preghiera che i Greci, proferite le parole della consacrazione, rivolgono a Dio Padre affinchè mandi lo Spirito Santo sui doni presenti sull'altare, e li trasformi nel corpo e sangue di Cristo. Si discute ora se il rito romano e i riti che ad esso si ispirano, abbiano l'epiclesi. L'orazione *Supplices te rogamus* che compie il ciclo delle preghiere di offerta e per la prima volta introduce il pensiero della comunione, parve a molti la nostra epiclesi. Ora, se si riguarda il significato delle parole, epiclesi (= invocazione) non è; se invece si riguarda il senso che i Greci nel concilio fiorentino dichiararono di annettere alle parole dell'epiclesi (*ut consequamur effectum sacramenti, scil. uniri cum Christo et incorporari*), possiam concedere che sì.

Chi è l'angelo indicato nel *Supplices?* lo Spirito Santo? è Cristo, chiamato *magni consilii angelus* nell'introito della terza M. di Natale (cf. Is IX 6)? ma testo e contesto mostrano che angelo e Cristo son qui due soggetti diversi (cf. messale mozarabico: *Adesto, adesto, Jesu... sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata* [sic!] *sumamus per manus s. angeli tui*). — Sulla questione dell'epiclesi, v. anche alcuni studi recenti:

S. SALAVILLE, *L'épiclèse africaine*, in *Echos d'Orient* 39 (1941-42) 268-82. — M. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Roma 1943. — A. MEUNIER, *De epiclesi eucharistica*, in *Rev. ecclés. de Liège* 32 (1945) 42-47. — A. CHAVASSE, *L'épiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales. Une hypothèse d'interprétation*, in *Mélanges de science relig.* 3 (1946) 197-206. — C. C. RICHARDSON, *The socalled epiclesis in Hippolytus*, in *Harvard theol. Review* 40 (1947) 101-108. — J. RABAU, *L'invocation du S. Esprit dans la M.*, in *Collect. Mechlin.* 33 (1948) 29-43. — B. SCHULTZE, *Zum Problem der Epiklese* in occasione della pubblicazione del teologo russo archimandrita Cipr. Kern, in *Orient. christ. period.* 15 (1949) 368-404. — C. KERN, *En marge de l'epiclèse*, in *Irenikon* 24 (1951) 166-94.

Nel *Nobis quoque peccatoribus* sono oscure le parole: *Per quem (Cristum) hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis.* Si ricordi che appena prima di queste parole, nel giovedì santo s'interrompe la M. e ha luogo la benedizione dell'olio degli infermi, la cui formola si chiude così: *In nomine Domini nostri Jesu Christi.* A questo punto dunque il celebrante, terminate le preghiere consacratorie dell'Eucaristia, consacrava a Dio altre creature materiali (l'olio il giovedì santo, l'uva primaticcia il 6 agosto); le parole *Per quem* poterono essere la conclusione delle rispettive formole di benedizione o servire esse stesse per formola di benedizione?

9) LA ORAZIONE DOMENICALE a questo punto della M. si può ritenere un uso apostolico. Nei riti orientali si pronunciava da tutti assieme, celebrante

e fedeli. Il rito mozarabico fa rispondere *Amen* quasi ad ogni petizione; ora nel rito romano l'assistenza chiude l'orazione con *sed libera nos a malo*. Sembra che l'*Amen* finale non entri nel testo biblico; forse per questo si omette spesso nell'ufficiatura, e nella M. si soggiunge a bassa voce. L'importanza del *Pater* voleva una prefazione (*Praeceptis salutaribus moniti*) e suggerì l'Embolismo (v.), cioè la preghiera *Libera nos*, o più propriamente la sua prima parte che parafrasa l'ultima petizione del *Pater*, poichè con le parole *et intercedente*... cominciano le preghiere della pace e della comunione. — Per un inciso particolare, v. J. Beran, *Hat Gregor der Gr. dem Embolismus der röm. Liturgie den Namen des hl. Andreas beigefügt?*, in *Ephem. lit.* 55 (1941) 81-87.

h) Prima della comunione. Due principalmente sono gli atti preliminari alla comunione: la *frazione* delle specie del pane, e il *bacio di pace*, che variamente disposti e sviluppati secondo le diverse liturgie, finirono anche in parte a confondersi.

1) La frazione del pane non è solo una cerimonia voluta da un'esigenza materiale, ma è un particolare storico della stessa istituzione divina della Eucaristia, richiamato dalla stessa formola consacratoria. L'espressione *frangere panem*, ἄρτον κλάσειν (era anche una metonimia già in uso presso gli Ebrei, per dir *pranzare* o *cenare*), bentosto diventò comune presso i cristiani per indicare il convegno eucaristico (Atti II 42, 46, XX 7, 11). v. Fractio panis. Senza pregiudicare la questione esegetica se Gesù abbia spezzato il pane prima, o dopo, o durante la consacrazione (v. Cena), le liturgie occidentali collocano questo rito dopo entrambe le consacrazioni. La liturgia romana frange l'ostia dopo il *Pater*, nè l'accompagna con preghiera speciale, poichè intanto si sta recitando la conclusione dell'embolismo. Il rito ambrosiano la compie prima del *Pater*, con una formola pienamente ortodossa, nonostante i dispareri che suscitò fra i teologi (l'espressione *corpus tuum, Christe, frangitur*, comunque possa essere stata abusata dall'eretico Berengario, è accettata dallo stesso *Pontificale romanum* nella consacrazione della patena: *ad confringendum in ea corpus D. N. J. C.*). Anche il rito mozarabico compie la frazione prima del *Pater*.

In tutti i riti, alla frazione succede la immissione di una parte dell'ostia nel calice, accompagnata, nel rito romano, da una formola che offre difficoltà esegetiche: *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis*... Il *commixtio* può ben riferirsi non già al corpo e al sangue di Gesù bensì alle specie significanti esternamente il corpo e il sangue di Gesù, che nel rito si mescolano. Ma quel *consecratio*? è un vocabolo tecnico la cui poca precisione tradirebbe un'alta antichità (tuttavia la formola entra nel messale dopo S. Gregorio M.), e vorrebbe dir *dispensatio*, cioè la comunione che si sta per distribuire? Infatti S. Ambrogio (*De off.* I, 41) così fa parlare il diacono S. Lorenzo: «Cui commisisti dominici sanguinis *consecrationem*....», vocabolo dal breviario romano (13 agosto) mutato in *dispensationem*. Oppure, tenendo presente la corrispondente formola del messale ambrosiano (*Commixtio consecrati corporis et sanguinis*...), l'espressione *commixtio et consecratio* della formola romana potrebbe essere semplicemente una endiadi. Il senso generale della preghiera è peraltro ovvio.

La frazione del pane era molto solenne e complicata nel rito romano antico. Dopo il *Pax Domini* il papa metteva nel calice i *sancta*, cioè quella porzione di pane consacrato che gli era stato mostrato al suo entrare in chiesa. Egli aveva, poi, all'offertorio, donati due pani del suo, due *oblatae*. Di esse, consacrate ormai, una rompeva, e dei due frammenti uno lasciava sull'altare. Poi ritornava al trono, usanza rimasta nei pontificali papali. Colà veniva portata sulla patena al papa una metà della prima *oblata* e tutta la seconda. Contemporaneamente gli accoliti ricevevano dall'arcidiacono, in sacchetti che tenevano appesi al collo, gli altri pani consacrati, e li portavano ai vescovi e preti presenti. A un segno del papa si rompevano le sacre specie, e si procedeva alla comunione. In altre liturgie la frazione si prestò a pratiche capricciose, superstiziose; un sinodo di Tours (567) prescrisse che dei nove segmenti, in cui si rompeva l'ostia, sette fossero disposti a forma di croce e uno dei restanti fosse immesso nel calice (rito osservato tuttora nella liturgia mozarabica). Durante la frazione gli ambrosiani hanno l'antifona detta Confractorium (v.), i mozarabi il *Credo* e, prima dell'immissione, il *Pater*. I romani hanno l'*Agnus Dei* (v. IV D *e*), che si ispira a solenni testi biblici; poichè i greci, che pur chiamavano *agnello* Gesù nelle loro liturgie, vollero condannarne il simbolo grafico nel concilio trullano (692), Sergio I introdusse l'*Agnus Dei* nella M. La clausola con *miserere nobis* era in uso nella basilica lateranense; *dona nobis pacem*, in sostituzione del terzo *Miserere*, fu introdotto dopo il mille, prima di Innocenzo III († 1216).

2) Il bacio di pace alla comunione era giustificato forse anche meglio di quello all'offertorio; il bacio accompagnava spesso l'amministrazione dei sacramenti; in particolare, la comunione fu sempre considerata come segno, pegno e causa di unità fraterna. Le preghiere per la pace si riferiscono qui alla pace sociale, come elemento necessario al ben essere della Chiesa, piuttosto che allo stato di carità richiesto nei cristiani che si accostano alla comunione. Lo stesso desiderio di pace, già espresso da S. Paolo (1 Tim II 1-6), ha ispirato le ireniche e poi, incombendo gravi minacce, le invocazioni di pace nel canone (... *diesque nostros*...), nei riti della comunione, nei suffragii dei santi, nelle Quarantore, nelle ufficiature della Natività e Visitazione di Maria, dei SS. Gervaso e Protaso... La pace si dava col bacio (cf. *Salutate invicem in osculo sancto*, Rom XVI 16). Riservato il bacio per le occasioni più solenni, nella M. prevalse l'uso, dovuto, come pare, ai Francescani, di dar la pace con l'amplesso e con lo *strumento di pace*.

i) Prima della comunione alcune liturgie ritengono il Sancta sanctis, la elevazione, la benedizione. Il *Sancta sanctis* è una intimazione che, secondo alcuni, significava il licenziamento dei penitenti rimasti fino allora in chiesa. Ma sembra piuttosto invito ad un esame di coscienza, suggerito da I Cor XI 28 (cf. Mt VII 6, XV 26, Apoc XXII 15), che doveva avere per risultato un atto di dolore, o l'astensione dalla comunione. Nel rito romano equivale forse al Confiteor che si premette alla comunione dei fedeli (v., anche Apologie). La elevazione del Sacramento a questo punto è ritenuta dalla liturgia romana nella sola M. del venerdì santo. La benedizione di cui qui si parla arieggia

nei concetti e nelle formole, quelle dei patriarchi dell'Antico Test.; vi corrisponde nella M. romana il *Pax Domini*, accorciamento della formola ambrosiana: *Pax et communicatio Domini N. J. C. sit semper vobiscum*, che a sua volta utilizza le formole trinitarie paoline di II Cor XIII 13, cf. 8 e 11. — Cf. Brou, *Le « Sancta Sanctis » en Occident*, in *Journal of theol. Studies* 46 (1945) 160-78, 47 (1946) 11-29.

l) La comunione. 1) Nei pontificali papali del più alto medioevo, terminata la frazione descritta, i diaconi portavano del pane consacrato su una patena al papa: l'arcidiacono s'accostava egli pure col calice in cui era del vino consacrato. Il papa prendeva un frammento del pane, ne toglieva un pezzetto, si comunicava col resto, poi metteva il pezzetto staccato nel calice, da cui sorbiva tosto una parte del vino. Indi comunicava gli altri, prima il clero, poi i laici. Qui il rito era diverso secondo luoghi, tempi, circostanze del momento, come all'offertorio. Le specie del pane erano deposte nel concavo della mano destra, curvata, del comunicante, il quale, comunicatosi con le specie del pane, riceveva la comunione sotto le specie del vino, e poteva riservare una parte delle specie del pane, portandosele a casa. I vescovi, i preti, i diaconi, partiti dal soglio papale, si accostavano all'altare, vi deponevano il pane che avevan nelle mani, e, prendendolo dall'altare, si comunicavano. Le donne ricevevano la comunione come gli uomini, ma in alcuni riti, come nel gallicano, velavan le mani con un lino bianco. La comunione sotto le specie del vino era amministrata dall'arcidiacono, che con il calice ricevuto dal papa comunicava se stesso e poi tutti quelli che avean ricevuto le specie del pane dal papa; ai fedeli rimanenti amministravano gli altri diaconi. Non bastando il calice del papa per tutti, se ne approntavano altri, contenenti essi pure vino consacrato, nei quali, prima della distribuzione, l'arcidiacono versava qualche goccia del vino consacrato contenuto nel calice papale (v. Commistione). Agli assenti portavan la Eucaristia, sotto le specie del pane, gli accoliti. Anche ai *titoli* o chiese parrocchiali veniva recata una porzione dell'Eucaristia papale (detta *fermento*, qualunque poi sia la ragione di questo appellativo), che il prete cardinale nella sua M. avrebbe immesso nel calice al principio dei riti della comunione, come il papa faceva delle sacre specie mostrategli al principio della M. pontificale. Questo complesso cerimoniale della frazione e comunione, inteso a dimostrare l'unità e la perpetuità del sacrifizio e sacramento eucaristico, si osservava a un dipresso anche fuori Roma in tutte le chiese occidentali che non avevan liturgie particolari; ed anche in queste aveva uno svolgimento analogo. Cominciò a svilupparsi a Roma nella stessa età apostolica, e durò ben addentro il medio evo. Il più semplice costume odierno ne conserva più di una traccia.

2) Delle preghiere intorno alla comunione evidente è la origine seriore, dapprincipio puramente privata. Il *Domine non sum dignus* (cf. Mt VIII 8) è da alcuni considerato antichissimo, ma i testi addotti di Tertulliano, del Crisostomo sembrano esortazioni ascetiche, piuttosto che echi di un uso liturgico esistente. Che nell'atto di porgere al comunicando le sacre specie si pronunciasse fin da remotissima età la formola *Corpus Christi* o *Sanguis Christi*, alle quali il suscipiente rispondeva *Amen*, è testimoniato sin dalle *Constitut. apost.* La formola si allungò, forse ai tempi di S. Gregorio M., in quella odierna. Nè sembra di gran peso che questa formola non sia iscritta nel sacramentario detto Gregoriano: a tacer d'altro, il sacramentario non era un *missale plenarium*, e poi poteva omettere una formola che, nell'atto pratico, non si doveva legger su di esso. È nota la variante che ha il *Pontificale* nelle ordinazioni, ove, anzichè *custodiat animam tuam*, si dice *custodiat te*.

3) Quanto al Communio, che ora si canta dopo la comunione, e in origine si cantava mentr'essa era distribuita al popolo, si può ripetere quanto si dice sull'antifona dell'offertorio (v.; anche *IV* A b).

4) Un'usanza romana, tramontata del tutto, era che l'arcidiacono, appena prima della comunione del popolo, annunciasse il luogo della futura stazione e relativa *collecta*, i giorni di digiuno, gli scrutinii (od esami) dei catecumeni, le feste dei martiri...

5) La comunione anche sotto le specie del vino fu sempre ritenuta necessaria per chi compie il sacrificio, non già per gli altri. Fino dai tempi di S. Leone Magno († 461) abbiamo prove che si riteneva facoltativa. In ogni caso, a differenza delle specie del pane, quelle del vino si dovevano consumare in chiesa. Nel sec. XIII l'uso delle due specie declinava al tramonto e se ne auspicava la fine, poichè v'era pericolo di effondere le specie del vino, la difficoltà di conservarle, la ripugnanza di molti al vino in stato di digiuno. Ai tempi del concilio di Costanza s'aggiunsero ragioni dogmatiche di far cessare quell'uso (alcuni traevano da esso motivo per negare la totale presenza di Gesù in una sola specie, la distinzione fra preti e laici). Di qui lotte incredibilmente lunghe e fiere, specialmente in Boemia (v. Hus), discussioni interminabili pur in seno al concilio di Trento, che non potè giungere, in proposito, ad una deliberazione (sess. 21 e 22), concessioni (con gravi clausole dogmatiche) da parte di pontefici, che finivano per essere ben presto revocate. Oggi in occidente la comunione sotto le due specie, oltrechè al sacerdote celebrante, è concessa al vescovo consacrato nella M. della sua consacrazione, e ai ministri che il papa comunica nella sua M. pontificale. — Per altre notizie sul complesso rito della comunione, v.:

B. Capelle, *Le rite de la fraction dans la M. romaine*, in *Rev. bénéd.* 53 (1941) 5-40: senso originario del rito (comprendente elevazione, frazione, commistione), alterato nei secoli IX-XI. — R. Van Doren, *Lumière sur l'ordinaire de la M. Le Kyrie, la fraction*, in *Questions liturg. et paroiss.* 26 (1941-42) 95-99. — E. Cattaneo, *I canti della frazione e comunione nella liturgia ambrosiana*, in *Miscell. liturg. L. C. Mohlberg* II (Roma 1949) 147-74. — L. Haberstroh, *Der Ritus der Brechung u. Mischung nach dem Missale röm.*, Mölding bei Wien 1937. — J. P. De Jong, *Le rite de la commixtion dans la M. rom.*, in *Rev. bénéd.* 61 (1951) 15-37. — J. P. de Jong, *L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la M. romaine*, in *Archiv f. Liturgiewiss.* 3 (1953) 78-98.

P. Brouwe, *Mittelalterliche Kommunionriten*, in *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 15 (1941) 23-66.

E. Maffei, *De la réservation eucharistique*. I, *Les premiers siècles. Le sacrarium*, in *Quest. liturg. et paroiss.* 26 (1941-42) 79-88.

m) Dopo la comunione. 1) La purificazione dei calici e degli altri vasi sacri si può ritenere primitiva,

ma è certamente posteriore almeno al secolo VIII l'uso di assumere il liquido usato per le purificazioni. v. ABLUZIONE 3. Suggerita da ovvie norme e dal rispetto del Sacramento, allo scopo che frammenti eucaristici non rimanessero dispersi e profanati, l'abluzione delle dita è testimoniata per la prima volta nella *Vita* di Bonito vescovo di Clermont († 709). Si compiva con vino o con acqua (anche da parte del diacono che aveva toccato l'Eucaristia). Appare ben presto testimoniata (attorno al mille) una speciale abluzione del calice e delle dita: il vino dell'abluzione versato nel calice si assume (e serve anché come abluzione della bocca), mentre l'acqua, raccolta in una bacinella, generalmente è versata nel sacrario.

2) L'abluzione della bocca era praticata anche dai laici comunicati, a partire dal sec. X (era raccomandata già da S. Giov. Crisostomo); forse fu introdotta anche per facilitare la deglutizione dell'ostia (come ancor oggi si da un sorso d'acqua ai malati che hanno ricevuto il viatico). Da un calice o da un vaso diverso i comunicati, mediante cannuccia, sorbivano vino, spesso misto con acqua. Ricevevano talora anche un boccone di pane. Questa abluzione dei laici, generale nel sec. XIII, durò fino al secolo XVIII sempre più decadendo. Peraltro è ancora permessa dal Rituale e dal Messale. Rimane tuttora nella M. dell'ordinazione, nella quale il neoconsacrato, ricevuta la comunione dal vescovo, sorbisce da un calice un po' di vino non consacrato.

3) L'*acqua dell'abluzione* delle mani fatta dal sacerdote nella M. (e in sacristia), fu ricercata e venerata nel medioevo perchè si riteneva santificata dalla presenza eventuale di frammenti eucaristici e dotata di virtù taumaturgiche, specialmente se il celebrante godeva fama di santità. Lo stesso celebrante bagnava con essa gli occhi e altre parti del corpo; ciò faceva anche coi fedeli che lo richiedessero.

n) Le orazioni secrete che seguono alla comunione, sono esse pure di antica composizione; il *Quod ore* è una vera POSTCOMMUNIO, che si trova nei sacramentari, e tuttora ha luogo nella M. del venerdì di Passione. Ma tardi entrarono al posto attuale, che occuparono prima per divozione privata, poi generalizzata, infine sancita dall'autorità.

o) Il banchetto pasquale ebraico, come l'ultima Cena di Gesù, si chiudeva con cantici di ringraziamento (Mt XXVI 30). Tal pratica si osserva nella M. A ringraziamento si aggiunge nella M. quella preghiera che è chiamata [*oratio*] *ad complendum* nel sacram. Gregoriano, [*oratio*] *post communionem* nel messale ambrosiano e nel mozarabico, POSTCOMMUNIO nel romano. Segue in tutto la colletta della M. dei catecumeni; come la *secreta*, però, è alquanto più libera nella forma. Pur avendo ragion di ringraziamento, questo motivo assai volte non è espresso e non è raro che manchi pur l'allusione alla comunione, nonché alla solennità celebrata. Come le ireniche, nel rito mozarabico essa è preceduta da una prosfonesi, o invito motivato: nel rito romano è preceduta dal saluto e dal solito invito *Oremus*. Cf. J. TSCHUOR, *Das Opfermahl. Das eucharist. Sakrament im Lichte der Postcommunionen des heutigen röm. Messbuches*, Immensee 1942.

p) Il DOMINUS VOBISCUM che segue alla *postcommunio* ha ragione di commiato: la M. è ormai terminata. Il licenziamento è fatto in forma ufficiale dal diacono con ITE, MISSA EST (v.). Sembra che la formola fosse usata prima nel licenziamento dei catecumeni ed infedeli, mentre per la dimissione dei fratelli si usasse la formola più dolce: *Ite in pace*, la quale concorderebbe con le formole dimissoriali di tutte le altre liturgie, ed anche con quelle che tuttora usa il rito romano nella celebrazione del sinodo e del battesimo. Perchè la liturgia romana nelle MM. di mestizia e sempre nell'ufficio sostituisce la formola *Benedicamus Domino*? È un enigma; nessuna delle proposte spiegazioni è soddisfacente. — J. MOGENET, *Ite, missa est*, in *Rev. dioc. de Tournai* 6 (1951) 297-303.

q) Sul *Placeat* si può ripetere quel che testè si è detto sulle secrete dopo la comunione. Con questa preghiera, aggiunta verso il mille, si accomiata il celebrante dal Signore, come col bacio si accomiata dall'altare.

r) A grande stento si introdusse e si affermò la pratica della benedizione dimissoriale col segno di croce. È noto che si omette nella M. da morto e del venerdì santo. A tacer d'altro, il *Caerem. episcop.* I, 31, § 14, prescrive che nel sinodo la benedizione si differisca a sessione finita; la Congr. dei Riti (29-III-1897), regolando il rito per l'incoronazione delle immagini di Maria, approvò la rubrica che prescrive dopo il *Placeat* il canto del *Te Deum*, e solo dopo il *Te Deum* la benedizione. Da Clemente VIII (1604) in poi, il solo vescovo, e alcuni prelati inferiori se celebrano pontificalmente, nell'atto di benedire fanno tre volte la croce: gli altri tutti benedicono facendo una sola croce, senza cantar la formola.

s) L'origine dell'ultimo vangelo si deve forse cercare nelle leggi liturgiche della *occurrentia*. Coincidendo una ufficiatura memoriale e una stazionale, poterono essere ambedue celebrate in due chiese diverse. Generalizzatosi l'uso della liturgia quotidiana in quasi tutte le chiese, e moltiplicandosi le ricorrenze memoriali, il sistema sovraccennato si rendeva pesante. Si soppresse quindi quella delle due ricorrenze che sembrava meno importante, facendone una commemorazione nell'ufficiatura che otteneva il sopravvento (soccombente era per lo più la stazionale). Il sistema fu esteso anche alle ufficiature domenicali e memoriali di minor rilievo. Fu applicato dapprima all'ufficio, indi alla M., con una eccezione per le MM. stazionali nelle collegiate. Per la commemorazione si tolse dall'ufficiatura soppressa quanto parve meglio, cioè le tre orazioni, e, dalle ufficiature stazionali e domenicali, anche il vangelo, che si prese a leggere privatamente a M. ultimata. Questo uso divenne frequente coll'accrescersi delle feste. Intanto, forse per amor di uniformità, sempre per divozione privata, si fece strada il costume di leggere quel singolarissimo tratto di vangelo che è l'inizio di S. Giovanni, nei giorni in cui non era da leggere un vangelo di commemorazione; si recitava dai più tornando alla sacristia. Quest'uso, divenuto generale, fu prescritto per il rito romano (1570) e ambrosiano. Tuttora il vescovo pontificante, se l'ultimo vangelo è quello di S. Giovanni, lo incomincia all'altare ma lo prosegue tornando al trono, e quivi lo termina.

t) Quando la frequenza alla comunione cominciò a scemare, si pensò di dare un surrogato (ἀντίδωρον, lo dicono i greci, mentre l'Eucaristia è detta δῶρον) ai fedeli che non si erano comunicati: un pane benedetto, che era chiamato EULOGIA (v.) Le eu-

logie si benedicevano dopo la M. L'uso invalse di darle anche a quelli che si erano comunicati.

u) Particolari esigenze dei tempi suggerirono a Pio IX di prescrivere (1859) per gli Stati pontifici speciali preghiere da recitarsi nelle MM. private dopo l'ultimo vangelo. Leone XIII (decr. 6-I-1884) ordinò che il sacerdote, terminata la M. privata, ai piedi dell'altare, in ginocchio, recitasse col popolo 3 *Ave Maria*, la *Salve Regina*, indi un'orazione a tutti i santi, sostituita poi (23 nov. 1887) con le orazioni: *Deus refugium nostrum* e *S. Michaël archangele*. Pio X (1904) aggiunse come chiusa la triplice invocazione: *Cor Jesù sacratissimum, miserere nobis*. Disposizioni evidentemente eccezionali e provvisorie (legate alle circostanze dei tempi, come è dichiarato espressamente dal legislatore), valevoli solo per le MM. private (non sono tali neanche le MM. lette che siano seguite da un pio esercizio e in cui sia stata tenuta una predicazione, S. Congr. Rit. 20-VI-1913), esulanti dall'*Ordo Missae* e dal generale carattere della celebrazione (la positura in ginocchio è del tutto singolare; le preghiere si possono recitare anche in volgare; la *Salve Regina* è imposta anche quando non è ammessa nell'Ufficio . . .) e perciò non sono ricordate nell'ediz. tipica del Messale (1920): sono imposte non già a « completamento » del rito liturgico della M., bensì « all'occasione » della riunione dei fedeli per la M.

Bibl. generale sulla liturgia della M. — J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römische Messe*, Wien 1948, 1952[3], 2 voll.; vers. it., Torino 1953 ss; vers. franc., Paris 1951-52: opera magistrale di eccezionale valore; v. alcune note correttive e completive di B. Capelle in *Rev. d'hist. eccl* 45 (1950) 224 s. — A. Battistoni, *« Fractio panis », sviluppo e forme dalle origini*, Castelplanio 1941 (pp. 1005). — G. Semeria, *La M. nella sua storia e nei suoi simboli*, Torino 1941[3]. — J. L. Diez y Gutierrez O' Neil, *Historia de la Misa*, Madrid 1941. — A. Rojo del Pozo, *La Misa y su liturgia*, Madrid 1942. — P. Alfonso, *I riti della Chiesa. La S. M.*, Roma 1946. — E. Bourque, *Pour l'histoire de la M. L'ordinaire de la M. et le canon. Des Apôtres à nos jours*, Québec 1946. — J. Brinktrine, *La S. M.*, vers. it., Roma 1945; 3ª ediz. tedesca, Paderborn 1950. — M. Righetti, *Storia liturgia*, III (Milano 1947). — B. Lebbe, *The Mass. An historical commentary*, London 1949. — J. Coventry, *The breaking of bread. A short history of the Mass*, London 1950. — G. Dix, *The shape of the liturgy*, London 1952[2]. — N. Maurice-Denis et R. Boulet, *Eucharistie ou la M. dans ses variétés, son histoire et ses origines*, Paris 1953. — B. Steurat, *The development of christian worship. An outline of liturg. history*, London 1953 (la prima parte).

F. M. Braun, *Les origines de la M.*, Paris 1946. — L. Font, *Origen de los ritos y ceremonias de la s. Misa*, Barcellona 1945. — D. Sola, *Apuntes historico-liturgicos sobre la Misa romana*, in *Sal terrae* 30 (Santander 1942) 55-58, 113-16, 242-45, 295-300, 433-37, 493-500, 558-60, 686-89. — J. L. Diez, *Notas historicas sobre la liturgia de la Misa*, in *Ecclesia* 3 (Madrid 1943) 19 ss.

V. — Canto e musica della M.

A) La prima M. venne cantata già all'ultima Cena (v.), nella quale risonarono canti di Salmi, l'«Hallel» e il « grande Hallel ». I cristiani nelle adunanze liturgiche imitarono Gesù cantando Salmi e speciali preghiere, come provano antiche testimonianze di S. Ignazio, S. Giustino, Clemente Aless., Tertulliano. Alcune orazioni venivano recitate a voce alta e solenne; con lo stesso tono di voce il celebrante esortava i fedeli, nell'imminenza della consacrazione, a innalzare i cuori al Signore; così i ministri dell'azione liturgica richiamavano i fedeli o leggevano pagine scritturali. Si aveva allora un « recitativo » ritmico accentuato, un canto. Da esso proviene la primitiva e semplice forma melodica. Cantavano i « cantores », scelti e ordinati per rappresentare tutto il popolo. Essi rispondevano agli « accentus » sia del sacerdote che dei ministri, ovvero dagli amboni cantavano parti speciali della liturgia. Cantava il popolo rispondendo (« responsorium ») agli « accentus » del celebrante, o a modo di antifona intercalata ai versetti dei salmi cantati dai « cantores » (canto epifonico). v. Canto, Antifona, Responsorio, Salmodia . . .

B) Il popolo partecipa al culto col canto più in Oriente che in Occidente. Quivi si introduce dall'Oriente nel IV sec. il canto del *Kyrie eleison* alternato al *Christe eleison*. Il canto era unisono. Anche il *Gloria* si canta in Occidente dal sec. VII, ricevuto dalla chiesa greca; e assai tardi (v. sopra) appare il *Credo*. Il *Sanctus* fa parte dei « concentus » primitivi, e l'*Agnus Dei* viene introdotto da papa Sergio (v. sopra, gli elementi della M.). È nota l'opera di Gregorio I (v.), che organizza la « schola cantorum », all'intero coro affida il canto di Introito, Gloria, Offertorio, Communio; a due o tre cantori, il Graduale o l'Alleluja; al popolo il Kyrie, il Sanctus e l'Agnus Dei; prepara l'« Antiphonarium » e tramanda alle future generazioni le primitive melodie della Chiesa.

Nel sec. VIII l'ordine del canto durante la M. è precisato. Il coro canta l'Introito, la comunità il Kyrie, il celebrante intona il Gloria seguito dal coro (« schola »); il « praecentor », alternativamente col coro, il Graduale; e il celebrante intona il Credo proseguito dalla schola; il coro (« cantores ») canta l'antifona durante le offerte (Offertorio); il sacerdote recita il Prefazio, coronato dal Sanctus, che è cantato dal coro e dal popolo come il Benedictus e l'Agnus Dei; la schola canta il Communio durante la consumazione. In quell'epoca si trova già ben distinta la parte « ordinaria » della M. (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei) dalla parte « propria » che è variabile (Introito, Graduale, Offertorio, Prefazio, Communio).

C) Fino al sec. XII l'ordinario della M. è cantato giustamente all'unisono. Così sorgere della « diafonia » e dell'« organum », compare, dopo il periodo carolingio, il canto polivoco. Ne restano testimonianze nel *Trattato milanese* del Coussemaker, nella *Musica Enchiriadis*, nel *Micrologus*, ecc. Il primo « ordinario » completo a tre voci è la M. di Tournai della prima metà del sec. XIV. La musica (v.) di chiesa segue le sorti della musica in genere. La Chiesa accetta la forma della polifonia, e lo sviluppo della M. polifonica è in atto. Ma fino al sec. XV le direttive melodiche sono date dall'ordinario corale. Esempi di alta importanza sono contenuti nei codici « trentini », nelle raccolte del Barclay e del Petrucci. Ha quindi inizio la M. polifonica, su temi d'invenzione, ma sempre legati a un « cantus firmus » (antifone liturgiche, canzoni profane, ecc.), che sorregge la trama polifonica e inalvea la fantasia del compositore; sono celebri in tal genere le MM. del cosid-

detto « primo periodo fiammingo » (Dunstable, Dufay, Busnois, ecc.). Nello stesso periodo ne compaiono però anche di quelle totalmente libere dal tema-base (MM. *sine nomine*). Nel secondo e terzo periodo fiammingo, la composizione contrappuntistica si eleva ad alta espressione d'arte; ne abbiamo preclari esempi in quelle raccolte che possono reputarsi monumentali: *Missarum diversorum auctorum liber primus* (edito dal Petrucci con cinque MM. a 4 vv. di Obrecht, Basiron, Brumel, De La Rue), *Liber quindecim Missarum* (pubblicato a Roma da Andreas Antiquus, contenente quindici MM. di maestri franco-fiamminghi e di un italiano), i *Sette libri di MM.* (pubblicati in Francia dall'Attaingnant con lavori di Manchicourt, Claudin, Mauton, Gombert, ecc.).

D) Nella seconda metà del sec. XVI emerge Palestrina (v.), con 6 libri di MM. Nel primo le composizioni sono ancora legate al cantus firmus, ma sono già capolavori dell'arte canonica. Nel secondo è la « Missa papae Marcelli » a 6 vv. (con cui, si disse, l'autore volle mostrare che il polifonismo poteva rispettare le esigenze liturgiche). Nel terzo sono MM. a 4, 5 e 6 vv., tra cui la famosa « Missa brevis ». Nel quarto libro vi sono sette MM., tra le quali la « Magnum mysterium » a 5 vv. Nel quinto è la melodiosissima « Aeterna Christi munera ». Nel sesto la « Dilexi quoniam». Altre MM. del Palestrina sono contenute in un libro composto per ordine del duca Guglielmo Gonzaga di Mantova. L'arte del Palestrina, nella composizione di MM a più voci, è continuata nella scuola romana dei Nanini, degli Averio, di Ludovico da Vitoria, dell'Allegri fino al secolo XIX con Raimondi, Capocci, Mustafà; nella scuola veneta dal Gabrieli, dall'Ingegneri, dal Lotti. Casimiri scopriva due MM. a 8 vv. di G. Frescobaldi, di bellissima fattura. La scuola fiamminga è rappresentata dalle 46 MM. di Orlando di Lasso; quella francese dal De Sermisy e da C. Goudimel; la tedesca dall'Agricola, dall'Isaak e dal Senfl. I principali autori sono illustrati ai loro luoghi.

E) Accanto alla pura polifonia palestriniana si affianca ben presto, senza successo perchè estromessa dalla teoria e dalla prassi liturgica, la M. concertata, che peraltro ha indubitabile valore, come la M. in si min. di G. B. Bach: composta di grandiose fughe, cori, arie, duetti di ampiezza e di nobiltà indicibili; gioiosa gratitudine nel Gloria, con un melodiosissimo « in terra pax » e splendida conclusione del coro a 5 vv. nel « cum Sancto Spiritu »; il Credo inizia col tono del gregoriano (4° modo); Bach impronta il « crucifixus » a una sua cantata, a un'altra sua cantata l'Agnus Dei: la strumentazione è di incomparabile ricchezza, dove tutti gli strumenti operano sul basso continuo. Bach ha altre 4 MM. brevi. Sono poi da citarsi le 13 MM. di Francesco Durante (una è detta « alla pastorale », un'altra « alla Palestrina ») di stile preciso e solenne; le 200 MM. di Alessandro Scarlatti, dove si incontra la melodia accompagnata e la polifonia di voci e di strumenti; le 300 MM. di Giovanni Paisiello, altre di Leonardo Vinci, di Giovanni Legrenzi, di Paolo Colonna, di Arturo Abbatini, di Andrea Zioni, le 54 MM. di Giovanni Giuseppe Fux. Ancora più extraliturgiche e con intonazioni teatrali sono le MM. di Giuseppe Haydn e, meno ispirate, le 28 del fratello Michele. Mozart ha lasciato 15 MM.; particolarmente notevoli sono la sesta in fa e quella in do (detta della Coronazione, probabilmente perchè scritta per l'incoronazione della Madonna « Maria-Plain » a Salisburgo), graziosissima è la settima in re, e storica quella in do min. composta per il suo matrimonio con Costanza Weber (questa M. manca del Credo e dell'Agnus).

Beethoven ha composto due MM., l'una in do, l'altra in re che si affianca a quella di Bach. Un atto di fede è l'implorante appello del Kyrie e tutto il Credo (Beethoven così scriveva: « Mio principale intento, lavorando a questa M., era di suscitare il sentimento religioso presso gli esecutori come presso gli ascoltatori, e di rendere durevole questo sentimento stesso »). Nelle MM. di Carlo M. Weber appare il compositore drammatico che si diletta nei contrasti patetici: nella M. in mi bem. si può gustare la grandiosità del Gloria, la solennità del Credo, lo sviluppo fugato del Sanctus, l'eloquenza dell'Agnus Dei. Da rilevarsi la *Missa solemnis* in la bem. di Schubert, attorno alla quale l'autore lavorò per tre anni, e quella in mi bem. dal tenerissimo « incarnatus » e dal dolorosamente commosso « crucifixus ». Anche Roberto Schumann ha una M. di forte intonazione drammatica. G. Rossini scrisse la « Piccola M. » solenne che nulla ha di piccolo, e che contiene pagine di alta ispirazione religiosa, come l'armonioso « qui tollis ». Nomineremo appena 16 MM. di Salvatore Cherubini, 3 MM. solenni di Francesco Lesueur, 2 di Luigi Niedermeyer, l'ineguale M. di Franck, 12 di Gounod, 4 di Liszt (parlando di una delle quali l'autore dirà di aver piuttosto pregato che scritto); il Vidor si aiuta con grandiosi e affascinanti accompagnamenti d'organo; il Fauré ha una M. a tre vv. femminili... Tutta musica che pur segnando tracce profonde nell'arte della composizione, si mette fuori della linea teorico-pratica dell'uso liturgico.

F) Con la riforma della musica sacra, culminata sotto il pontificato di Pio X, il movimento ceciliano di deciso ritorno alla tradizione classico-sacra viene grandemente favorito; e nei compositori recentissimi non è difficile trovare bellezze che richiamano i più puri capolavori delle scuole palestriniane: ricordiamo Perosi, Casimiri, Refice, Magri, Gallotti, Donini, Vittadini, Tebaldini, Thermignon, Göller.

Bibl. — A. Piovesan, *La M. nella musica. Dalle origini al nostro tempo*. Ediz. Radio Ital. — W. Lipphardt, *Die Gesch. des mehrstimmigen « Proprium Missae »*, Heidelberg 1950: storia del canto polifonico del proprio della M. (con repertorio di compositori e composizioni). — J. M. Hum, *Le chant à l'église*, in *La Maison-Dieu* 34 (1953) 101-44 — J. Hacker, *Die Messe in den deutschen diözesan Gesang-u-Gebetbüchern* dall'illuminismo a oggi, München 1950 (vi sono studiati in particolare i canti della M. e nella M., anche in volgare). — D. Delalande, *Vers la version authentique du Graduel grégorien: le Graduel des Prêcheurs. Recherches sur les sources et la valeur de son texte musical*, Paris 1949. — v. Canto sacro, Musica.

VI. — Spiritualità.

A) La M. è l'atto di culto per eccellenza della religione cattolica, e dunque centro della pratica religiosa del sacerdote e del laico. Atto principale di ogni culto è il Sacrificio (v.), e la M. è il nostro sacrificio; la dottrina e la pratica cattolica è fon-

data in Gesù Cristo, e nella M. Gesù, fattosi « sacrificio », si fa anche « sacramento », presente a noi e in noi con la sua parola, la sua grazia e con la sua stessa persona; il cattolicesimo è tutto in promuover l'unione degli uomini con Dio, già in terra, mercè i mezzi soprannaturali affidati da Gesù all'autorità della gerarchia, e nella M. i fedeli divengono membra di Gesù, non solo con unione intellettuale accettandone gli insegnamenti, con unione morale uniformandosi nella vita al divin modello, con la partecipazione alla vita divina mediante la grazia, ma anche con una vera unione personale, sebbene misticamente compiuta, con Gesù mediante la COMUNIONE (v.). Perciò l'azione sacrificale fu chiamata antonomasticamente λειτουργία, *liturgia*, il *munus publicum* della società dei fedeli, σύναξις, *collecta*, l'adunanza per eccellenza dei cristiani; il termine LITURGIA (v.) passò a significare tutti gli atti del culto ufficiale cattolico, ma tutti gli atti del culto sono logicamente subordinati alla M. e le furono, nei primi tempi, legati anche ritualmente, come si vide.

Perciò il modo migliore, necessario e sufficiente, per nutrire e promuovere la spiritualità cristiana sarà, per il sacerdote e per il laico, « far vivere » e « vivere la M. ». Al che mira precipuamente il movimento liturgico contemporaneo (v. LITURGIA).

B) Una delle iniziative più indovinate è la **M. dialogata**, che, praticata con diversi metodi escogitati dallo zelo privato, provocò dispareri e polemiche. Vennero proposti dei dubbi alla S. Congr. dei Riti: « È lecito al ceto dei fedeli presenti al sacrificio della M. rispondere tutti insieme al sacerdote celebrante, al posto del ministro? È da approvarsi l'uso col quale i fedeli presenti, a voce alta, leggono le segrete, il canone, e le stesse parole della consacrazione? ».

Con la risposta della S. Congreg. (4-VIII-1922, n. 4375) alla prima domanda, venne rimessa la decisione all'Ordinario, il quale dovrà tener presente « che non sempre le cose lecite sono opportune per inconvenienti che facilmente possono sorgere, come nel caso, specialmente per ragione delle distrazioni che potrebbero avere i sacerdoti celebranti ed i fedeli assistenti con scapito della sacra azione e delle rubriche. Per cui è opportuno che si segua la pratica comune, come in simile caso più volte fu risposto ». Al secondo quesito venne data una soluzione negativa: non deve essere permesso ai fedeli di recitare a voce alta quello che le rubriche impongono di dire sottovoce agli stessi celebranti: è *un vero abuso* recitare le nominate parti della M. a voce alta, e deve essere rimosso.

Per le parti non segrete la M. dialogata non è dunque proibita, pur dichiarandosi che in pratica può recare inconvenienti. Circa l'interpretazione della prima parte del decreto si ebbero divergenze, accalorate polemiche, cui presero parte liturgisti, moralisti, canonisti, tutte le riviste di scienze sacre. Evidentemente, per sè, la M. dialogata è resa lecita dalla natura stessa del santo sacrificio che importa una certa partecipazione dei fedeli, dalla tradizione ecclesiastica, dalla non esistenza di vera ragione che teoricamente proibisca il ritorno in vigore di un uso più antico. Il decreto usa l'espressione *in luogo del ministro*, mentre generalmente si raccomanda che i fedeli si associno *con voce unica agli accoliti che rispondono*, affinchè più strettamente siano salvaguardate le rubriche. Nelle discussioni si invocava il can 813 del CJC, come se la M. d. escludesse il ministro, contravvenendo al can. cit. Ma lo stesso canone continua: « Il ministro che serve alla M. non sia una donna se non nella mancanza di un uomo, per una giusta causa ed a patto che la donna risponda di lontano e per nessun motivo si avvicini all'altare ». I teologi comunemente insegnano che, eccettuato il caso di necessità o di speciale indulto apostolico, sarebbe peccato mortale celebrare senza ministro. Ora, la M. d. non esclude il ministro, ma « associa » i fedeli alle risposte dell'inserviente; la presenza di questo è sempre presupposta nei limiti del possibile, in caso contrario verrebbe in soccorso il § 2 del can. cit.

Sicchè i fedeli non possono recitare ad alta voce, insieme al celebrante, il canone, le parole della consacrazione, neppure il *Pater noster*, nè le altre orazioni, essendo esse proprie del celebrante; ma, con l'autorizzazione dell'Ordinario, che presuppone eliminati gli inconvenienti, possono associarsi all'inserviente che risponde al celebrante.

Ricordando che la M. letta è una riduzione, operatasi lungo i secoli della M. cantata, e tenendo presente che ancor oggi nella M. in canto certe parti vengono eseguite dal popolo, non si comprende perchè i fedeli non possano recitare assieme al celebrante, durante la M. letta, ciò che potrebbero cantare durante la M. cantata, cioè il *Gloria*, il *Credo*, il *Sanctus*, l'*Agnus Dei*. Per riguardo a queste parti sono da richiamarsi due decreti (3248 e 3507) della S. Congr. dei Riti dai quali resta vietato che tali parti siano dette alternativamente dal celebrante e dai ministri, dovendo essere dette per intero ed insieme. Da ciò si può dedurre che nella M. d. non si debbono dire alternativamente col celebrante; quanto poi al recitarle insieme, non v'ha alcun decreto che ciò proibisca. Essendo parti destinate al popolo nella M. in canto, il popolo ha il diritto di farle sue e esercitare così il carattere battesimale per il quale, assimilato a Gesù sacerdote, esso partecipa attivamente agli atti del culto, alla M., che è il centro di tutto il culto cristiano, per quanto questa partecipazione sia ben distinta da quella del celebrante.

Affinchè la M. d. riesca è necessario che si reciti all'unisono, con voce moderata, con le debite pause, con tutta l'espressione che suggerisce la intensa e pia commozione dell'anima. Beninteso, questa pratica dovrà essere ben preparata, Chi dirige potrà talora utilmente leggere o riferire in sunto anche le parti proprie della M. valendosi di una buona traduzione, ma evitando che la lettura nuoccia al raccoglimento ed all'intelligenza dell'azione sacra. Soprattutto occorrerà l'educazione del popolo, il quale deve comprendere che cosa significhi pregare e come debba diportarsi nella casa dell'orazione, durante le funzioni liturgiche.

Sono ormai innumerevoli le disposizioni e norme di sinodi, di concili, di vescovi intese a raccomandare la partecipazione attiva alla M. e in particolare la M. d. I vescovi della Liguria nella conferenza del luglio 1932 dichiaravano: « I vescovi lodano l'attuale risveglio liturgico volto ad intensificare e rendere attiva la partecipazione alle sacre funzioni, purchè nulla di arbitrario vi si aggiunga o contrario alle prescrizioni della Chiesa Che il popolo tutto risponda in luogo ed assieme agli inservienti alla S. M. in quelle parti che suole il chierico ri-

spondere, è uno dei modi di tener desta l'attenzione degli assistenti alla S. M. Al medesimo scopo servono mirabilmente il Messale tradotto, sia il Messalino, come le ebdomadarie pubblicazioni sulla M. festiva. Senza esclusivismi intempestivi, si usino quei mezzi che rispondono all'indole, all'educazione del popolo, mirando soprattutto a che l'assistenza alle sacre funzioni sia umana e cristiana, non statuaria ».

Disposizioni che traducono l'insegnamento espresso da Pio X nel 1903, da Pio XI nel 1928 e da tutto il magistero: « i fedeli attingono il vero spirito cristiano, il fervore di pietà dalla sua prima ed indispensabile fonte che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri ed alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa » (Pio XI, 1928).

BIBL. — *A*) PH. OPPENHEIM, *Eucharistischer Kult u. Messopfer. Ein Beitrag zur Gesch. des Wandels der eucharist. Frömmigkeit*, in *Miscell. Pio Paschini* I (Roma 1948) 237-68. — A. D. FRENAY, *The spirituality of the Mass in the light of thomistic theology*, St. Louis 1952. — L. SUQUIA GOICOECHEA, *La S. Misa en la espiritualidad de S. Ignacio de Loyola*, Madrid 1950.

B) A. WILMART, *Expositio Missae*, in *Dict. d'Arch. chrét.*, V-1, col 1014-27. — B. BOTTE-CHR. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe*, testo critico, versione e studi, Abbaye Mont César-Paris 1953. — P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel romain*, testo e storia, Mont-César 1952, 2 voll. (tavole sinottiche delle fonti, uso secondo le fonti), fondamentale per lo studio storico e teologico del Messale. — A. M. MALINGREY, *Initiation au latin de la M.*, Paris, Edit. de l'École. — A. CROEGAERT, *Les rites et prières du saint sacrifice de la M.*, Averbode 1938-39, 3 voll., Malines 1949²: schemi per sermoni e lezioni. — L. KAMMERER, *Les explications de l'année liturgique dans les missels à l'usage des fidèles*, in *La Maison-Dieu* 23 (1950) 70-93. — Circa i Messali per i fedeli, v. ID., in *La Maison-Dieu* 34 (1953) 28 ss. — Nello stesso numero, vi sono altri articoli di pastorale. Il numero 35 (1953) è consacrato a studi storici e pastorali sulla concelebrazione. — B. CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la Messe*, Abbaye de Mont-César 1946. — *La Messe et sa catéchèse* (atti della riunione di Vanves, 30 apr. — 4 maggio 1946), di vari autori, Paris 1947. — B. CAPELLE, *Du sens de la M.*, in *Questions liturg. et paroiss.* 26 (1941-42) 59-78. — P. BUSSARD F. M. KIRSCH, *The meaning of the Mass*, New-York 1942. — R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der hl. Messe*, Mainz 1949⁴.

C) *Eucharistiefeier am Sonntag* (atti del I Congr. liturg. tedesco, Francoforte 1950), Trier 1951, articoli di vari autori. — A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtl. Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, in *Divus Thomas* (Freib.) 27 (1949) 369-80, 28 (1950) 79 ss. — L. BORDIN, *La partecipazione dei fedeli al sacrificio della M. nella teologia contemporanea*, Finalpia (Savona) 1948 — L. PALADINI, *La controversia della comunione nella M.*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg* II (Roma 1949) 341-47.

D) R. GEREST, *La S. Messe inspiratrice et directrice de la vie chrét.*, Paris 1936. — *La Messe engagement de charité*, in *La Maison-Dieu* 24 (1950), di vari autori. — J. SALAVERRI, *La Eucaristía, sacramento de unión*, in *Est. eccles.* 26 (1952) 453-65. — G. GEENEN, *De hl. Eucharistie, « sacrament van den eenheid der Kerk »*, in *Tijdschr. geest. leven* 9 (1953) 21-34 — I. MORELLO, *La S. M. nella vita religiosa*, Padova 1951.

E) E. CARONTI, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della M.*, Torino 1922. — E. VANDEUR, *La S. M.*, Faenza 1927. — G. DE STEFANI, *La S. M. nella liturgia romana*, Torino 1935. — SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, Torino 1930. — A. ROBERTI, *Fractio panis*, Milano 1937. — D. GIULIOTTI, *Il ponte sul mondo*, Torino 1932. — J. TEULINGS-P. L. ENGELBREGT, *Ter gedachtenis aan Mij*, Bois-le Duc 1939. — E. MONETA, *Intendere la M.* (ambrosiana), Milano 1939. — P. PARSCH, *La S. Messe expliquée dans son histoire et sa liturgie*, vers. franc., Bruges 1951⁵. — ID., *Conferenze sulla M.*, vers. ital., Brescia 1939. — D. ROPS, *Missa est*, Paris 1951. — P. L. MASELTI, *Il dramma dell'amore*, elevazioni sulla M., Roma 1952. — J. PASCHER, *Eucharistia*, Freib. i. Br.-Münster i. W. 1953², meditazioni teologiche. — V. LONGO, *Il poema della S. M.*, Sorrento 1953 — PAUL DE CHASTONAY, *Introibo. Ein Priesterbuch*, considerazioni sul Messale, Einsiedeln-Köln 1941. — O. MARCHETTI, *Meditazioni sacerdotali sulla liturgia della M.*, Roma 1948. — M. MONTESSORI, *La S. M. spiegata ai bambini*, Milano 1949².

MESSA bassa o *letta* o *secreta* o *privata*, si dice quella M. che, pur conservando un intrinseco carattere pubblico, essenziale a ogni M., si distingue dalla M. *solenne* o *cantata* o *pontificale* per il suo più semplice quadro cerimoniale poichè tutti i testi liturgici sono recitati dal celebrante senza partecipazione del diacono, del suddiacono e della « schola », senza canto, senza incensi.

Un giorno dovette essere ancora più semplice, ridotta alla parte « sacrificale », priva della parte introduttoria e « didattica », destinata a un ristretto uditorio. In questa forma ridotta è certamente antichissima, primitiva. Tali dovevano essere le MM. celebrate furtivamente nei periodi di persecuzione (« ogni luogo ci fu tempio: un campo, una solitudine, una nave, un ripostiglio, un carcere », ricorda Dionigi di Aless., presso Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 22, PG 20, 688 B), presso i confessori in carcere (cf. Cipriano, *Epist. 4*, PL 4, 231 A, che accenna alla presenza di un diacono), *in domiciliis* (negli oratorii privati, « pro infirmis in domo »), *pro dormitione* (nella deposizione e nell'anniversario dei defunti), che molte testimonianze assicurano essere in uso già nei primi secoli; e probabilmente private (forse con qualche elemento delle MM. solenni) dovevano essere le MM. che, secondo un uso largamente testimoniato già nel sec. III soprattutto a Roma e in Africa, si celebravano « quotidianamente » da vescovi e da sacerdoti.

Fissatosi lo svolgimento pressochè completo della M. solenne nei sec. VII-VIII, in pari tempo diventò di uso comune anche la M. privata, pressochè completa in tutte le sue parti attuali, recitata interamente dal celebrante, senza canto, senza coro, senza lettori e diaconi. Questa forma semplice fu suggerita e favorita da molteplici fattori: la devozione dei fedeli che non potevano assistere alle lunghe MM. pontificali; la loro intenzione di destinare la M. a qualche scopo particolare, per la quale offrivano un'elemosina o costituivano « fondazioni » di MM.; la pietà personale di sacerdoti e di monaci; le convenzioni tra monasteri di celebrare un certo numero di MM. per un monaco defunto; l'uso della M. quotidiana nella chiesa e nel monastero; il persistente uso di celebrare la M. in case private, specialmente nei castelli dei grandi proprietari e signori (uso tolto dal conc. di Trento).

Solitamente erano presenti alla M. pr. il ministro e alcuni fedeli. Ma divenne allora frequente anche la M. pr. col solo inserviente e perfino col solo sacerdote (*M. solitaria* praticata specialmente nei monasteri per devozione privata: fu ben presto riprovata come un abuso, non foss'altro perchè rendeva incongrue le formule plurali dei testi liturgici). All'inizio del sec. IX si preserive la presenza di almeno due persone (che possono essere gli stessi ministri della M.). v. MESSA III *VI* E.

La diffusione della M. pr. esigeva la moltiplicazione degli ALTARI (v.) nella CHIESA (v.), la formazione di formulari, dai quali si costituì il nostro MESSALE (v.). È notevole poi che quest'uso influì anche sui riti della M. pontificale nella quale, già dal sec. XII, il vescovo recita, anch'egli, certe parti (introito, *Kyrie*, *Gloria*, epistola, graduale, tratto, Vangelo, *Credo*, *Sanctus*, ecc.) recitate e cantate dal coro, dal lettore, dal diacono, mentre in passato erano riservate soltanto ad essi.

MESSA binata, trinata. v. MESSA III, *VI* C, D, E; POLILITURGIA, BINAZIONE.

MESSA fondata si dice la M. celebrata per soddisfare gli oneri connessi a una fondazione pia e la cui elemosina si percepisce sui redditi della fondazione stessa. v. LEGATI e le voci cui ivi si rinvia; MESSA III *IV* D; CAPPELLANIA. Sulla commutazione e riduzione, v. LEGATI II B, RIDUZIONE.

MESSA secca si disse il rito che riproduceva tutte le parti della M. (letta o cantata) a esclusione del canone e quindi a esclusione della consacrazione e della comunione. Talvolta all'elevazione si innalzava la reliquia di un santo o il SS. Sacramento nella pisside. È già testimoniata nel sec. XI dal *Pontificale* di Prudenzio di Troyes, dove appare come rito che prepara e inquadra l'amministrazione del viatico al moribondo sotto la sola specie del pane (donde, forse, lo strano aggettivo di *secca*). Si celebrava per qualunque causa di devozione quando era vietata o impedita la vera M. e la binazione (nei funerali del pomeriggio, nella visita dei malati a domicilio, nelle stazioni rurali durante le litanie minori, nelle ferie di Quaresima quando era già stata celebrata la M. del santo del giorno, nei viaggi di mare...). Era permessa, anzi consigliata (ad es. da Durando † 1296) come rito di benedizione e pratica di devozione.

Ma potendo offrire pericoli di superstizione, di idolatria, di simulazioni, trovò opposizioni fin dal sec. XII e, proibita dai sinodi, cadde in disuso col sec. XVII. Oggi è praticata soltanto dai Certosini nella cella.

In senso largo si possono considerare MM. ss. le commemorazioni di santi e di ferie nella M. del giorno: questa si presenta come la fusione di due MM., una incompleta (secca, appunto) del santo e della feria commemorata, l'altra completa (vera M.) della celebrazione del giorno. Anche la benedizione delle Palme è una M. s., fino al *Sanctus*, cui segue peraltro una vera M. sacrificale. Si dice M. s. anche quella del venerdì santo (v. SETTIMANA santa) o dei PRESANTIFICATI (v.).

È M. s. nella sua sostanza, ma gravemente illecita la M. dei sacerdoti che, sentendosi in peccato mortale, simulavano la consacrazione e la comunione.

MESSA votiva si dice comunemente la M. non corrispondente all'ufficio indicato dal CALENDARIO liturgico (v.). Come già il TOMASI (*Opera omnia*, VII, Roma 1754, p. 42, 47), ognuno avverte che questa definizione non è del tutto esatta, pur essendo contenuta nelle *rubricae generales* (tit. XV, 3) del Messale romano, perchè in certi giorni, come le vigilie che cadono *infra octavam*, la vigilia dell'Immacolata che cade il giorno di S. Ambrogio, la M. della vigilia non corrisponde all'ufficio e tuttavia non è votiva. Più esattamente si dicono vv. le MM. « peculiares » (*Rubr. gen.*, tit. II), cioè determinate da particolari cause (tra cui la devozione privata). La vera M. v. si ha sia per desiderio del celebrante, sia per ordine del vescovo o papa alla cui intenzione si applica la M.

Le MM. vv. si distinguono in solenni e private. *Solenni* sono: 1) le MM. festive permesse fuori del calendario, ad es. in occasione di grande concorso, nel giorno di una festa che abbia dovuto dare la precedenza ad un'altra solennità maggiore (*Rubr. gen.*, tit. VI); 2) più propriamente sono le MM. in nessun modo conformi all'ufficio del giorno, ordinate o permesse dal vescovo, che è il solo giudice competente (*Acta auth. S. C. Rit.* 30 febr. 1895).

Private si dicono le MM. vv. non conformi all'ufficio ma permesse dal calendario. Possono essere di qualsiasi santo canonizzato, non già di un beato se non v'è speciale indulto. In questa pratica il senso liturgico suggerisca discrezione. La Chiesa non approva poi le MM. vv. di certi misteri del Signore e di certe feste della Vergine (*Acta auth. S. C. Rit.* 25 jun. 1909, 30 jun. 1896). Sono private ancora tutte le MM. poste sotto la rubrica « missae votivae » nel Messale; tali sono anche le MM. « quotidiane » per i defunti. La M. v. privata, per le parti che si devono omettere e per le orazioni che si devono recitare, si regola con rubriche speciali, le quali non valgono per le MM. vv. solenni che hanno speciali privilegi (*Acta auth. S. C. Rit.*, 8 febr. 1910).

Ad alcuni santuari è concessa la M. v. del titolare della chiesa in tutti i giorni anche nei doppi di prima e seconda classe, ad altri è concessa solo nei doppi di seconda classe...; talvolta il privilegio permette la M. v. « modo festivo », cioè con Gloria e Credo. È pure privilegio che i sacerdoti di dedole vista possano sempre celebrare la M. *de Beata Virgine* (posta nel Messale per il tempo dopo Pentecoste) colle stesse orazioni. Al 1° giovedì e 1° venerdì del mese si può rispettivamente celebrare la M. v. di « Cristo eterno e sommo sacerdote » e del « Sacro Cuore di Gesù » modo festivo, pur essendo MM. vv. private.

Le MM. vv. solenni si possono dire in ogni giorno. Si eccettuano i doppi e le domeniche di prima classe, le Ceneri, la settimana santa, le vigilie di Natale e Pentecoste; in questi giorni si può aggiungere l'orazione della M. v., *sub unica conclusione*, all'orazione del giorno (*Acta auth. S. C. Rit.* 30 jun. 1896). Nella settimana di Pasqua non si aggiunge il doppio *Alleluja* all'*Ite missa est* di una M. v. solenne. Nelle MM. vv. solenni si dice sempre una sola orazione: in quelle di ringraziamento si può aggiungere *sub unica conclusione* l'orazione *Deus cuius misericordia*. Alle MM. vv. solenni appartiene anche quella del SS. Sacramento, che si celebra nell'esposizione delle QUARANTORE (v.).

Il Messale romano suggerisce per ogni giorno della settimana speciali MM. vv.: per il lunedì, la M. della SS. Trinità e da *requiem*; per il martedì:

la M. dei SS. Angeli; per il mercoledì, la M. dei SS. Apostoli e di S. Giuseppe; per il giovedì, quella del SS. Sacramento e dello Spirito S.; per il venerdì, la M. di passione e di S. Croce; per il sabato, la M. della B. V. Maria.

Per celebrare lecitamente una M. v. privata occorre un motivo serio (devozione del celebrante o dell'offerente). Tale non è, osserva S. Alfonso (*Theol. moralis* VI, 149), « celerior Missae expeditio ».

MESSA (Precetto della M. festiva). v. Domenica (santificazione della), Feste, Precetti della Chiesa; Messa V.

MESSALE (*Missale, Liber missalis, Ordo missalis*): uno dei Libri liturgici (v.) che raccogliendo insieme gli elementi della Messa (v.) già sparsi in libri speciali (v. Lezionario, Evangeliario, Graduale, Antifonario, Sacramentario, Ordines...), presenta il testo di letture, canti, formule eucologiche e i riti della Messa, disposti secondo l'ordine della celebrazione indicato dalle rubriche. v. Ordo Missae; Messa (liturgia).

MESSALIANI o *massaliani* (da un vocabolo siriaco che significa *preganti*, donde il nome greco euchiti, εὐχῖται), sono eretici dell'Asia minore, diffusi sotto nomi diversi: ora, dalle caratteristiche del loro modo di agire sono detti *coreuti*, Entusiasti (v.); ora, dal nome dei loro capi sono chiamati *psalliani* (S. Agostino), *adelfiani*, *lampeziani*, Eustaziani (v.), *marcianiti*. Essi amavano chiamarsi semplicemente *spirituali* (πνευματικοί).

A) Nelle fonti sono presentati sotto diverse forme. *a*) Una prima denominazione, più che eresia, fu una setta pagana sorta verso la metà del sec. IV (cf. Epifanio, *Haer. 80*, PG 42, 756) che ammetteva il politeismo, benchè ad uno solo degli dei, chiamato « onnipotente », riservasse adorazione (monolatria). Si avvicinavano ai Celicoli (v.) e agli Ipsistari (v.), ai quali appartenne il padre di S. Gregorio Naz. prima della conversione. Non pare che fossero molto numerosi. Perseguiti dalle autorità specialmente militari, ebbero alcuni morti e perciò si fregiavano del titolo di *martiriani*. Da loro derivò la setta dei *salaniani*. — *b*) Una seconda denominazione ebbe origine cristiana da un'esagerazione del monachismo orientale, avvertita nella seconda metà del sec. IV. Per il numero degli adepti e per la sua perniciosità provocò parecchi interventi dell'autorità ecclesiastica a Side (390?), ad Antiochia (S. Flaviano, 390?), nella VII sess. del conc. di Efeso (431) su proposta di Valerio e Antiochio. A. Kemmer, *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassian Vollkommenheitslehre u. seiner Stellung zum Messalianismus*, Lovanio 1938, prova che, accanto alla corrente evagriana (v. Evagrio Pontico), esistette presso i Padri del deserto (v.) una corrente messaliana rappresentata dalle omelie del pseudo-Macario (v.) e dal *Liber graduum*; la terminologia della dottrina spirituale di Giovanni Cassiano (v.) tradisce influenze messaliane. Dopo il VI sec. abbiamo poche notizie dei M., che peraltro continuano a vivere sotto diversi nomi; in Tracia sono in rapporto coi Pauliciani (v.) e si perderanno nelle eresie medioevali (v. Manicheismo). « Dervisci cristiani » li chiama il Duchesne (*Hist. anc. de l'Eglise*, II, Paris 1907, p. 583).

B) Due opere sono riferite come fonte autentica della dottrina dei M.: Ἀσκητικός (di autore sconosciuto) e la Διαθήκη (di Lampezio), ma sono andate perdute. Cf. Macario 12 e l'opera di Simeone. Dobbiamo accontentarci delle informazioni indirette di Epifanio (*l. c.*), di Teodoreto (*Hist. eccl.* IV, 10, PG 82, 1114; *Haeret. fab.* IV, 11, PG 83, 429), degli altri storici ed eresiologi antichi.

I punti principali della dottrina messaliana sono: 1) ogni uomo nascendo eredita un demonio che ne possiede l'anima spingendola al male: questa ossessione demoniaca sarebbe il vero peccato originale; 2) il Battesimo (v.) non vale a cacciare il demonio e perciò è inutile; 3) la preghiera ha tale efficacia; per essa, al demonio succede nell'anima lo Spirito Santo che inclina al bene; 4) allora l'anima non ha più bisogno di digiuni, di mortificazione; può avere perfino la visione del futuro e addirittura la visione corporea di Dio; 5) all'infuori della preghiera, tutto è inutile: sacramenti, intermediari, imagini; in particolare, il lavoro manuale non solo è inutile, ma è moralmente cattivo.

C) Il M. è una delle tante affermazioni di spiritualismo eterodosso: pretesa di « angelismo » che si traduce in Antinomismo (v.) morale e si sconta con straripamenti di animalità, di capriccio, di irrazionalità. Potè sembrare generoso, encomiabile l'appello alla interiorità spirituale del rapporto religioso-morale dell'anima con Dio, ma non tenne conto dei limiti effettivi posti dalla rivelazione al processo della santificazione (sacramenti, mediazione della gerarchia) e d'altronde, stranamente, cadde in ben peggiore esteriorismo meccanicistico quando concepì il peccato e la salvezza come opera di due principii sostanziali: il demonio e lo Spirito S., come il Manicheismo (v.) e lo Gnosticismo (v.). Del resto, benchè il messalianismo appaia a tutta prima opposto all'eresia contemporanea del Pelagianismo (v.), tuttavia lo raggiunge nella sostanza: se questo è un « positivismo deista, il messalianismo è un positivismo mistico, un puro psicologismo con pretese mistiche; in definitiva, ambedue, in grado diverso, sono un naturalismo » che ignora la « vita di fede » (I. Hausherr, p. 338).

Bibl. — Fonti in prefazione alla ediz. di *Liber graduum* (in *Patrologia syriaca*, III, Parigi 1926) a cura di M. Kmosko. — Tillemont, VIII, 527 ss. — Migne, *Dict. des hérésies*, I (Paris 1847). — G. Bareille, *Euchites*, in *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 1454 ss. — E. Amann, *Messaliens*, ivi, X, col. 792-95. — A. Rücker, in *Bibl. Zeitschr.* 1932, p. 342-54. — E. Peterson, in *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 1932, p. 273-88. — I. Hausherr, in *Orient. christ. periodica* 1935, p. 328-60, 495-502. — F. Dörr, *Diadochus v. Photike u. die Messalianer*, Freib. i. Br. 1937: un episodio della lotta fra vera e falsa mistica nel sec. V; cf. in *Byzantion* 40 (1940) 466-72. — H. Dörries cit. sotto Macario 12. — A. Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'Eglise perse*, Pinneberg 1947 (pp. 30).

MESSALINA, Santa, è ricordata nella *Passio* di S. Feliciano (martire vescovo di Foligno verso la metà del sec. III, sotto Decio) da cui fu educata alla virtù cristiana. Ella lo visitò prigioniero e lo confortò anche di cibo, affrontando gravissimi pericoli. Sorpresa sul fatto, fu imprigionata, interrogata, variamente tormentata, finchè la sua costanza non fu coronata col martirio. Nata verso il 236, s'immolava nel fiore dell'età, nel 251, il 23 gennaio (giorno della festa), precedendo di pochi giorni Feliciano.

Nel sec. XIII o XIV fu scoperto nella cattedrale

di Foligno un prezioso sarcofago di marmo istoriato, che sul piano frontale presentava un'immagine di fanciulla; fu poi scoperta l'iscrizione: *Hic subtus jacet corpus sanctae Messalinae*. Nel 1612 si ebbe un processo di ricognizione e l'anno seguente l'approvazione del culto da parte di Pio V.

Del sarcofago rimane un frammento e un disegno che lo rappresenta al completo: in esso, notevole per il valore simbolico è la figura di uomo seduto con la clava a fronte di un agnello che mite lo riguarda: cf. *L'Illustrazione Vaticana* 5 (1934) 763 (quivi son riprodotte altre opere d'arte che raffigurano la Santa, tra cui una statua d'ispirazione neoclassica, posta entro una delle nicchie della cattedrale di Foligno quando questa, su disegno del Vanvitelli, fu completamente rinnovata, e il quadro di Enrico Bartolomei che con ampio respiro rappresentò in basso il martirio e in alto il trionfo della Santa). — Acta SS. *Jan.* II (Ven 1734) *die* 23, p. 453-455. — C. Bordoni, *Glorie cittadine*, Foligno 1905. — M. Faloci Pulignani, *S. M. vergine e martire di Foligno*, Perugia 1921, con illustraz. — M. Castiglione Humani, *S. M. da Foligno...*, Terni 1935.

MESSE gregoriane. v. Messa (morale); Gregoriano altare.

MESSE votive. v. Messa votiva.

MESSENGUY Francesco Filippo (1677–1763), n. a Beauvais, m. a Germain-en-Laye. Studiò a Parigi e nella via ecclesiastica volle fermarsi all'accolitato. Insegnò retorica nel patrio collegio. Per la scuola compose la maggior parte delle sue opere. Dovette lasciare il collegio per essersi dichiarato giansenista e contrario alla bolla *Unigenitus* e si ritirò a S. Etienne du Mont, indi a Germain-en-Laye. L'opera sua più nota suscitò vaste controversie: *Exposition de la doctrine chrétienne, ou instruction sur les principales vérités de la religion* (Utrecht 1744) condannata dalla Congr. dell'Indice (1757) come giansenista, ribadita dal M. con scritti giustificativi. Fu tradotta in italiano e stampata a Napoli, coll'approvazione di quel governo e col visto di due domenicani nel 1758–1760; dopo lunga lotta anche la traduzione venne proibita da Clemente XIII nel 1761 (l'anno prima il S. Ufficio s'era opposto alla proibizione). Un'altra edizione, migliorata dal domenicano Patuzzi, comparve nel 1761 a Venezia, senza incontrare opposizione. Il libro fu largamente diffuso e lodato, specialmente dai giansenisti. Il M. era veramente avverso alla bolla, come provano i suoi scritti posteriori.

Delle altre sue opere ricordiamo l'*Abrégé* della morale del Vecchio Test. (Par. 1728), della storia del Vecchio Test con note e riflessioni (ivi 1735-53, 10 voll.), della storia del Nuovo e del Vecchio Test. con note (ivi 1737-38, 3 voll.), *La vie de N. S. Jésus Chr.* (ivi 1729 s, 3 voll.), le *Vies des Saints* per tutti i giorni dell'anno, coi misteri del Signore (ivi 1730, 6 voll.; 1734, 2 voll.): opere ben scritte, che ebbero buona fortuna. — Lequeux (amico del M.), *Mémoire sur la vie et les ouvrages* di M., Paris 1763. — *Kirchenlexikon*, VIII, col. 1299 e s. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1403–04.

MESSIA (= M.), **Messianismo** (= m.). — I) Premesse. — II) Il m. biblico. — III) Il m. del giudaismo contemporaneo a Cristo. — IV) Il m. ebraico dopo Cristo. — V) I falsi MM.

I. Premesse. 1) *Messia* è forma grecizzata dell'ebraico *mâshîaḥ* = « unto », termine che si riservava a colui che veniva consacrato pontefice (Es XXIX 7; Lev IV 3, 5), o re (1 Sam X 1, XVI 13, 1 Re I 39; II Re IX 6), ricevendo sul capo la sacra unzione. Il re era, per eccellenza, « l'unto del Signore » (1 Sam XXIV 7, 11, XII 3; Lam IV 20). Il vocabolo M. si restrinse poi ad indicare il supremo ed ultimo re, diventandone quasi il nome proprio; χριστός ne è la traduzione greca. La forma ebraicizzante M. è oggi più in voga nel linguaggio tecnico della teologia e dell'apologetica.

2) Per *Messianismo* intendiamo ogni credenza, fede o speranza avente per oggetto l'intervento attivo, salutare, liberatore o, in altri termini, soteriologico, d'un inviato di Dio. Per mezzo del M. i singoli individui e la nazione ebraica intera sperano di ottenere ogni sorta di benefici spirituali o terrestri, temporali od eterni. In un senso meno largo il termine m. è riservato alle idee di questo tipo contenute solo nei libri canonici del Vecchio Test. Al contrario, in un senso larghissimo ed improprio, esso si riferisce nel linguaggio comune moderno a qualsiasi aspettativa escatologica intensa, collettiva di una rinnovazione o restaurazione dell'umanità.

Notiamo però che m. ed escatologia vanno nettamente distinti. Il m. diventa *escatologico* solo quando le speranze soteriologiche si rapportano alla fine dei tempi: il M. è atteso per la fine dei secoli, quale ultimo, definitivo salvatore. *Cristologico* si chiamerà invece il m. quando i tratti descrittivi del M. si verificano alla lettera, senza restrizione o trasposizione di sensi, in Cristo. Solitamente però il m. si realizza solo indirettamente in Cristo, cioè mediante una trasposizione, generalmente dall'ordine terrestre a quello spirituale: i testi si verificano allora in Cristo in una maniera analogica. Si ha perciò un m. *tipologico*. La tipologia ha il suo fondamento nell'unità della coscienza religiosa umana e nell'unità del piano divino di salvezza: la storia delle religioni ci dice che l'anima religiosa si esprime mediante un numero limitato di idee e di simboli che emergono nei diversi cicli della cultura religiosa, fondamentalmente identici ma sempre più purificati. Parimenti il disegno divino non può che svilupparsi nei flussi e riflussi della storia in un modo sempre più perfetto, con abbozzi sempre più completi che prefigurino e preparino la realizzazione totale del programma divino della salute nella persona o nell'avvenimento da Dio scelto da tutta l'eternità.

Inteso come sopra il m. è, col Monoteismo (v.) la caratteristica più profonda della religione di Israele (v.); e, benchè colorito di passione nazionalistica, è il termine dello stesso monoteismo, « la creazione più nobile del genio ebraico fecondato dalla rivelazione divina » (Dennefeld), il punto d'incontro e di scontro col cristianesimo.

3) Un duplice *metodo* si può seguire nella trattazione: un *metodo analitico*, basato sull'esame dettagliato dei singoli passi del Vecchio Test. contenenti speranze messianiche, ed un *metodo sintetico* che raccoglie attorno alle idee centrali i tratti sparsi nei testi. Seguiremo il secondo, senza trascurare il primo, che informa sullo sviluppo storico del m.

II. Messianismo biblico. — A) *I testi* possono essere classificati in tre gruppi: *a*) testi del periodo delle origini fino alla monarchia davidica; *b*) testi

dei profeti avanti l'esilio di Babilonia (587 a. C.); c) testi dei profeti dopo l'esilio.

a) Del m., fiorito soprattutto nell'epoca profetica, si trovano tracce fino nei primi libri della Bibbia.

1) Per Gen III 15, v. Protoevangelo, Adamo ed Eva, Peccato originale, Maria. Due avversari sono descritti in lotta e ad uno di essi, al seme della donna, viene attribuita la vittoria finale. Tutto indica che il « seme » o discendenza è di genere maschile. Resterà forse dubbio se si tratti di un individuo o di una collettività, quantunque un seme–individuo sembri meglio indicato dall'ultima parte del versetto a schiacciare il capo del serpente–individuo. In ogni caso, il senso messianico del versetto sembra chiaro: all'inizio dell'umanità caduta, viene promessa la liberazione.

2) Quasi come ad un appuntamento fisso la promessa divina si ripete al conchiudersi di ogni ciclo di racconti biblici. Dopo la degenerazione dell'umanità e il castigo del diluvio, ecco di nuovo profilarsi il piano divino di salvezza: maledicendo il figlio Cam irriverente, Noè benedice il figlio Sem (Gen IX 25 s): « Maledetto sia Canam, sia lo schiavo dei suoi fratelli. Benedetto sia Jahwé Dio di Sem, e Canam sia suo schiavo ». Si noti il restringersi della visuale messianica in questo testo che la critica, dopo averlo detto semplice eco delle condizioni politiche della Palestina al tempo dell'invasione israelitica (Wellhausen, Stade, Budde, Holzinger), riporta ora ad un'alta antichità (Gunkel, Procksh, Könic). Jahwé diventa il Dio di Sem; la sua benedizione scenderà specialmente su lui, primo anello di quella catena che convoglierà le promesse divine verso il popolo ebreo.

3) Infatti è Abramo (v.), il suo primo capostipite, che le riceve in seguito. Già nel giorno della sua vocazione privilegiata Dio gli aveva detto: « Io farò di te una grande nazione, ti benedirò e renderò grande il tuo nome: anzi sarai tu stesso benedizione, (perchè) io benedirò quelli che ti benediranno e maledirò quelli che ti malediranno ed in te saran benedetti tutti i popoli della terra » (Gen XII 2 s). Due altre volte, nei momenti più solenni della vita di Abramo, la parola di Dio si ripete su questo tono, specificando che sarà la discendenza di lui ad avere il predominio, specialmente religioso, sugli altri popoli e ad essere strumento di salute (Gen XVIII 18, XXII 16–18). Difatti, più tardi, essa si indirizzerà parimenti a Isacco (Gen XXIV 4) e a Giacobbe (XXVIII 14). Se è discutibile il preciso senso storico di questi oracoli, non sembra dubbio il loro senso messianico (anche Delitzsch, Orelli, Sellin, Procksch, König, protestanti, lo ammettono). Tuttavia vedute nazionalistiche ed umane già si mescolano a quelle puramente spirituali: ciò è conforme alla cornice storica terrestre in cui di solito il m. si inquadra.

4) Anche l'ultimo vaticinio della storia patriarcale, la celebre benedizione di Giacobbe (v.) morente, si riveste degli stessi caratteri. Il suo valore messianico risulterebbe più marcato se una parola oscura non venisse ad interrompere il fluido scorrere del linguaggio poetico: « Giuda, i tuoi fratelli ti loderanno, la tua mano sarà sulla nuca dei tuoi nemici: i figli di tuo padre si prostreranno davanti a te. Giuda è un leone: predando, figlio mio, tu sei salito: sei disteso ed accovacciato come un leone, come una leonessa; chi oserà svegliarti? Lo scettro non si toglierà da Giuda, nè il bastone di tra i suoi piedi finchè non venga *Silo* a cui [spetta] l'obbedienza dei popoli. Egli legherà il suo giumento alla vigna .., laverà la sua veste nel vino ed il suo mantello nel sangue della vite... » (Gen XLIX 8–12). Comunque si debba interpretare il misterioso *Siloh*, egli è, secondo la maggior parte degli esegeti (Gunkel, Gressmann, Lagrange, Zapletal, Driver, Hittel, Murillo, Dürr...), un personaggio futuro, la prima designazione del M., davanti al quale il dominio di Giuda cesserà.

Tutti quelli che ammettono una rivelazione divina per i tempi premosaici devono riconoscere nei testi il periodico riapparire della corrente di speranze che hanno per oggetto il M.

5) L'ansia messianica sembra svanire ai tempi di Mosè (v.). La prossima entrata degli Israeliti in Canaan pare il solo ideale sognato, e l'arrivo nella terra dove colano latte e miele causa il sopirsi di altre speranze. Se non fosse per il vaticinio di Balaam (« io lo vedo, ma non come presente, lo contemplo ma non da presso: un astro procede da Giacobbe ed uno scettro si eleva da Israele », Num XXIV 17), che del resto è variamente interpretato, si direbbe che l'epoca dell'Esodo (v.) ha perso il ricordo del messaggio messianico. D'ora innanzi però l'avvenimento stesso dell'esodo e la teofania sinaitica assurgono a nuovo simbolo di fede. Anche se non bisogna, come Sellin, far risalire tutto lo sviluppo del m. alla rivelazione del Sinai, è certo che i prodigiosi interventi divini dell'esodo e la speciale alleanza che Dio aveva ormai contratto con il suo popolo valsero a rinforzare la fede nel potere salvifico di Jahwé.

6) Ad ogni modo, arrivati a Davide (v), si vede che l'attesa era sempre viva. Allora la *regalita* diventa un veicolo particolarmente efficace per la trasmissione del m. La monarchia davidica viene chiamata ad essere depositaria delle antiche promesse fatte ai patriarchi: « La tua casa ed il tuo regno saranno stabili davanti a me, per sempre; il tuo trono sarà solido imperiturамente » (II Sam VII 16). Davide morì ricordando « l'alleanza eterna » (II Sam XXIII 5) da Dio stabilita con lui. E, ciò che è più importante, l'atteso M. si colora ora di tinte regali, viene concepito come re. Nei due Salmi che più probabilmente sono di origine davidica, la prima delle tre rappresentazioni con cui sarà concepito il M. è già delineata.

7) Il Salmo II ci mostra i popoli coi loro principi in rivolta contro Jahwé e contro il « suo *Unto* » [ricorre qui per la prima volta il titolo di M.]; essi vogliono sbarazzarsi del suo dominio come di un insopportabile giogo. Ma l'Altissimo « che siede nei cieli » si ride della loro ribellione; egli li confonderà a suo piacimento. Ed il suo Unto annuncia solennemente di essere stato eletto re di Sion dallo stesso Jahwé. Nel giorno della sua intronizzazione Dio gli ha detto: « Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato ». Allora Jahwé lo invita a prender parte al suo governo universale, dandogli in eredità tutte le nazioni della terra. La prospettiva di un regno universale, i titoli singolari che qui vengono dati al re — nessuna delle due frasi sinonime: « tu sei mio figlio, io ti ho generato », fu mai detta da Dio ad altri che al M. — dimostrano che siamo in presenza di una visione messianica. Qualcuno potrà forse pensare ad una interpretazione tipologica (come già S. Tommaso); ma l'applica–

zione di titoli così forti ad un re qualsiasi, sia esso Davide od un altro, sembra davvero troppo violenta; è da notare infatti che la generazione, di cui si parla, difficilmente potrebbe intendersi in senso metaforico, quale simbolo della investitura regale (di tal formula di investitura non si dà altro esempio, nè in Israele nè fuori): il senso vero sembra proprio una figliazione divina che non può convenire se non al M.

Una concezione simile del M.-re e anche quella del Salmo CIX (Volgata). Si tratta ancor qui di un re che Jahwé invita a sedere alla sua destra, a prender parte, cioè, al suo governo. Ma un altro tratto si aggiunge ora alla descrizione del M., quello del *sacerdote*. Il giorno della solenne investitura regale, Dio lo ha solennemente proclamato, giurando, sacerdote: « Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melchisedech ». Come MELCHISEDECH (v.), quindi, il M. è sacerdote e re.

b) I caratteri del M., già in parte abbozzati, saranno dai PROFETI (v.) delineati in tutto il loro splendore. Mentre lavorano al perfezionamento morale del popolo, i profeti non cessano di tenere aperto il loro sguardo sull' avvenire, consci che la vera realtà è quella futura.

La situazione d'Israele è ormai totalmente cambiata. Diviso da uno scisma in due parti avversarie, serrato da ogni parte da gigantesche potenze nemiche, corrotto all'interno dall' ormai dilagante idolatria ed immoralità, ricorre, nella speranza, alle antiche promesse: il popolo eletto, la città di Sion, sede di Dio, non potevano perire. Verrà un giorno, « il giorno del Signore », che segnerà l'annientamento di tutti i nemici ed il ritorno di Israele al trionfo. Una specie di m. popolare cullava così le residue velleità di riscossa; ma, nello stesso tempo, ne intorpidiva lo slancio, la coscienza delle personali responsabilità, come se « il giorno di Jahwé» non richiedesse alcuna preparazione e corrispondenza del popolo.

Contro questa concezione quietistica fatalistica lottano i profeti, proclamando che, con la sua prevaricazione, Israele è divenuto indegno delle promesse divine. In effetti il giorno di Jahwé sarebbe venuto, ma il suo fine immediato sarebbe stato quello di punire il popolo; le invasioni nemiche, i disastri nazionali non ne erano che i segni precursori. Le antiche promesse erano state condizionate alla fedeltà verso Dio e verso la tôrah (legge). La corruzione generale rendeva ormai necessario il crogiuolo, la purificazione, il severo « giudizio » divino. Solo dopo di esso il « piccolo resto » sopravvissuto sarebbe potuto entrare nell'era messianica. Tale è lo schema del m. dei profeti preesilici, cui diverse circostanze e necessità fanno prendere volta per volta dei timbri diversi.

1) Il primo profeta scrittore, AMOS (v.), inizia con l'annuncio del « ruggito » di Dio, di cui è l'eco tutto il resto del suo libro. Solo gli ultimi versetti risollevano l'animo dalla visione dei terribili castighi e lasciano intravedere al di là della prova il permanere del piano divino che condurrà finalmente alla pace: « ecco giungono i giorni, dice Jahwé, quando aratore e mietitore, vendemmiatore e seminatore si susseguiranno senza interruzione; i monti stilleranno dolcezze ed i colli si liquefaranno; io compirò la restaurazione del mio popolo, ricostruiranno le città devastate... ripianteranno le vigne... faranno dei giardini.... Li stabilirò sulla loro terra e non ne saranno più strappati... » (IX 13-51).

2) La stessa alternativa di terrore e di speranza ritorna in OSEA (v.). E anzi così forte il contrasto tra le profezie di castigo e quelle di salvezza che non pochi autori hanno ritenute queste ultime (come i versetti di Amos citati sopra) aggiunte posteriori. C'è « una relazione così intima tra una gran parte di questi oracoli contestati ed il resto del libro, che tutto protesta contro l'idea di una interpolazione » (SELLIN): è carattere proprio del m. di questo tempo che solo attraverso le nubi minacciose si veda il sole della benignità divina. Questa è là che attende paziente. Per il momento Jahwé non può che odiare (IX 15, XIII 14) la sua « sposa adultera », infierire contro di lei come un leone o una pantera o un orso (XIII 7 s), farle vedere devastazioni, stermini, esili (IX 6, IX 14 s, XI 5); poi, quando finalmente gli Israeliti lo cercheranno implorandolo di guarire le loro piaghe (VI 1 ss), egli si lascerà placare e li salverà riconducendoli dai luoghi dove li aveva dispersi (XI 11). Un nuovo re, un nuovo « Davide » raccoglierà tutte le 12 tribù (III 5) e gli Israeliti ridiventeranno numerosi come la sabbia del mare, vivranno nella pace; cielo e terra si intenderanno per fornire loro frumento, vino, olio in abbondanza (II 18-23). È un m. accomodato alle situazioni storiche: accenti più alti e spirituali, forse, non avrebbero fatto vibrare i cuori oppressi meglio di queste promesse, dove il linguaggio stereotipato, pur parlando solo di beni materiali, non riesce per altro a nascondere più ampie speranze.

3) La prospettiva è più chiaramente religiosa e spirituale in ISAIA (v.). Già all'inizio delle sue profezie si fa risaltare che il benessere dopo la prova sarà non solo materiale e politico, ma anche spirituale. Il piccolo resto degli eletti sarà santo: Jahwé sarà loro particolarmente vicino, dopo aver lavato le impurità delle figlie di Sion, e li assisterà dall'alto di una colonna di fumo e di fuoco, come al momento dell'esodo (IV 2-6). La salute messianica non sarà un semplice ripristino della dinastia davidica: l'accenno alla nube di fuoco, come altrove al castigo inflitto da Dio all' Egitto (X 24 e ss), ai « giudici d'altri giorni », a « consiglieri come quelli dei primi tempi » (I 26; cf. Es XVIII 13-26), dimostra che lo sguardo di Isaia è fisso più lontano, ad una vera creazione novella. Dio gli aveva affidato all'inizio la paradossale missione di indurire il cuore del popolo (VI 9-13): al disopra di un piano puramente psicologico, questo indurimento rientrava nel mistero dei disegni divini, come premessa alla realizzazione della salute messianica, vero rinnovellamento totale. Come il giudizio divino era stato descritto con immagini di una grandiosità cosmica (II 12 19, XXX 25, V 26-30, VIII 5-8, XXVIII 2, 14-22: a proposito di quest'ultimo passo qualcuno ha potuto parlare d'una attesa popolare di un diluvio escatologico), così l'opera di restaurazione viene sovente descritta con immagini paradisiache: la terra santa dell'era ventura sarà un giardino prodigiosamente fertile (XXIX 17, XXX 23 ss, XXXI 15 s), il giardino miracoloso delle origini (cf. LI 3: Jahwé ha consolato Sion e sanato tutte le sue rovine: egli ha fatto del suo deserto un Eden e della sua solitudine un giardino di Jahwé).

In questa prospettiva vanno intesi anche i passi

più strettamente messianici di Isaia, le tre profezie del libretto dell'Emmanuele (v.). La prima annuncia la nascita dell'Emmanuele (VII 13-16), la seconda descrive la gioia che accompagna la sua venuta in questo mondo (IX 1-6), la terza è soprattutto un quadro del suo governo e del suo regno di pace (XI 1-9). Le immagini messianiche ormai scendono a particolari storici.

Col primo testo, siamo nel bel mezzo della guerra siro-efraimitica. Due potenti re, di Damasco e di Samaria, sono coalizzati contro Achaz, re di Giuda. Mentre questi fortifica Gerusalemme, Isaia gli si presenta con l'incarico divino di offrirgli un segno, un grande miracolo, che lo renda sicuro della protezione celeste e perciò della sua vittoria. Achaz, scettico, rifiuta il segno. Il profeta gliene annuncia allora uno suo proprio. Ma l'onda di sdegno trascina il suo pensiero in un altro senso ed il dramma prende in lui un'ampiezza grandiosa. Un piccolo re ha rifiutato il segno della protezione divina; ma qualsiasi ostilità e diffidenza umana che cosa possono contro l'infrangibile certezza della benevolenza di Dio? Il segno esiste sempre: « Ecco una fanciulla (*almah*) è incinta e partorisce un figlio, ch'essa chiamerà Emmanuele ». Si ha l'impressione che il profeta annunci qualcosa di immediato, atto a calmare le ansietà del momento presente. E così è in realtà: il figlio che nascerà è probabilmente Ezechia (v), rampollo di Achaz. Questi potrà essere sicuro che, contrariamente ai piani dei suoi nemici (VII 5), la sua stirpe non morrà. Dio punirà sì la sua incredulità, e persino il fanciullo promesso, ancora prima che giunga all'uso di ragione (VII 16: prima di saper scegliere tra bene e male), dovrà soffrire le tristi conseguenze delle devastazioni straniere, non avendo per cibo che latte e miele, gli unici prodotti di un terreno incolto (in generale nella Bibbia e, altrove, in Isaia stesso, come in altre letterature orientali, l'espressione « latte e miele » è indicativa di prosperità, ma non qui dove il contesto cupo e il v. 22 la fanno sentire come allusione alla carestia); ma insieme è certa la protezione divina (Emmanuele = Dio con noi) che garantirà la vittoria finale. Eppure Isaia non si ferma al presente. Nella sua mente Ezechia è solo prefigurazione di un salvatore ben più sublime, umile tappa nella realizzazione di un piano ben superiore.

I lineamenti di questo personaggio sfuggono ancora al profeta e non sarà possibile parlarne se non con immagini tratte dal presente e con i tratti trasfigurati dello stesso Ezechia. Ma è chiaro che la speranza oltrepassa il suo stesso linguaggio. Il « fanciullo » di cui parla il secondo canto (IX 1-6) è certo ancora l'Emmanuele, ma l'atmosfera che lo circonda è quella di un essere più alto di Ezechia. Procksch ha ragione di dire che chi legge si trova di colpo tuffato in un'atmosfera di paligenesi. Alle tenebre e al caos (VIII 21 s) fa seguito di colpo la luce della salvezza messianica (VIII 23, IX 1), quasi come nel primo capitolo del Genesi o nel prologo del Vangelo di S. Giovanni, e le immagini per descrivere la gioia si moltiplicano: si passa dalla schiavitù alla libertà, dalla guerra alla pace perfetta; si bruciano persino i sandali dei guerrieri ed i loro mantelli macchiati di sangue. Isaia sogna un regno dove non ci saranno più guerre, dove non conterà più la potenza politica, dove ogni idea di vendetta sarà esclusa, dove regnerà solo la giustizia. Il re di questo piccolo paradiso è descritto con compiaciuta solennità: « Un fanciullo è nato, un figlio ci è stato dato; la dignità regale è sulle sue spalle, e si chiama: meraviglioso consigliere, Dio forte, padre per sempre, principe di pace; ingrandito sarà l'impero in una pace senza fine per il trono di Davide e il suo regno, per rinforzarlo e consolidarlo nel diritto e la giustizia... ». Cosiffatto fanciullo sorpassa di gran lunga Ezechia: è il M.

La descrizione è completa con il terzo oracolo: « Un ramo sorge dal ceppo di Jesse, un pollone spunta dalla sua radice Su lui riposa lo spirito di Jahwe, spirito di saggezza e intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e timore di Dio... ». Il testo continua poi la rappresentazione del regno del M., che sembra ben di un'altro mondo, anche se localizzato in questo mondo, degno in tutto di un « re di paradiso » (Gressmann) « egli non giudica secondo l'apparenza, nè si pronuncia su ciò che ha sentito dire, ma rende il diritto ai poveri secondo giustizia... La sua parola è bastone che colpisce, l'alito delle sue labbra uccide il malvagio... Il lupo abita con l'agnello, la pantera s'accuccia presso il cavallo... Non si fa più del male, non si compiono devastazioni sulla mia santa montagna, poichè il paese è pieno della conoscenza di Jahwé, come le acque colmano il mare ». Se accostiamo questo quadro alla celebre visione di Is II 2-4 circa la montagna di Sion verso la quale tutti i popoli affluiranno negli ultimi tempi per ricevere da Jahwé l'insegnamento della verità, abbiamo un'idea completa della grandiosità di concezione a cui, per merito di Isaia (cf. anche IV 4 s) era ormai assurto il m.: dall'attesa di un regno nazionale, materialmente florido, guidato da un re vendicatore, a quella di un regno universale, spirituale, dominato da un principe di pace.

4) La visione di Is II 2-4 si trova anche in Michea IV 1-4, che trascrive, quasi materialmente, Isaia. Anche altrove l'insegnamento di Michea (v.) è tutto impregnato di religiosità, mentre le visuali politiche e nazionalistiche sempre più svaniscono. Al breve panorama del benessere materiale dei tempi messianici (II 12-13) fa riscontro il più insistente richiamo al loro contenuto religioso e morale: Jahwé sbalzerà via dal mondo intero tutti gli idoli ed i sortile i, cosicchè il culto di Dio sarà puro e perfetto. Spariranno insieme tutte le fortezze, tutti i carri ed i cavalli, strumenti di guerra in cui confidano gli uomini; Jahwé sarà il loro unico ma valido sostegno (V 10-14, IV 1-4). Il liberatore uscirà da Betlemme (si noti il nuovo concreto elemento che si inserisce nell'idea messianica), ma le origini del M. dateranno « dall'età antica, dai giorni del lontano passato » (V 2-6): allusione alla discendenza del M. da Davide, secondo Hoonacker, o addirittura dal primo uomo, secondo Gressmann, Feuillet. Cf. Lc IV 23 ss che fa rimontare la genealogia di Cristo fino ad Adamo.

5) Alle visioni universalistiche e spirituali di Michea fanno parallelo quelle di Sofonia (v.). Il giudizio divino avrà per effetto, secondo lui, la purificazione dell'umanità; le nazioni pagane riceveranno delle labbra pure e serviranno Jahwé; persino al di là del fiume Kush gli si offriranno dei sacrifici. Anche Giuda sarà santificato: egli formerà un popolo piccolo e umile, ma senza peccatori e perciò sicuro sotto la protezione divina, sotto l'impero di Jahwé (III 9-20).

6) In Geremia (v.), l'universalismo e lo spiritua-

lismo messianico raggiungono il loro vertice. Per Geremia, che in tanti punti ricorda Isaia, ma che se ne distacca insieme per il suo carattere tormentato e appassionato, l'avvenire messianico non consisterà in grandi trasformazioni politiche e sociali: egli omette le allusioni ad una posizione predominante del suo popolo nel mondo o a miracolosi cambiamenti della natura in suo favore, anche se egli pure prevede una manifestazione imponente di Jahwé. Ciò che lo caratterizzerà sarà la trasformazione delle anime e la loro unione intima con Dio: in una parola, il servizio di Jahwé. Non si deve vedere in questa dottrina del «servizio» un avviamento al legalismo od al ritualismo. Geremia ritorna col pensiero al Sinai dove la legge fu dettata e sancita in un patto tra Dio ed il popolo, e perciò egli parla con accenti entusiastici di una *nuova alleanza*; ma essa è, ai suoi occhi, vivificata da tutt'altro spirito. La legge divina non sarà più soltanto esteriormente scritta su tavole di pietra, bensì incisa nei cuori; sarà un elemento non più estraneo e coercitore, ma quasi intimamente congenito ed amato. Perciò tutti, dal più piccolo al più grande, potranno interiormente conoscere Dio (XXX 31-34). In questa prospettiva, l'imminente disfatta di Giuda e di Sion (XXI 1 s, XXXIV, siamo alla vigilia dell'ultimo assedio di Gerusalemme che segnerà l'inizio dell'esilio babilonico) non poteva essere considerata come una rovina definitiva. Tutto sarebbe rinato e ristabilito nella nuova alleanza (XXXII 36-44. XXXIII 1-3); e, soprattutto, Dio avrebbe suscitato un rampollo di Davide, anzi un nuovo Davide (XXX 3), destinato a regnare con saggezza e giustizia, così che il suo nome sarebbe stato: *Jahwé nostra giustizia* (XXXIII 5-6), e a riportare il suo regno ad una gloria che avrebbe eclissato quella dell'esodo (XXIII 7-8).

7) Di questo stesso spirito sono ripieni i Salmi messianici che possiamo datare probabilmente di questa epoca avanti l'esilio, specialmente i Salmi XLIV e LXXI. Quest'ultimo è il miglior complemento dei due Salmi davidici toccati sopra. Il M. qui non è più un principe guerriero, ma pacifico: egli sarà per i suoi sudditi ciò che è la pioggia e la rugiada per il suolo, in un regno dominato dalla giustizia, dalla bontà, dalla pace e perciò anche dal benessere economico; dominerà «da mare a mare», tutti i re si prostreranno davanti a lui ed i principi di Tharsis e di Saba gli offriranno dei doni, tutte le nazioni saranno al suo servizio.

8) Quasi un'eco di queste parole è la commossa apostrofe di Baruch (v.): «Gerusalemme, guarda verso oriente e vedi la tua gioia che ti verrà da Dio. Ecco i tuoi figli vengono.. tutti insieme dall'oriente fino all'occidente... gioiranno della maestà di Dio» (IV 36-37). Così, mentre la potenza terrena tramontava, il profetismo messianico si consolava nell'attesa di una più alta restaurazione.

c) Il fuoco faticosamente acceso dai precedenti profeti sopravvisse sotto le ceneri dell'umiliante prova. Gli anni dell'esilio (v.) e quelli immediatamente seguenti fremono ancora tutti di una speranza che va facendosi, anzi, sempre più ansiosa. Due profeti l'alimentano dandole una potenza d'espressione forse non mai raggiunta finallora: Ezechiele (v.) ed il deutero-Isaia (v. V; designamo con questo nome la seconda parte del libro di Isaia, le cui profezie, se pur non sono di un altro autore, devono essere interpretate nel quadro storico dell'esilio, come afferma lo stesso decreto della Commissione Biblica del 29 giugno 1908). Circa il loro insegnamento v. le rispettive voci. Nuovo arricchimento riceve la dottrina messianica.

1) Ezechiele non si distacca dal quadro tradizionale; forse si potrebbe notare in lui una certa riluttanza, maggiore che per l'innanzi, ad identificare il M. con un re: egli gli dà solo i titoli di «principe» e di «servitore, ma, osserva Sellin, il titolo di servitore tende a sostituire quello di «re» che è discreditato.

2) Originale e rivoluzionario è il quadro isaiano del *Servo di Jahwé*. Anche il deutero-Isaia ha presente un discendente della stirpe davidica: quando lo descrive come un tenero virgulto, un germoglio che spunta dall'arida terra (LIII 2), egli si riferisce certo all'umile rampollo, sorto dal tronco di Jesse, di cui avevano già parlato le profezie messianiche anteriori. Ma molto più che a un Davide, il servitore dell'Eterno somiglia ai *profeti* del Vecchio Test., «servitori di Dio» incaricati di trasmettere il suo messaggio e per questo sovente derisi e perseguitati (cf Ger VII 25, XXV 4, XXVI 5). Egli non ha niente di un liberatore politico. Sembra che una dissociazione si sia operata in Isaia tra l'idea di salvezza politica e quella di salvezza religiosa. La restaurazione politica è un compito indegno del servitore, che è invece il dottore delle singole anime, consacrato ad un compito puramente spirituale: «Sarebbe troppo poco che tu fossi mio servitore per ristabilire le tribù di Giacobbe e per riadunare i preservati d'Israele (dice Jahwé): io voglio costituirti lume delle nazioni, affinchè il mio nome arrivi fino alle estremità della terra» (XLIX 6). Inoltre, egli soffre ed è perseguitato, *martire* della verità religiosa; e proprio il suo martirio, mentre sembra segnare il fallimento di tutta la sua opera, ne determina invece il trionfo. Morendo per i falli della moltitudine, la misteriosa vittima «intercede per i peccatori» (LIII 12) e, a guisa di un *sacerdote*, congiunge alla sua preghiera un sacrificio di riscatto, l'offerta volontaria della sua vita. Il suo è perciò un sacrificio espiatorio, come quello degli agnelli che venivano offerti nel tempio (LIII 7), ed insieme un sacrificio di sostituzione, poichè nella sua figura di vittima egli è assolutamente senza macchia (idea sacerdotale) ed una vivente preghiera d'intercessione (idea profetica). La sintesi di questi due elementi fa della sua offerta una realtà originale ed unica. «Egli è stato trafitto a causa dei nostri peccati, maciullato a causa nelle nostre iniquità: la punizione che dona a noi la pace si è abbattuta su di lui: per le sue lividure noi siamo guariti.... È piaciuto all'Eterno di schiacciarlo con la sofferenza; ma quando la sua anima avrà offerto il sacrificio espiatorio, egli vedrà una [spirituale] posterità, ed i suoi giorni prolungarsi [immortalità]..» (LIII 5, 10). Al sommo di questa ascensione attraverso la sofferenza egli diventa un *redentore*. Si comprende come talvolta egli prenda in Isaia il posto di Dio: mentre in LI 5 Dio dice che «le isole» [i popoli più lontani] sono alla ricerca di lui e sperano in lui, in XLII 4 è la legge del servitore ch'esse vanno cercando; in LIII 11 s si rivolge al M., che ha dato la sua vita per essa, quell'umanità cui Dio aveva già rivolto l'invito: «rivolgetevi a me e sarete salvi» (LV 22; cf. anche XLII 1 con XLIX 1).

Principe davidico, soprattutto profeta di spiri-

tualità, sacerdote sacrificante la sua vita, vittima espiatoria e redentrice, luogotenente di Dio: tale è il nuovo ritratto del M., capolavoro di tutte le rappresentazioni messianiche del Vecchio Test.

3) Nelle tormentate profezie del deutero-ZACCARIA (v.) ritroviamo, sotto un'altra forma, i medesimi pensieri (Zac IX-XIV): in una visione, il M. appare come re pacifico che arriva, montando un asino, umile, salvatore (Settanta) dei poveri. In una azione simbolica il profeta è poi comandato di rappresentare la parte d'un *pastore* buono e fedele, che viene ingratamente maltrattato e infine ucciso; allora su Giuda si abbatte una grave punizione, dalla quale solo una piccola parte uscirà salva e purificata (XI 14-17 da congiungere direttamente, secondo gran parte dei critici moderni, con XIII 7-9). In un altro passo vien descritto il pianto che il popolo pentito farà sopra il pastore ucciso: « essi guarderanno verso colui ch'essi hanno trafitto; lo piangeranno come si piange un primogenito..., tutto il paese si lamenterà, ciascuna famiglia a parte » (XII 10 s). Se l'interpretazione messianica di questi passi è, come sembra, solida (i tentativi di identificare altrimenti il « pastore » non sono convincenti), ritroviamo qui, in altro tono, i motivi isaiani.

4) Un Salmo di questo periodo li ripete, il XXI, il celebre « salmo del M. sofferente », che è comprensibile come tale se si accosta ai quattro carmi del servitore di Jahwé. Colui che vi prega è talmente infelice che par vicino alla disperazione; poichè, pur essendo giusto ed innocente, egli è perseguitato dagli uomini ed abbandonato persino da Dio. Giorno e notte egli grida invano verso l'Altissimo, ma, invece d'essere esaudito e salvato come un giorno i suoi padri, egli « è un verme e non un uomo ». Perciò i passanti si ridono di lui, beffandosi della fiducia ch'egli, nullameno, ripone in Dio. Egli non si scompone e continua tanto più nella sua implorazione quanto più il pericolo diviene terribile I nemici lo circondano come tori infuriati, come cani rabbiosi: egli è ormai senza forze, passivo come l'acqua che scivola silente, vicino a morire: le sue mani ed i suoi piedi sono stati « trafitti », le sue membra scarnificate lasciano contare le ossa; già sicuri della sua morte i nemici si spartiscono le sue vesti. Ma egli prega ancora. Ed ecco che d'improvviso è tutto pieno di una certezza consolante: sarà salvo e dietro di lui una pioggia di grazie discenderà sui poveri, sulle nazioni intere che accorreranno a benedire il Signore. È difficile pensare che questo magnifico canto di dolore e di speranza non sia ispirato ai carmi del servitore, soprattutto al II e al III. Su questa ispirazione e sul largo orizzonte salvifico della sua parte finale, è fondata la sua interpretazione messianica.

5) Questi accenti isaiani non appaiono in AGGEO (v.), in ZACCARIA (v.), in ABDIA (v.), in MALACHIA (v.), in GIOELE (v.). Alcuni ritornano a preoccupazioni d'ordine temporale e politico, influenzati dalla corrente popolare ansiosa di vedere ormai, dopo l'opprimente prova dell'esilio, il compimento di tante promesse divine. Cf. Ag II 1-9, Zac I 14-17 e tutta la descrizione di ZOROBABEL (v.) in IV 1-5, 11-14, Gioe III 18. Qualche idea, come l'universalismo e lo spiritualismo, è però ormai definitiva: « Io non prendo più piacere in voi, dice il Signore degli eserciti, e non gradisco più le vostre offerte. Da oriente ad occidente il mio nome è ormai grande presso le nazioni, e dappertutto si offre a me dell'incenso ed una oblazione pura » (Mal I 10 s). « Dopo ciò [il giorno di Jahwé] io effonderò il mio spirito su tutti gli uomini; i figli e le figlie vostre profeteranno.... e persino sugli schiavi io farò discendere il mio spirito » (Gioe II 28 s: cf. Is XXXII 15 s, XLIV 3 s; Ez XXXXI 25 s, XXXIX 29).

6) Con la sua visione del *figliuol dell' uomo*, DANIELE (v.) ci dà la terza rappresentazione (dopo quella del M.-re e del servitore) del M. (VII 9 ss). Descritti i quattro animali simboleggianti i quattro imperi che dovranno precedere l'epoca messianica, il profeta vede un vegliardo, « un antico dei giorni », con veste bianca come la neve e capelli puri come la lana, che s'asside su un trono di fiamme, circondato da miriadi di servitori, per presiedere un tribunale. Ed ecco, uccise tutte le bestie, avanzarsi sulle nubi del cielo « quasi un figliuolo dell'uomo ». Egli si presenta davanti al vegliardo « e gli vien data potenza, onore e regalità, e tutti i popoli, nazioni e lingue lo serviranno. La sua è una potenza eterna che non gli sarà più tolta, ed il suo regno non sarà più distrutto ». Da tutto il contesto bisogna concedere che il « figlio dell'uomo » è, in un senso collettivo, il popolo eletto, ma non ha avuto torto neppure la tradizione giudaica e cristiana di vedervi il M., poichè, come le quattro bestie uccise rappresentano non soltanto i quattro imperi ma anche i loro re, così « il figlio dell'uomo » è il simbolo non solo del regno messianico, ma anche del suo capo. « Nulla impedisce che esso rappresenti il suo capo, il re M., o piuttosto che il M. non sia egli stesso il rappresentante del suo impero » (LAGRANGE). Per la questione delle 70 settimane, v. DANIELE IV.

B) *Sintesi. a) La persona del M.* è descritta con tre immagini principali: 1) *M.-re*, M. nel senso più formale della parola, immagine il cui punto di partenza è la figura idealizzata dei re della stirpe davidica e specialmente del re Davide; 2) *servitore di Jahwé* scolpita dal deutero-Isaia; 3) *figlio dell'uomo*, delineata da Daniele.

1) Nonostante la loro varietà, queste immagini sono tutte ugualmente subordinate alla medesima speranza escatologico-messianica, che non subisce sostanziali modifiche. Accanto all'idea centrale, i caratteri secondari, variabili, del ritratto del M. sono largamente ispirati alle diverse circostanze storiche. I *tratti regali* provengono certo dalla volontà di opporre alla regalità orientale una nuova regalità che sola poteva essere gradita a Jahwé; i lineamenti del *servitore* si armonizzano molto bene con lo stato di Israele in via di liberazione attraverso un duro sacrificio; la visione del *figlio dell'uomo* è ben comprensibile nella tendenza postesilica a trasportare il sistema religioso su un piano trascendente.

2) Si può domandare se queste tre immagini siano indipendenti tra di loro o se non esistano tra loro relazioni che possano spiegare il passaggio dall'una all'altra. Molti autori optano per questa seconda soluzione, ma sono ben lungi dall'accordarsi sui motivi. Secondo BENTZEN, un rapporto tra le idee di M.-re glorioso e M.-servitore sofferente sarebbe intravedibile nella ideologia regale dell'antico oriente, la quale conosceva le sofferenze dei re e sapeva ch'esse appartenevano alla loro stessa vocazione: il re era misteriosamente sottomesso a un rituale di sofferenza e d'espiazione, e proprio in questa era

riposta la sorgente e il segreto della sua potenza. Morendo simbolicamente ogni anno, il re ritornava ogni anno alla vita; per questo, ad es. nel salterio, i salmi di vittoria e quelli di lamento sono spesso l'uno accanto all'altro, e in Isaia, se il servitore è descritto come un profeta, la cornice dei poemi è quella d'una intronizzazione reale, nè vi mancano alcuni tratti regali.

Per parte nostra crediamo che i legami tra le due idee siano reali. È innegabile che il servitore resta pur sempre un re; se l'accento è posto sui tratti profetici, non si può nascondere l'impressione che essi rivestano una figura regale e che si tratti perciò di un re alzato alla grandezza ideale di personaggio profetico. Lungi dal trovare opposizione tra l'Emmanuele e il servitore, ci pare di vedere nel primo una preparazione al secondo. Già nell'Emmanuele il carattere regale è sfumato, mentre le sue doti profetiche sono sottolineate con compiacenza (IX 6, XI 1-2): anch'egli, pur essendo considerato come un secondo Davide, non è mai chiamato « re »; tutto ciò che è detto di lui contribuisce a dar l'impressione che la sua sovranità sarà di una natura tutta speciale, molto più religiosa che politica; il grande nemico ch'egli combatterà è il peccato (cf. XI 4-5, 9). Ed allora si può meglio comprendere l'evoluzione che potè operarsi al tempo dell'esilio nella concezione del salvatore; i re terreni, discendenti di Davide, che hanno condotto la nazione al peccato ed al disastro, non godono giorni di trionfo; nell'opprimente angoscia la nazione si rivolge piuttosto al profetismo: i profeti appaiono i soli guardiani efficaci della religione rivelata, i soli garanti visibili della vittoria finale di Jahwé. Il ricordo della loro santità, il loro coraggio indomabile, il loro odio per il peccato ed il loro amore per Dio, il loro destino così spesso tragico influenzarono lo stesso ideale messianico: Ezechiele non osa più chiamare re il suo nuovo Davide, Zaccaria accosta intimamente le due immagini del re mansueto e del buon pastore martirizzato; il deutero-Isaia fa convergere arditamente tutta l'attesa messianica verso il re profeta e martire.

È invece più difficile scoprire quali legami uniscono il re-M. ed il servitore al figlio dell'uomo di Daniele. Secondo alcuni critici una linea sottile, ma continua, potrebbe essere costituita dalle credenze popolari sull'uomo primordiale (*Urmensch*), il quale continua a sopravvivere, grazie ad una serie di reincarnazioni, nell'antenato della tribù, nel capo di questa, nel re. Questi specialmente poteva facilmente passare come una specie di prolungamento nell'uomo primitivo, che sarebbe poi venuto alla fine dei tempi per rifare una umanità novella. Tale relazione di idee sarebbe già presente nei salmi (cf. LXXX 18), nel deutero-Isaia (M. Eissfeld), molto più in Daniele.

3) Checchè si pensi delle teorie mitologiche legate a questa ipotesi, è certo che le tre figure del M. sono ben legate a tutto il passato d'Israele ed alla storia delle origini; furono già sopra notati gli elementi che tradivano la concezione di uno sperato, ideale ritorno alle origini. Possiamo credere che alla base di tutte queste profezie ci sia l'antica speranza, espressa da Gen III 15, d'un trionfo del bene sulle potenze del male. La maniera di rappresentarsi questa vittoria ed il suo agente varia secondo le epoche e le circostanze storiche, poichè il m., lungi dal cadere dal cielo già tutto fatto, è legato alla storia d'Israele, ma forse è proprio sempre il misterioso vincitore predetto dal protoevangelo — più che l'uomo primitivo — quello che è intravisto sotto le spoglie delle figure messianiche. Elevato dapprima alla dignità di re, contemplato poi sotto l'aspetto di profeta martire, esso riprende infine, nella sua potente nudità, la primitiva figura di uomo vincitore.

4) Pur notando tra le tre immagini non trascurabili indizi di somiglianza, ci sembra difficile concepire una evoluzione diretta ed omogenea dall'una all'altra e ricondurre le tre figure ad una sola. Sembra meglio dire che esse sono apparentate in modo che l'una sia la prefigurazione dell'altra. Essesi preparano, si abbozzano, si completano vicendevolmente: nell'una si indovina in qualche modo l'altra. In una parola: i loro rapporti sono di natura tipologica.

b) *Il regno messianico.* Mentre la figura del M. è presente nelle varie profezie in una maniera fluttuante, l'idea del regno è invece un elemento costante. A ragione molti autori farebbero una distinzione tra *m. della persona* e *m. del regno*, se non ci fosse il fondato sospetto che, pur quando non è apparentemente presente, la figura del M. è però sottintesa in ogni quadro messianico.

1) Il *m. reale* si annuncia in pitture idilliche come una felicità senza pari. I vaticini di Amos e di Gioele si chiudono nella prospettiva di giardini e di vigne, di messi e di frutti, di monti che colano mosti e di colli che si disfanno in latte e miele. Altrove, tutte le infermità umane si fanno disparire: ritorna la vista ai ciechi, l'udito ai sordi, la favella ai muti, l'agilità dei cervi agli zoppi (Is XXXV 1-10, LI 3). Anche il mondo animale vi partecipa: bestie nocive spariscono, o si fanno mansuete e vivono in pace tra di loro (Os II 18; Is XI 6-7, LXV 25). Più risalto ancora ha la prospettiva della futura grandezza nazionale. Israele, libero da domini stranieri, dominerà le altre nazioni: re e popoli d'ogni parte del mondo gli saranno sudditi e gli renderanno omaggio (Is XLIX 24, LX 1-12; specialm. Dan II 31-35, 44, VII 13 s, 27).

2) Tuttavia l'aspetto religioso e morale dell'epoca messianica è messo in primo piano. La prova del « giorno di Jahwé » avrà per effetto soprattutto la purificazione del popolo (Is I 24-29, LII 1 s, LX 17-22; Ger XXXIII 6-9, XXXII 37-39; Ez XXXVI 16-32). Speciali e nuove relazioni con Dio si instaureranno, basate su una « nuova alleanza » superiore in perfezione a quella del Sinai (spec. Ger XXXI 31 s, XXXII 39 s; anche Os II 9; Is LV 3; Ez XXXVII 26, XXXIV 25) e che segnerà l'inizio della religione dello spirito (Ger XXXI 33; Ez XXXVI 26 s). Concetti sempre più chiari e frequenti nel periodo aureo del profetismo, quando divengono definitiva conquista. Anche il dogma nazionalistico si dissolve in visioni più universali: la nuova religione non sarà più esclusivo privilegio di un popolo, ma si comunicherà a tutte le genti che nel culto dell'unico Dio si associeranno ad Israele: Sion diventerà allora non solo il baluardo della nazione, ma la madre spirituale dei popoli (Is II 2 s, LXI 3-6; Mich IV 1 s, Zac II 15, VIII 20-23; Sal LXXXVII; Sof III 9 s).

3) Gli elementi di questo quadro del regno messianico non si armonizzano sempre agevolmente

Speciali problemi pongono poi le ripetute promesse di beni materiali. Si insiste da molti sul loro carattere oggettivo e sulla necessità di una loro interpretazione realistica. La presunzione starebbe in realtà per il loro senso letterale, che non ripugnerebbe ad alcuna perfezione divina e sarebbe, per alcuni, ben componibile con l'idea di una superiore pedagogia, con cui Dio avrebbe voluto, mediante l'attrattiva di elementi secondari, preparare al gusto di realtà superiori. Il linguaggio è spesso ampolloso, immaginoso, enfatico, secondo lo stile orientale, da interpretarsi perciò non meccanicamente, bensì con una certa elasticità e spirito critico; ma il loro sostrato reale dovrebbe, ad ogni modo, restare. Il fatto stesso che esse sono talvolta condizionate (nè i profeti erano tenuti a ribadire continuamente una idea che — osserva bene Frey — era « della natura stessa dell'alleanza conchiusa da Dio col suo popolo ») all'osservanza della legge divina (cf. Sal LXXXVIII), lascerebbe intendere che Dio le concepiva nella loro realtà.

Non manca tuttavia chi vede nel cumulo delle promesse materiali una pura allegoria, un semplice mezzo di esprimere coloristicamente delle idee spirituali. È un fatto che i passi, con la loro uniformità, danno l'impressione di qualcosa di convenzionale, di un frasario già fatto, di un « tema » obbligato: come in altri punti, così anche qui il pensiero messianico sembra aver ricevuto un rivestimento orientale. I profeti utilizzano la fraseologia e lo stile già formati anche presso i popoli pagani vicini, per rendere più immediatamente comprensibile il loro pensiero. Le loro immagini erano impregnate dell'ambiente circostante, intonate ai colori ed agli ideali del tempo e del popolo. Ond'è che le loro predizioni sognano il ritorno del paradiso, la primitiva età dell'oro, le ricchezze del giardino di Jahwé colla sua pace imperturbata. Un influsso doveva esercitare la stessa concezione religioso-nazionale di Israele; Palestina e Sion, i loro frutti, grano, vino e olio, dovevano riempire d'immagini tutte le raffigurazioni dell'avvenire. Il che appare più plausibile se, come sostiene Peters, le antiche profezie messianiche venivano tramandate in una forma ritmica e poetica facile ad esprimersi in figure convenzionali. Ciò non significa che i profeti abbiano voluto fare solo della poesia. La serietà del loro linguaggio dà alle loro immagini un timbro di maggiore realtà. Come le loro minacce hanno in vista dei fatti ben reali (anche se i motivi allegorici sono tuttavia frequenti), così le loro promesse presentano, sotto l'esaltazione poetica, concrete realtà. (Si vedrà poi se e come esse si sono verificate). E anche il m. dei profeti contiene elementi nazionalistici: cf. M. G. Condero, *La reprobación de Israel en los profetas*, in *Est. bibl.* 10 (1951) 165-88: l'idea del « resto » permette ai profeti di conciliare la giustizia e la misericordia divina a proposito del popolo ebraico, senza rinunciare ai privilegi nazionali: poichè la riprovazione della nazione intera e un m. totalmente spirituale erano inconcepibili anche ai profeti.

c) Origine e sviluppo del m. Una curiosa trasformazione è avvenuta da non molto nelle opinioni dei critici sulla dibattutissima questione delle origini del m.

1) Nella teoria wellhauseniana il M. era giudicato un prodotto dell'ultimo periodo profetico (dopo l'esilio). Un rigido moralismo aveva assorbito tutta l'attività dei grandi profeti prima dell'esilio. Unica loro preoccupazione era stata quella di combattere il dilagare della corruzione e dell'idolatria e sulla loro bocca erano spuntate unicamente delle cupe minacce. Solo dopo la purificazione, operata dalla tremenda catastrofe del sec. VI a. C., e specialmente dopo la rinascita della vita nazionale che raggiunse il vertice con la gloriosa epopea maccabaica, era potuto sorgere il m.: i vaticini ad esso ispirati erano poi stati inseriti (e molto meccanicamente) nei volumi dei primi profeti per temperarne l'acre sapore.

2) Col sorgere della scuola comparativa (Gunkel, Gressmann), i termini del problema vennero rovesciati: il m., lungi dall'essere un fenomeno tardivo, è un fatto preesistente all'ebraismo. Una sua preistoria completa venne tracciata sullo sfondo della religione iranica, e soprattutto babilonese poichè la congettura di un influsso dell'iranismo su Israele si presentò subito, sia storicamente che criticamente, disperata (v. Parsismo). L'idea di un M. salvatore avrebbe le sue fonti nella mitologia delle origini cosmiche, quale fu coltivata specialmente in Babilonia: il mondo deve finire in un modo analogo al suo principio, e poichè il mondo attuale incominciò con la vittoria di un dio sopra avverse forze demoniache, così dovrà finire col trionfo di un dio salvatore che darà inizio ad una nuova umanità. Da questo germe la fervida anima religiosa d'Israele avrebbe fatto sbocciare la maestosa figura del M. e del suo regno.

Dopo una rapida fortuna, la teoria perdette ogni favore. Non fu difficile far osservare che la bella costruzione non aveva rispondenza nella realtà e spremeva dai testi più di quanto essi non contenessero. L'equazione *Urzeit-Endzeit* (inizio = fine) era indimostrabile e nella figura del Salvatore si era molto esagerato. Insopportabile era poi il livellamento di due grandezze storiche così disparate quali sono il m. ebraico e le vaghe speranze extra-bibliche, possibile solo in spiriti inclini per principio a sottovalutare la posizione storico-religiosa del Vecchio Test.

3) Più credito trovarono in seguito i tentativi di spiegare il m. come fatto interno all'ebraismo. È celebre la teoria di S. Mowinckel: nel tempio di Gerusalemme si sarebbe celebrata al primo giorno dell'anno civile la festa della regalità di Jahwé, lontana imitazione di una festa che Babilonia celebrava in onore di Marduk; in essa la liturgia drammatizzava l'idea di un regno divino che, nel crescente desiderio della mistica israelitica, finì per diventare un sogno del futuro e fu proiettato nell'avvenire, divenendo centro dell'aspettazione generale.

4) Ma è forse più prossima alla realtà (l'esistenza della festa di Jahwé re e il significato della festa di Marduk sono molto problematici) la teoria di Sellin; l'origine del m. è da riportare al solenne patto del Sinai e alla conseguente privilegiata posizione d'Israele nel consesso dei popoli. Secondo la stessa Bibbia, la certezza ebraica del finale trionfo di Jahwé sta nel fatto della sua elezione a « popolo di Jahwé », a unico cultore dell'unico Dio. È sintomatico che anche i Samaritani (v.), pur non riconoscendo l'autorità dei profeti ma solo quella della tôrah, hanno sempre aspettato un M. ch'essi chiamano Ta'eb (cf. Giov IV 25). L'incrollabile fiducia nella predilezione e nelle promesse divine

condusse a continuamente intravedere, al di là delle prove attuali, la risurrezione.

5) Anche questa spiegazione sembra insufficiente, come ogni teoria che ignori il m. presinaitico, la cui esistenza appare sempre più certa anche alla critica liberale. Già i racconti delle origini e della primitiva vita patriarcale contengono gli elementi germinali, ma chiari, del m. posteriore, e spostarli ad epoche tardive, strappandoli dal loro alveo naturale in cui essi segnano come tanti punti d'arrivo e d'orientamento, ha tutto l'aspetto di un azzardo storico e critico. Poichè un merito indiscutibile della scuola di Gressmann è stato quello di dimostrare l'altissima antichità dell'attesa messianica, non è da guardare con sospetto, a nostro parere, qualsiasi sforzo di ricollegarne gli embrionali inizi alle analoghe aspettative degli antichi popoli orientali, con cui del resto i primi racconti della Bibbia hanno tanti punti di contatto. Ciò non toglie nulla alla trascendenza del fenomeno messianico in Israele: come in altri casi, Israele apparirebbe l'unico popolo che abbia conservato nella massima purezza la *primitiva rivelazione*. Anche in seguito vedremo il m. ebraico ispirarsi all'ambiente circostante (Duerr definisce il m. « urisraelitisches Gut in altorientalischem Gewande »: proprietà originaria d'Israele in veste antico-orientale) e rivestirsi di espressioni ornamentali comuni a tutto l'antico oriente, pur tenendosi nettamente distante da ogni contaminazione dottrinale. È chiaro che in nessun caso le idee orientali potrebbero essere assegnate come causa al m. ebraico.

6) Nè verrebbe messa in dubbio la necessità della successiva *rivelazione profetica* che sola spiega interamente il fenomeno. Anche da un punto di vista puramente umano, certe parti del m. profetico, come la sublime figura del servitore, sono inspiegabili quali semplici intuizioni dello spirito. Oltreche dal carisma dell'ispirazione, in questi casi l'agiografo deve essere stato aiutato anche dalla rivelazione. Peraltro, negli stessi profeti non tutto è dovuto a rivelazione. Già il monoteismo morale d'Israele — chiave di volta di tutto il suo pensiero religioso — era una sufficiente fonte di ispirazione messianica. Per una fede in un Dio unico ed essenzialmente morale, che presiede alle rivoluzioni della storia, l'evoluzione dell'umanità acquista un significato ed una direzione: e, poichè egli è sempre lo stesso, ciò che ha fatto nel passato può essere garanzia di ciò che farà nell'avvenire. A dispetto di tutto e di tutti il suo piano, la sua « opera », come ama chiamarla Isaia (V 12, 19, X 2, XXVIII 21, XXIX 23, ecc.), si incammina infallibilmente verso il termine prefissato; e nel suo piano c'è la redenzione dell'umanità (Gen III 15) mediante Israele (patto sinaitico). Questa fede rendeva Israele cosciente che le proprie colpe avrebbero potuto condurlo fino alla rovina e distruzione come popolo, ma gli dava anche la sicurezza della fedeltà divina. Da qui egli caverà insospettabili forze.

7) È forse giusto dire, con Touzard, che se Israele è sopravvissuto all'esilio, si deve principalmente alla sua fede religiosa e alla sua conseguente fede messianica. Molti altri stati, piccoli e grandi, sono soggiaciuti a simili catastrofi, mentre Israele non si piegò mai: l'editto di Ciro (I Esdr I 2-4, VI 3-5), la sua ratificazione da parte di Dario (VI 6-12), il decreto di Artaserse (VII 11-26) furono sollecitati ed ottenuti in vista d'una restaurazione religiosa, e nonostante il susseguirsi delle dominazioni straniere mai venne meno la certezza di un superiore destino. Per contrario, non è proprio l'assenza dell'idea d'un Dio unico preposto alla direzione della storia, che impedisce di parlare di un m. e di una escatologia propriamente detti tra le nazioni vicine ad Israele? (W. Eichrodt, *Theologie des Alt Test.*, p. 269).

8) Forse solo l'unione di tutti questi elementi, di natura divina, storica ed ambientale, rende conto interamente del m biblico. Pur non ignorando i suoi possibili punti di contatto primordiale con il m. d'altri popoli (le ultime ricerche — ad es., di Bentzen — si indirizzano verso la teologia cananea di Ras Šamra [v.]), si devono assolutamente affermare i suoi indissolubili legami colla rivelazione, con la profonda filosofia (o teologia) profetica della storia, con l'ambiente. Con sorpresa, si intravedono allora i sottili legami che uniscono Gen III 15 a Dan VII 9 s.

Beninteso, non tutto resta chiarito. L'evoluzione del m. non può non apparire ancora discontinua: se le sue grandi tappe danno una certa idea di progressività, resta sempre evidente il solco che le separa. Anche i singoli oracoli hanno talvolta un carattere di monoliti isolati: si dice spesso che i profeti hanno lavorato successivamente alla pittura di un solo grande quadro dell'era messianica, ma « sarebbe più esatto dire che ciascuno di essi ne ha tracciato il suo ritratto particolare » (Dennefeld).

d) Realizzazione dell'attesa messianica. Il problema della realizzazione delle profezie messianiche rientra nel tema generale delle relazioni tra Vecchio e Nuovo Testamento e ne forma forse il punto centrale. Esso esiste solo per il cristianesimo, che si presenta come compimento delle predizioni profetiche, non già per il giudaismo che attende ancora l'avverarsi delle promesse, nè per il razionalismo che queste promesse concepisce come semplice frutto di mistiche intuizioni umane.

1) Una sorprendente corrispondenza globale esiste tra la realtà del cristianesimo e le profezie (v. Profeti). Secondo le predizioni, il regno di Dio abbraccia tutto l'universo, tutti i popoli, ond'è che il carattere della « catrolicità » è addirittura eretto a « nota » distintiva della Chiesa. Con incredibile rapidità la fede nell'unico Dio ha preso il posto dell'idolatria nel mondo antico, espandendosi senza sosta fino ai confini della terra. I popoli più civili sono monoteisti e la loro stessa civilizzazione risale, in ultima analisi, alla loro evangelizzazione. Ma poi, secondo i migliori oracoli, il culto di Dio è divenuto soprattutto interiore: il suo ideale è la purificazione e la santificazione delle anime e la sua perfezione consiste nel totale conformarsi alla volontà divina. Un sacrificio puro e sublime ha sostituito la moltitudine degli antichi sacrifici e si celebra dall'oriente all'occidente. Questa religione assoluta e perfetta è stata poi comunicata al mondo mediante Israele, che ha attuato in questo modo la sua missione: gli Apostoli erano dei giudei. Il Cristo, il M., vi occupa un posto unico e vi realizza con una esattezza impressionante quanto era stato preannunciato. In armonia con Isaia e Michea, egli discende dal ceppo di Davide e nasce da una vergine a Betlemme; possiede la natura divina in un modo che forse neppure Davide sospettava quando lo chiamò « figlio di Dio », nè Isaia quando lo an-

nunciò « Dio forte». I lineamenti del servitore corrispondono a quelli di Gesù: personaggio regale in cui i tratti principeschi son velati da un'umile e prudente riserbo (Lc I 32; Mt XXII 41–46; Gio VI 15; Mt XVI 13-20), profeta infaticabile superiore in grandezza a Elia, a Isaia (Lc VII 16; Mt XXI 11, 46; XXIII 31 s), specialmente sacerdote (Mt XX 28, Mc X 45), mediatore d'una nuova alleanza (Gio I 17, XI 32; Mt XXVI 28), vittima riparatrice e redentrice, martire divino.

2) La corrispondenza tra profezie e cristianesimo è altamente suggestiva. Ma è ben lungi dall'essere perfetta. Da una parte c'è un cumulo di predizioni di beni materiali che non ha trovato realizzazione, dall'altra si trova nella persona di Cristo una ricchezza di doni e di compiti spirituali che trascende singolarmente quanto era stato preannunciato di lui. Come spiegare o come concepire questa parziale deficienza di armonia tra i due Testamenti?

3) Due scuole si contendono il passo. La prima, distinti gli elementi *sostanziali* dai *secondari* afferma che il Vangelo realizza i primi, ma non i secondi. Il disaccordo dovrebbe meravigliare, essendo una conseguenza inevitabile della imperfezione del Vecchio Test.: istituzioni e rivelazioni erano infatti accomodate allo stato primitivo d'Israele, specialmente quelle concernenti l'età messianica, rivestite di forme che le rendessero accessibili alla mentalità giudaica. « Più si studiano i differenti testi che le contengono, più si constata come Dio si è adattato alle contingenze d'Israele e come ha lasciato ai profeti la libertà di presentare le idee messianiche sotto forme personali ed atte a colpire l'attenzione dei loro lettori » (Dennefeld). « Perchè la promessa [messianica] era annunciata per mezzo di uomini di una certa razza, di un certo paese, essa doveva riflettere le loro preoccupazioni, le loro angoscie, la loro attesa e quasi le loro passioni, così come la legge si conformava alle debolezze del popolo e alla durezza del suo cuore » (Lagrange). Questa visuale spiega bene come l'elemento caduco del M. sia potuto restare senza realizzazione e segna un notevole progresso rispetto al vecchio sistema apologetico consistente in un raffronto del maggior numero possibile di singole profezie con i fatti del Nuovo Test. Essa fissa a ragione l'attenzione sul complesso, sulle grandi linee del pensiero messianico, giustificando come il dettaglio possa essere trascurato. Se il vecchio metodo aveva forse a sua giustificazione l'esempio degli evangelisti e di S. Paolo, i quali, tributari dei procedimenti esegetici del loro tempo, più che sottolineare le armonie profonde tra i due Testamenti, si limitano spesso a cogliervi corrispondenze di tratti secondari talvolta leggermente forzandole o accomodandole, tradiva però una visione troppo ristretta e schematistica delle relazioni tra antica e nuova alleanza.

Peraltro ci sembra che anche la nuova impostazione del problema non sfugga ad ogni obiezione. Gli elementi secondari, di cui si parla, furono, anch'essi, oggetto di vera predizione profetica. Dunque i profeti si sono ingannati? Si dirà che i profeti « pongono il fatto, che è certo, in un contesto, che è solo probabile », essendo essi « illuminati d'una luce soprannaturale sulla sostanza delle cose annunziate, raramente sul tempo e sul modo del loro compimento » (Condamin). Ma chi può provare questa restrizione? e come tali predizioni non avrebbero creato nella mente dei lettori od ascoltatori delle convinzioni errate? Non possiamo ammettere una segreta pedagogia divina tollerante un errore, neppure secondario, neppure per motivi superiori.

4) Più completamente risolto ci sembra il problema ammettendo una corrispondenza *tipica* (v. Sensi biblici) tra Vecchio e Nuovo Testamento. Tra le varie figure profetiche ed il loro compimento nel Cristo esiste un rapporto tipologico, poichè gli avvenimenti hanno realizzato le predizioni solo dopo averle completate e perfezionate. È questa una inevitabile conseguenza della superiorità del Nuovo Testamento sul Vecchio: essa impone che, passando all'avveramento, la profezia abbia dovuto prima subire una trasposizione, da un piano inferiore ad uno superiore, dall'ombra alla verità, d'ordine quindi tipologico. Tale realizzazione tipica non è senza grandezza: essa implica sempre una vera continuità obiettiva tra la realtà e la sua figura e tradisce la meravigliosa unità del piano divino, ma afferma anche il suo inarrestabile crescendo. In tale concezione l'avveramento profetico vien posto di colpo su un livello superiore, ultimo, supremo atto, che corona tutto il lento procedere del dramma salvifico. Pertanto non si impone più il problema di una verifica letterale delle figure che l'avevano fatto intravedere. Se, secondo una felice espressione di Lagrange, la storia non può essere che una approssimazione del passato, a più forte ragione la profezia è solo una approssimazione dell'avvenire. Essa è essenzialmente non una storia scritta in anticipo, ma un insegnamento divino che prevede in qual senso, sul piano religioso, la storia si evolverà.

Ciò invita a non esagerare la chiarezza dell'orizzonte profetico: l'economia iniziale che si sviluppava in Israele non poteva permettere di più: l'idea di Dio restava incompleta, la sua vocazione, la sua legge, il suo regno ed il suo popolo si presentavano ancora sotto formule imperfette e materiali, pur eccitando nei fedeli un movimento verso l'assoluto. I profeti stessi erano consci della *imperfezione* del loro orizzonte teologico e storico: presentendo che l'era messianica sarebbe stata di uno splendore non esprimibile coi loro attuali concetti, essi si servivano di segni convenuti.

Questa visione tipologica delle profezie messianiche è cara alla tradizione. « Da tutta la primitiva generazione cristiana in poi, i fedeli sono abituati ad interpretare gli avvenimenti di personaggi del Vecchio Testamento (e non soltanto una decina di casi isolati) come figure di quelli del Nuovo » (Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, Paris 1930, p 303). E già l'esegesi apostolica aveva seguito questa via: dopo aver esaminato le varie situazioni del Vecchio Test. che sono contenute nel Nuovo, L. Cerfaux nota bene che vi è in esse un « sorpassamento del nostro senso letterale stretto » (*Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, in *Ephem. theol. Lovan.* 25 [1949] 576). I Padri stanno su questa linea (cf. Daniélou, *Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive*, ivi 24 [1948] 122). Un valido esegeta moderno, il Patrizi dirà: « Assentiendum omnino esse Patribus, omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (*Institutio de interpretatione Bibliorum*, Romae 1862, p. 195). In particolare, secondo questo senso sono concepiti i rapporti tra realtà messianica e previsione profetica: « Novum Testamentum in Vetere *latet* ».

5) Con ciò non si vuol negare l'esistenza di corrispondenza *letterali* tra profezie e compimento: casi straordinari, sprazzi sfolgoranti della illuminazione (rivelazione) divina, come, probabilmente, la visione del servitore che ci dà Isaia, hanno un compimento, che non esige il ricorso alla tipologia. Ma questi casi, che riconosciamo con sorpresa e commozione, non sono necessariamente richiesti dall'economia ordinaria del messaggio messianico.

6) In altri casi si può pensare a un adempimento intermedio tra il letterale e il tipico. Nei casi specifici dell'Emmanuele di Isaia e di alcuni Salmi quali il II e il CX, è ben difficile pensare che l'agiografo abbia arrestato il suo sguardo su un re contemporaneo. Almeno allo stato attuale dei testi egli si sporge, oltre la figura storica, su una figura del futuro, anche se intravista attraverso i veli del presente e i lineamenti d'un re del momento. Poichè sembra da scartare l'idea di glosse messianiche introdotte posteriormente in testi concernenti primitivamente i re della stirpe davidica, come, per il testo di Isaia, pensa MOWINCKEL (*Jesajaboken* in *Det Gamle Testament. De Senere Profeten*, Oslo 1944, p. 97–100) e, per i Salmi, vari autori, tra cui i cattolici PODECHARD (*Le psautier*, 2 voll., Lyon 1949, cf. F. ASENSIO, *Salmos mesianicos o salmos nacionales?* in *Gregor.* 33 [1952] 219-60, 566-611, a proposito di Podechard, specialmente circa i salmi II, LXXII, XXII, XVI), e J. STEINMANN (*Les psaumes*, Paris 1951, p. 52 e ss), resta solo da pensare che gli autori sacri abbiano considerato nello stesso tempo i re storici e il M. Già S. Girolamo diceva a proposito dei Salmi XLIV e LXXI: « Tametsi ad prophetiam Christi et Ecclesiae pertinentes, felicitates et vires Salomonis excedunt, tamen secundum historiam super Salomone conscripti sunt ». In tale caso le profezie hanno in vista letteralmente due fatti, due persone, il re ed il M., questi sotto le vesti storiche del primo: la profondità del senso della visione è ben percepita solo nel suo primo oggetto, rimane appena presentata o intuita per il secondo, ma anche allora è in qualche modo presente alla coscienza dell'agiografo e rientra così nell'ambito del senso letterale. L'ermeneutica parla in questi casi di *senso pleniore* o di senso più ricco, più profondo di quello che lo scrittore ha appena intravveduto. Tale ricchezza è meglio compresa da chi assiste all'avveramento della profezia: la realizzazione fa scomparire la zona d'ombra che occludeva al profeta la visione chiara dell'oggetto rivelato, come notava già il CORNELY: « Quin multa vaticinia messianica nobis luce evangelica illustratis multo sunt reddita clariora quam olim Judaeis fuerunt *atque prophetis ipsis* non est dubium » (*Cursus Script. Sacrae. Introductio*, II–2, Parigi 1897, p. 295).

BIBL. — Il m. israelita fino al secolo scorso fu studiato quasi unicamente in vista dell'apologetica, che spesso cadde in esagerazioni nello sfruttamento apologetico dei testi e accordò parte eccessiva alla allegoria. Tra i cattolici più vive preoccupazioni scientifiche mostrano G. MEIGNAN (v.), specialmente P. DE BROGLIE (*Les prophètes et les prophéties d'après les travaux de Kuenen*, in *Revue des religions*, II–III, 1895; *Questions bibliques. Oeuvre extraite d'articles de revue et de documents inédits*, a cura di C. Piat, Paris 1897). J. TOUZARD (*L'argument prophétique*, in *Revue pratique d'apologétique* 5 [1907] 757-72, 6 [1908] 906-33, 7 [1909] 81–116, 731-50), L. DESNOYERS (*Histoire du peuple hébreu des Juges jusqu'à la captivité*. III, *Salomon*, Paris 1930), M. J. LAGRANGE (*Pascal et les prophéties messianiques*, in *Rev. bibl.* 3 [1906] 333–56).

Le prime opere di A. LOISY (v.) sono su questa linea (*L'espérance messianique d'après Ernest Renan*, in *Etudes bibliques*, Paris[3] 1903, p. 260-89; *La religion d'Israël*, Paris 1901). Ma dal 1908 Loisy è sotto l'influsso liberale e razionalista (*La religion d'Israël*, Ceffonds[2] 1908, Paris[3] 1933). Tra i protestanti è notevole F. DELITZSCH (*Messianische Weissagungen im geschichtlicher Folge*, Liepzig 1890). Buona rassegna delle loro posizioni tradizionali v. in M. HARTMANN, *Les prophéties messianiques et leurs principaux interprètes modernes*, Strasbourg 1857. — Il primo attacco poderoso alla costruzione tradizionale viene da J. WELLHAUSEN (v.) e dalla sua scuola, il cui pensiero è sintetizzato da P. VOLZ, *Die vorexilische Jahweprophetie und der M.*, Göttingen 1897; non si può parlare di m. nel Vecchio Test. prima dell'esilio; il m. è confuso con l'apocalittica, la dottrina mostra d'aver subito influssi reali ed è artificiale. — Tali posizioni vengono confutate e soppiantate dalla scuola storico-religiosa che ha per campioni H. GUNKEL (*Schöpfung und Chaos*) e H. GRESSMANN (*Ursprung der israelitischen Eschatologie*, Göttingen 1905; *Der Messias*, Göttingen 1929). Per il primo il m. fu un fenomeno molto antico assimilato da Israele dall'ambiente circostante. Per il secondo il m., parte d'un complesso più vasto, cioè l'escatologismo con cui spesso si confonde fino a diventare indistinguibile, risale a miti lontani ed è già presente nei primi scritti biblici; i profeti lo trovarono già formato e non fecero che applicargli le loro forme di pensiero e d'espressione; secondaria è la questione dell'origine estrabiblica del m., su cui invece insiste assai H. Gunkel. — Più sfumata e criticamente migliorata, tale posizione ricompare nel protestante E. SELLIN (*Der alttestamentliche Prophetismus*, Liepzig 1912; *Die israel.-jüdische Heilandserwartung*, Berlin 1909) e nel cattolico L. DUERR (*Ursprung und Ausbau der altisraelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925).

Nuovi impulsi all'approfondimento del m. vengono dagli scandinavi e dagli anglosassoni. S MOWINCKEL vi contribuì più di ogni altro (*Psalmenstudien* I-VI. Cristiania 1921–24; *Jesaja disiplene. Profetien fra Jesaja til Jeremia*, ivi 1926; *Ham som Kommer. Messias forventningen i det Gamle Testament og pao Jesu tid*, Copenhagen 1951). Pur essendo collegato con la scuola storico-religiosa, egli vi introduce nuovi elementi atti a stabilire il clima e la sede vitale del m. All'origine dell'escatologia è il culto e specialmente la festa dell'anno novello, la festa dell'intronizzazione di Jahwè: lungi dall'essere un prodotto delle credenze messianiche, essa ne è invece la sorgente, generando un cumulo di speranze nella vittoria definitiva di Jahwè sui nemici. Trasportando la storia passata, carica di assistenza divina, nel futuro, trasformando l'esperienza in speranza, trasponendo i fatti in concetti mitologici, si creava l'escatologia, opera specialmente dei discepoli di Isaia. La scuola scandinava continua poi lo studio distinguendo nel m. l'aspetto paradisiaco (A. BENIZEN, *Det sakrale Kongedömme*, Copenhagen 1945; I. ENGNELL, *Adam*, Gävle 1948), l'aspetto regale (E. R. GOODENOUGH, *Kingship in early Israel*, in *Journ of bibl. literat.* 48 [1952] 169–205; C. R. NORTH, *The religious aspects of hebrew kingship*, in *Zeitschrift für die alttest. Wissensch.* 50 [1932]; A. R. JOHNSON, *The role of the King in the Jerusalem cultus*, in *The Labyrinth*. London 1935, p. 71–111; R. LABAT. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939; I. ENGNELL, *Studies in divine kingship in the ancient Near East*, Uppsala 1943), l'aspetto profetico del « servo di Jahwè » (C. LINDHAGEN, *The Servant mo-*

tif in the Old Test. A preliminary study to the « Ebed-Yahweh » problem in Deutero-Isaiah, Upsala 1950; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, London 1952), l'aspetto apocalittico del « figlio dell'uomo » (E. Sjöberg, *Der Menschensohn im aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946). Un primo tentativo di sintesi offre A. Bentzen (*Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich 1948).

L'esegesi cattolica davanti ai nuovi problemi della critica ha dato segni di una vigorosa ripresa con L. Dennefeld (*Le messianisme*, Paris 1929), P. F. Cruppens (*De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Roma 1935), Ed. Tobac-J. Coppens (*Les prophètes d'Israël*, Malines 1932), A. Gelin (*Les idées maîtresses de l'Ancien Test.*, Paris 1948, p. 27-48), J. Steinmann (*Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps*, Paris 1950). Particolarmente s'interessa al m. e prepara un'opera di sintesi J. Coppens (*L'argument des prophéties messianiques selon « Les Pensées» de Pascal*, in *Ephem. theol. Lovan.* 22 [1946] 337-61; *Le messianisme israélite selon A. Loisy*, ivi 27 [1951] 58-69; *Le m. israélite d'après Paul de Broglie*, ivi 29 [1953] 585-608; *Où en est le problème du m.?*, ivi 27 [1951] 81-91; *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, ivi 26 [1950] 5-36; *La prophétie de la 'Almah*, ivi 28 [1952] 648-78; *Les particularités du style prophétique*, in *Nouv. rev. théol.* 59 [1932] 674-93; *Les origines du m.*, in *L'attente du Messie* [opera collettiva], Bruges 1954, p. 31-38; *La prophétie d'Emmanuel*, ivi, p. 39-50).

Opere varie di utile consultazione. E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Test.*, Stuttgart³ 1925. — G. Pidoux, *Le Dieu qui vient. Espérance d'Israël*, Neuchâtel-Paris 1947. — H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Test.*, Tübingen 1951. — N. H. Smith, *The jewish new year festival. Its origin and development*, London 1948. — A. B. Kuhn, *Who is this King of glory? A critical study of Christos-Messiah tradition*, Elisabeth 1944. — A. Jeremias, *Die biblische Erlösererwartung*, Berlin 1931. — J. Obersteiner, *Die Christusbotschaft des Alt Test.*, Wien 1947. — C. Schedl, *Die Sehnsucht der ewigen Hügel: Christus im Alt Test.*, Graz 1947. — A. D. Macho, *Cesara la « tora » en la edad masianica?*, in *Estudios bibl.* 12 (1953) 115-58, contro W. D. Davies (*Torah in the messianic ages*), l'autore osserva che Geremia nel predire la nuova alleanza parla di una nuova legge e il servitore di Jahwè in Isaia non mostra rapporti con la legge mosaica. — Commenti ai passi e agli autori biblici citati. — Per l'interpretazione tipologica delle profezie v. Sensi biblici.

III. **Il M. del giudaismo contemporaneo a Cristo.** È falso che il m. sia stato bandito dai Rabbini (v.) unicamente preoccupati dello studio della tôrah e della salvezza degli individui. Sono poche le testimonianze dei rabbini contemporanei a Gesù, ma importanti e significative; la chiara attesa messianica della fine del I secolo d. C. non è soltanto una reazione contro le sfortune nazionali del 70, ma ha ben più fondate e antiche radici. Più evidenti sono i segni della credenza messianica nei libri Apocrifi (v.), nelle preghiere ufficiali: non mancano indizi in Filone (v.), in Giuseppe Flavio (v.). Il popolo, come appare dallo stesso Nuovo Test., ne era acceso, anche se incerte e fluttuanti sono le forme che quella credenza rivestiva (più febbrile doveva essere l'attesa negli ambienti pietisti ed apocalittici).

Carattere comune al m. di questo tempo è la sua non perfetta distinzione dall'escatologia; diffusissimo è un pensiero messianico che incentra le sue speranze in un mondo trascendente ed escatologico. Inoltre la figura del M. è spesso lasciata in secondo piano rispetto al concetto della restaurazione della nazione, così che si assiste talvolta al fenomeno di un m. senza M. Non mancano però le speculazioni anche sulla sua figura.

A) *La persona del M.* Vari sono i suoi titoli: « il re, il re d'Israele, il re M. », con allusione alla discendenza davidica, posta in risalto maggiore in altri titoli come: « il figlio di Davide », o semplicemente « Davide ».

1) I suoi attributi sono vari presso le scuole rabbiniche e presso gli apocrifi. In questi ultimi il M. è una figura realmente trascendente, preesistente presso Dio, rivestito di doni e prerogative divine, giudice degli uomini, sostegno della loro vita, oggetto dei loro omaggi, eterno. Se pure non è definito come essere divino in senso teologico, è evidente la tendenza a porlo su un piano superiore, ideale, celeste (come nel libro di *Enoc*, nel IV di *Esdra*, nei *Salmi di Salomone*). Invece i rabbini privano il M. di qualsiasi qualità divina (minimizzando all'uopo i testi biblici) e quando lo chiamano « Dio » o « Figlio di Dio » intendono tali titoli in senso terrestre applicabile anche ad Israele; è sintomatico, nel *Dialogo con Trifone* di S. Giustino, questa frase di Trifone: « Noi tutti attendiamo un Cristo che sarà uomo tra gli uomini... Come potresti dimostrare che vi è un altro Dio accanto a colui che ha fatto l'universo?... » (XLIX 1). Quando i rabbini dicono che il nome del M. è una delle cose che furono create prima del mondo intendono attribuirgli l'eternità: l'espressione può essere applicata anche all'arcobaleno, alle tavole della legge, e sa molto di iperbole. « Come è possibile dimostrare, dice ancora Trifone, che egli era preesistente mentre è riempito dei doni dello Spirito Santo... come se egli ne fosse stato sprovvisto? » (*l. c.* LXXXVII 3). E non è molto rilevante, del resto, il compito che i rabbini assegnano al M.: alcuni grandi personaggi biblici gli sono considerati superiori; nello stesso processo della grande restaurazione nazionale la sua parte è spesso modesta e secondaria. Anche gli apocrifi, che sembrano escludere un'origine umana del M., rammentano spesso la sua discendenza davidica e, mentre concepiscono generalmente il suo regno come eterno, si piegano, nell'*Apocalisse di Esdra* (VII 29), a riconoscere che anch'egli morrà con tutti gli uomini alla fine del suo regno: le esitazioni rabbiniche ebbero influenza anche sugli apocrifi.

2) Concorde è il pensiero dei rabbini e degli apocrifi circa le sofferenze del M. Pare ad alcuni che l'atteggiamento più antico del giudaismo non rigettava la possibilità di un M. sofferente; il che spiegherebbe forse le esitazioni di Trifone che riconosce giustificata l'esegesi cristiana di Is LIII, e alcune poche sentenze rabbiniche del II secolo d. C. e posteriori. Ma l'opinione comune giudaica era ostile a siffatta concezione. Anche nei circoli esoterici, in cui era ammessa l'idea di un M.-salvatore che doveva passare attraverso l'obbedienza ed il nascondimento (cf. le *Parabole di Enoc*, *Apocalisse di Esdra*, *Apocalisse di Baruc*), e in cui si aspettava il M. come il « figlio dell'uomo » di Dan VII 13 e gli si applicavano predicati ed attributi tratti da Is LIII, non si arrivava a vederlo sotto un destino di sofferenza. Nessun apocrifo applica al M. i versi in cui Isaia dipinge la passione del servo di Jahwè; si sogliono applicare

alla collettività, a Isaia stesso, a un altro profeta, con procedimenti esegetici spesso violenti. Nel *Targum* aramaico a Is LIII, il quale, benchè tardivo (III sec. d C.), resta un buon testimone della teologia rabbinica più antica, tutte le espressioni di abbassamento vengono trasformate in frasi di esaltazione e la colpa, la vergogna, il peccato di cui il servo è dipinto coperto vengono, con grossolani cambiamenti di soggetto, riferiti ad altri. Non diverso è il trattamento che si fa subire ad altri testi in cui la Chiesa primitiva amava vedere preannunciato il patire del M. (come Salmi II, XXI, XL, LXVIII; Zac XII 10 ss). Si giunge talvolta a veder raffigurata in questi passi qualche personalità messianica, non però il vero M., il figlio di Davide. Si immagina verso la metà del II secolo d. C., la figura di un *secondo M.* (il M. figlio di Giuseppe che doveva cadere nella lotta in aiuto del primo) e persino *un terzo M.* (il figlio di Efraim). Ma forse si può vedere in queste immaginazioni una semplice contrapposizione polemica di figure ebraiche al M. cristiano. Perciò sarà bene non attribuire molto peso alle suaccennate tardive sentenze rabbiniche che parlano d'un M. sofferente; per Trifone resta poi l'incertezza se il suo linguaggio non sia pura finzione letteraria.

B) *La restaurazione nazionale* è il centro delle speranze messianiche del giudaismo. Essa prevede non solo una fortuna terrestre, ma anche un aspetto soprannaturale (la redenzione d'Israele si svolge in una terra nuova, miracolosa, ideale) e trascendente (essa inaugura una beatitudine, o una sventura, eterna cui partecipano anche i morti risorti). A questo avvento il giudaismo aveva coscienza di doversi preparare: la pronta venuta della salvezza dipendeva anche da diverse condizioni morali (specialmente la penitenza, le buone opere, la fedeltà alla tôrah e lo studio di essa).

1) Era acuto il senso della sua prossimità: si moltiplicano i calcoli, gli studi dei segni e dei presagi con cui si cercava di indovinare l'avvicinarsi rapido ed improvviso degli avvenimenti che, chiudendo un secolo malvagio, ne avrebbero aperto uno splendido e trionfale. Si attendeva come precorritrice l'epoca delle « tribolazioni ». L'espressione, già usata dai profeti, designava un cumulo di dolori, di persecuzioni, di spaventosi fenomeni celesti: « sarà nascosta al paese la verità e sradicata dalla terra la fede; le genti proferiranno bestemmie, menzogne e favole diverse, ingannerannno col simulare il culto santo, si ostineranno nella ribellione . . . Sarà caotico, impraticabile, deserto il paese . . ., si leverà il sole di notte e si cambierà in tenebra, si leverà la luna di giorno all'improvviso e si cambierà in sangue . . ., le bestie della steppa fuggiranno dal loro paese . . ., le donne partoriranno mostri . . ., i fratelli lotteranno contro i fratelli » (*Pseudo Esdra* IV 52 ss). Occorreva perseverare nella speranza e resistere. Un precursore finalmente verrà a preannunciare il M., a purificare Israele, a risolvere questioni da lungo tempo insolute, a predicare la conversione. E si identificava spesso il precursore con Elia, che già teneva un posto importante nel pensiero giudaico come dottore, giudice, profeta.

2) Nella restaurazione è Dio, non già il M., il grande attore che ne dirige i due atti supremi: il ritorno degli esuli in patria e, attraverso guerre e punizioni, la liberazione d'Israele dalle nazioni asservitrici. Le *Parabole di Enoc* (XC 28 ss) e il IV di *Esdra* (26–30) fanno apparire il M. solo quando è avvenuta la trasformazione, a godere coi suoi l'ineffabile felicità. Non mancano voci diverse: per i *Salmi di Salomone* (XVII 23) « il re, figlio di Davide » è lo strumento dell'opera divina, e gli stessi rabbini collocano la manifestazione del M. all'inizio dell'era messianica, anche se alcuni suppongono che egli resterà nascosto o sconosciuto, dopo la sua apparizione, per 45 giorni.

3) Per mezzo di Dio direttamente, o mediante il M., la liberazione d'Israele sarà definitiva, inamissibile. Di nuovo nella terra santa, attorno al tempio, la nazione si ritroverà. Torneranno tutti gli esuli, anche quelli delle tribù che sembravano smarrite nell'esilio, e il ritorno, nuovo Esodo (v.), sarà accompagnato dai più strepitosi prodigi. Gli apocrifi sono più reticenti a questo riguardo ed alcuni (cf. IV *Esdra* XII 34) riservano la felicità messianica solo a coloro che saran trovati vivi in Palestina. Talvolta il ritorno dall'esilio è descritto pacifico, ma più comunemente si suppone che una vittoria decisiva, annientatrice, ottenuta da Dio, risolverà la schiavitù in trionfo: le nazioni nemiche, da quel momento, non risorgeranno più e Israele, buttato come una torcia sulla stoppia, rimarrà solo a godere dei beni che erano prima appannaggio degli idolatri. Quasi un cupo, vendicativo diletto guida le descrizioni che fanno intervenire, come strumenti della giustizia divina, i più disparati elementi: spade infiammate, fuoco, zolfo, acque diluvianti, mostri... Quando riappaiono, le nazioni sono soggette a Dio, tributarie d'Israele, striscianti ai suoi piedi.

4) Da quel momento incominceranno « i giorni del M. », epoca di felicità e di pace, confusa spesso col miraggio dei secoli paradisiaci che sarebbero seguiti alla resurrezione finale (nuova interferenza tra m. ed escatologia). Il M. non vi ha sempre il primo posto: solo nelle concezioni messianiche di tipo terrestre la sua funzione di re pacifico, giudice sapiente, baluardo incrollabile, amico di Dio, è nettamente delineata (cf. *Salmi di Salom.* XVII 23-51), mentre più ridotti sono i suoi compiti nelle concezioni di tipo soprannaturalista, e minimi nelle concezioni di tipo trascendente (cf. *Apoc. di Baruc* LXXIII); *Parabole di Enoc* XLV 4 ss). La sua figura è allora solo quella « del presidente tranquillo e muto d'una moltitudine immersa nella beatitudine » (Bonsirven).

5) Importante è l'asserita santità di questi giorni. Implacabile sarà l'opera purificatrice di Dio contro chi, peccatore o straniero, vorrà inquinare la casa d'Israele; soprattutto sarà assicurata la perfetta fedeltà alla tôrah, finalmente conosciuta da tutti e incisa nel cuore più che sulle tavole di pietra; tutti potranno essere rabbini: la Palestina sarà seminata di sinagoghe e quelle di Babilonia si raduneranno qui; e nel tempio ricomincerà il culto con magnifici splendori.

6) Quanto durerà quest'epoca? Alcuni rabbini rispondono: 40 anni, 400, 1000 . . . grazie a esercitazioni scolastiche conscie di essere senza fondamento. Più generale è la tendenza (specialmente presso gli apocrifi) a parlarne in termini di eternità o di durata indefinita: « i giorni del M. durano 255.000 anni » (*Pesiqta rabbati* 4), « noi abbiamo sentito dalla legge che il Cristo rimane in eterno » (Giov XII 34).

7) Sarà perciò vano che le nazioni cerchino di

por termine a questi giorni. Ogni volta che i nemici di Dio attaccheranno Israele (le potenze malvage non rinunziano mai a combattere Dio), essi saranno umiliati. Il loro assalto produrrà funesti effetti (correzione all'idea della totale e imperitura felicità). Nella letteratura rabbinica (cf. anche *Apoc* XX 8 ss) compare spesso la preoccupazione per la terribile guerra di Gog e Magog (cf. *Ezech* XXXVIII, XXXIX), nomi misteriosi personificanti la coalizione di tutte le potenze empie contro il regno messianico. Proprio nell'epoca della felicità Israele dovrà sopportare la più terribile prova della sua storia: « le ultime calamità saran tali da fargli dimenticare le prime » (*Tosef. Berakot* I 13). Solo alla fine di tale lotta s'inaugurerà la salvezza definitiva.

Questo nazionalismo esasperato appare mitigato presso alcuni apocrifi e rabbini, secondo i quali le nazioni straniere potranno convertirsi ed assimilarsi a Israele. Ma in generale il pensiero giudaico non è molto benevolo verso questi pagani convertiti; sospetta che la loro conversione sia suggerita dall'interesse, che al momento della guerra di Gog e Magog essi si rivolteranno contro Jahwé. Solo raramente, per influsso di testi profetici (Is IX 7; Sof III 9) il pensiero giudaico si piega a riconoscere la validità e sincerità del culto delle altre nazioni.

8) Se il giudaismo fu attento a conservare il patrimonio biblico della speranza messianica, tuttavia non gli è sempre stato fedele nello spirito: preoccupato da sogni nazionalistici, abbassò al piano inferiore gli interessi spirituali, si chiuse in un gretto esclusivismo che negava ai non-ebrei l'accesso all'attesa felicità, contro le visuali profetiche ricche di spiritualismo e d'universalismo; soprattutto la figura del M. è ridotta ad una parte secondaria, diminuita d'importanza, di luce e di rilievo, spogliata dai tratti divini intensamente vagheggiati dagli autori ispirati, coartata in uno schema convenzionale ove non han luogo le sofferenze e la morte espiatrice. v. Legge mosaica, IV.

Bibl. — G F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Cambridge 1927. — J Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I-II, Paris 1934 (edizione italiana ridotta, Torino 1950). — I.-M. Chouchoun, *Le judaisme. Doctrine et préceptes*, Paris 1951. — N.N. Glatzer, *A study of the talmudic interpretation of profecy*, in *The Review of religion* 10 (1946) 115-37. — J. Bowman, *Prophets and prophecy in Talmud and Midrash*, in *The evangelical Quarterly* 22 (1950) 107-14, 205-20, 255-75. — W Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926. — J. M. Lagrange, *Le m chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, Paris 1909. — B. Rigaux. *L'antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Test.*, Paris 1932. — A.-H Silver, *A history of messianic speculation in Israel*, New-York 1927. — P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen² 1936. — A. Descamps, *Les justes et la justice dans les Evangiles et le christianisme primitif*, Louvain, capit. preliminare.

IV. Il m. ebraico posteriore a Cristo è meno interessante per la comprensione del cristianesimo. L'idea del M., se non il centro, resta al centro della religione ebraica, purgata, arricchita, affievolita e contaminata nelle speculazioni teologiche e mistiche della Kabbala (v.), dove l'antico patrimonio biblico è elaborato con le idee della filosofia ebraica (v.), con la stessa dottrina cristiana, con la dottrina del Salvatore (v.) e della restaurazione presente anche presso i popoli pagani.

a) La figura del M. riceve diversi significati e funzioni: — 1) funzione *cosmogonica*, per cui il M. è concepito eterno, preesistente alla creazione, « pietra di fondazione del mondo » (*Yesod Olam*, e detto nello Zohar, dove la IX Sefira, *Yesod*, può ben essere la designazione del M.), e tende a rivestire i caratteri del Verbo eterno « per quem omnia facta sunt » della dottrina cattolica; — 2) funzione *morale di sostegno* alla speranza provata dalle sventure umane, e *di richiamo* verso la giustizia che, almeno alla fine, ritroverà la sua naturale identità con la felicità: da questo punto di vista il M. è il *Saddik* (= santo) sempre vivente che, come un albero colle radici in terra e con le fronde in cielo, vive contemporaneamente in cielo e tra gli uomini; — 3) funzione *escatologica cosmica* e insieme *morale di redenzione* dell uomo e dell'universo; la redenzione messianica dell'uomo consisterà nella rivelazione completa delle verità divine (allora i misteri più profondi non saranno che conoscenza di fanciullo, promette lo Zohar), la purificazione dal male morale (peccato) e la liberazione dal male fisico (dolore); alla redenzione dell'uomo s'accompagnerà il rinnovamento del mondo, descritto coi colori profetici: « vi saranno cieli nuovi e terra nuova . . ., la luce di luna eguaglierà quella di sole . . »; — 4) funzione *politica-nazionalistica* in quanto il M. libererà il popolo ebraico dallo stato di esilio e di persecuzione e lo porterà alla signoria sul mondo in un regno di pace.

b) La kabbala descrive l'avvento del M.: egli scenderà dal cielo, dal « nido dell'uccello », e comparirà in Galilea (così la kabbala lurianista). La sua opera redentrice si compirà in tre tappe: riunione degli Ebrei, ricostruzione del santuario (in senso simbolico?), risurrezione dei morti (al tempo del M. la riserva di anime preesistenti, destinate a informare un corpo, sarà esaurita; l'anima riprenderà l'ultimo corpo che le appartenne nel processo delle sue trasmigrazioni; secondo una tardiva fantasia, si crede che risusciteranno solo gli uomini giusti vissuti in Terrasanta, e i corpi sepolti in altre regioni si raccoglieranno in Terrasanta attraverso canali sotterranei).

c) Il m. ebraico posteriore a Cristo, come tensione fiduciosa verso il più e il meglio, verso la reintegrazione trionfale del bene e l'instaurazione della felicità, è atteggiamento autenticamente umano, degno di tutto il rispetto. Invece, come aspettazione della figura fisica del M. annunciato dai profeti, è una malinconica illusione, connessa con l'accecamento dei giudei descritto dal Nuovo Test. Tale speranza è coltivata anche in senso polemico anticristiano, e documenta come il desiderio possa crearsi il suo oggetto e continuamente arricchirlo. Molti cercatori, come Isacco Abarbanel padre di Leone Ebreo, tentarono di calcolare il tempo del M. sfruttando le profezie di Daniele e altri passi biblici, o manovrando strumenti kabbalistici o astronomici. Per altri, invece, il M. non avrà un'esistenza storica determinabile in una frazione del tempo, ma è l'ideale eterno in cui si rifugia l'anima assetata di verità, di bontà, di felicità perfetta.

V. I falsi MM. Gesù aveva previsto e predetto

l'apparire di falsi MM. e di falsi profeti che per accreditarsi avrebbero operato tali prodigi da trarre in inganno anche i più avveduti; e contro di essi aveva premunito i discepoli (Mt XXIV 23 s, Lc XXI 8, Giov V 43). Questa profezia, del resto facile, non tardò a compiersi.

1) Ai tempi stessi di Gesù, apparve un falso M. nella persona di Giuda il Gaulonita. Quirino, inviato da Roma per fare il censimento della popolazione in Siria, voleva compiere il suo mandato in Palestina; ma Giuda eccitò il popolo alla rivolta, sostenendo che era una viltà per la nazione eletta pagare tributo ai Romani e riconoscere un altro padrone oltre Dio. Questa insurrezione fu per i giudei sorgente di grandi mali (Giuseppe Flavio, *Antiq.* XVIII, 1).

2) Sotto il regno di Nerone, apparve un egiziano, che con prestigi magici si spacciava quale profeta. Ritiratosi nel deserto, radunò una moltitudine di 30.000 illusi, alla testa dei quali, con le armi, si avanzò fino al monte degli Olivi con l'intenzione di invadere Gerusalemme. Felice, procuratore della Giudea, lo attaccò e lo sconfisse. L'egiziano potè fuggire con un piccolo numero di superstiti; gli altri furono uccisi e fatti prigionieri.

3) Giuseppe Flavio ricorda pure una sedizione eccitata da un tal Teuda, che, dicendosi profeta, persuase molti giudei a seguirlo sulle rive del Giordano. Al suo comando, diceva egli, le acque del fiume si sarebbero ritirate ed avrebbero offerto loro il passaggio. Il governatore romano li sorprese facendone grande strage e conducendo prigionieri i superstiti. Lo stesso Teuda fu preso e decapitato: la testa fu portata a Gerusalemme (sec. 1 d. C.) Cf. L. Campeau, *Theudas le faux prophète et. Judas le Galiléen* (Atti V 36 s), in *Sciences eccles.* 5 (1953) 135-45.

4) Tra i falsi profeti la cui apparizione precedette la catastrofe del 70 si può ricordare anche Simone il mago (v.), che i suoi seguaci celebravano come « la grande virtù di Dio » (Atti VIII 9, 11).

5) Sotto il regno di Adriano, i giudei furono vittime di un celebre impostore che si faceva chiamare col pomposo nome di Barcocheba (v.). Non furono soltanto gli Ebrei che si lasciarono sedurre dal preteso liberatore, ma anche gli ellenisti d'Egitto spiegarono lo stesso ardore nello sterminio dei gentili. Adriano mandò Giulio Severo a domare i ribelli. I giudei si difesero valorosamente nella città di Bithor: ma la città fu presa e l'impostore fu ucciso insieme a moltissimi seguaci. Dopo questa guerra Adriano proibì ai giudei, sotto pena di morte, di entrare in Gerusalemme, che egli aveva fatta ricostruire sotto altro nome.

6) È facile comprendere come, specialmente nelle epoche più dure ed amare della storia ebraica, dovessero sorgere qua e là personaggi, i quali, o con l'intima convinzione degli squilibrati mentali o con la malafede dei ciarlatani impostori, si proclamarono M., e come la speranza religiosa del popolo o l'interesse ambizioso delle fazioni desse loro per alcun tempo credito. La storia dei falsi MM., a partire dai primi esempi ricordati, è triste; e anche monotona a raccontare. I pseudo-MM. furono particolarmente numerosi al tempo delle crociate. Nel sec. XII si segnalano falsi MM. in parecchie contrade: nel 1137 in Francia, nel 1138 in Persia, nel 1157 in Spagna a Cordova, nel 1167 nel regno di Fez e in Arabia, poco dopo un altro sulle rive dell'Eufrate che trascinò dietro a sè diecimila israeliti, allucinandoli con falsi miracoli; nel 1174 i giudei di Persia attirarono sul loro capo gravi guai per aver prestato fede ad un altro falso M.; nella stessa epoca la Media fu agitata da un giovane mago ebreo di nome David Almasser, che si spacciava il M.

7) Nel periodo seguito all'espulsione degli Ebrei dalla penisola iberica, fecero qualche chiasso in Palestina David Rubeni e Salomon Molsho. Lo stesso Is. Luria (v.) sentiva in sè l'anima del M., figlio di Giuseppe, e ne annunciava imminenti i giorni. Nel 1666 un dotto ebreo, originario di Smirne, si proclamò il liberatore promesso; Ebrei di tutte le nazionalità vendettero i loro beni per seguirlo: ma il sultano fece imprigionare l'agitatore, il quale per aver salva la vita abbracciò l'islamismo. Nel 1682 un ebreo tedesco, di nome Mardocheo, in grande fama per austerità di vita, combattè i vizi dei suoi correligionari e si dichiarò per M.; molti Ebrei tedeschi ed italiani credettero in lui per alcun tempo.

8) I più importanti movimenti messianici dell'epoca moderna furono quello dei *Sabbatiani* (sec. XVII), condotto da Sabbatai Zevi e dai suoi discepoli (Natan di Gaza, Neemia di Hiyun, Jacob Cardozo ..), e quello dei *Frankisti* (sec. XVIII) che fa capo a Jacob Frank. Il m. aveva ricevuto potente impulso dalla kabbala di Is. Luria (lo studio della quale avrebbe « affrettato la fine », prometteva Hayim Vitale), dalle circostanze storiche infauste per gli Ebrei e dalla crisi di cangiamento da cui era travagliato tutto il giudaismo. Calcoli messianici avevano fissato l'anno 1648. . . . Il quale, invece, portò la persecuzione di Bogdan Shmielnitzky. Proprio dall'oppressione il movimento parve trarre nuovo entusiasmo, si estese, si completò e si presentò come sistema salvifico, fondato su una nuova interpretazione della Kabbala (v.) e caratterizzato dall'importanza data all'estasi, dall'obbedienza fanatica a un capo e dalla ribellione alla legge ebraica comune (per cui molti di costoro passarono al cristianesimo o all'islamismo).

Bibl. — L. Bendavid, *Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias*, in *Zeitschr. f. die Wissensch. des Judentums*, Berlin 1822. — A. Hillel Silver, *A history of messianic speculation in Israel*, New-York 1927. — H. Graetz, *Frank u die Frankisten*, Breslau 1868. — J Kastein, *Sabbatai Zevi*, London 1931. — G C. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 305-342 (a p. 430-31 indicazioni bibliografiche sul sabbatianismo).

VI. Per il m. presso gli altri popoli, v. Salvatore. Mahdi, i nomi delle religioni e dei popoli.

MESSICO, repubblica federale indipendente (Stati Uniti Messicani nell'America centr.), risultante di 28 Stati, 1 Distretto federale (Città del M. e dintorni) e 3 Territori (Bassa California sett. e merid. e Quintana Roo). — Sup. kmq. 1.963.677. Popolazione 24 448.000 (*De Ag.* 1951) bianchi, creoli, meticci (questi più di metà), indiani. Religioni: 96 % cattolici 75.000 c. protestanti, un migliaio di pagani.

Cenni di storia del M. — La storia religiosa del M. si può dividere in tre periodi: quello della evangelizzazione, corrispondente al periodo della dominazione spagnola (1519 1821), quello della tentata scristianizzazione, sincrono al periodo della

indipendenza, e quello della persecuzione endemica (1919-1929).

A) Quando il Cortez occupò il M. (1519-1522) a nome della corona di Spagna (donde il nome dato al M.: « Nuova Spagna »), trovò un paese avente una civiltà antica e sviluppata, con amministrazione civile, esercito, tribunali e istituzioni sociali. Praticava con onore le arti, la pittura e specialmente l'architettura. La popolazione era costituita di diverse razze, di cui quella degli Aztechi aveva finito per dominare le altre — Chichimechi, Toltechi, Mistechi, Maya (anche quest'ultima schiatta dotata di una fiorente civiltà) — e diede alla nuova monarchia risultante la sua capitale: M. (1325), dove regnava, alla venuta degli Spagnoli, Montezuma. La religione era politeistica, in cui primeggiava il dio della guerra (Mexitl o Huitzilopochtli); erano numerosi i templi (*teocalli*) di cui il più grande era a M.-città, con 40 torri, fuochi permanenti, tamburi. E numerosi pure i sacerdoti; fioriva anche una specie di « suore » viventi vita comune: gli uni e le altre, però, non legati per tutta la vita. Il culto era solenne o ricco (processioni, offerte, danze penitenze, sacrifici), ma deturpato dagli annuali sacrifici umani, in misura impressionante; erano pure in onore gli stregoni e la divinazione. La morale, in generale, era sana, comportante persino un specie di confessione auricolare.

L'evangelizzazione del M. fu intrapresa dai Francescani fiamminghi prima (1523) e spagnoli poi (1524), seguiti da altri negli anni successivi. Vi lavorarono i Domenicani (1526), gli Agostiniani (1533) e i Gesuiti (1572). Il successo fu rapido e completo; già nel 1531 i cristiani si fanno ascendere ad un milione, nel 1530 a cinque milioni e nel 1840 a nove milioni. Il M. divenne un paese cristiano. Parecchi i motivi che spiegano questo successo: le qualità del popolo messicano, abituato alla disciplina, il personale missionario scelto (parecchie grandi figure illustrarono i singoli Ordini religiosi) e gli invii discretamente numerosi e continuativi, l'appoggio governativo, il metodo adatto alla psicologia fantasiosa (predicazione col sussidio delle immagini, grandi chiese, musica, danza, teatro) e alle esigenze del popolo (scuole per l'istruzione della gioventù), il battesimo dato in massa, la difesa degli indigeni (sfruttati dai « commendatori ») condotta dai missionari (bolla di Paolo III, 1537, contro la schiavitù e poi l'abolizione delle commende, 1542). Elementi negativi, di questo apostolato statale furono la frequente costituzione e la mancata preparazione di un clero indigeno — solo dal sec. XVII sviluppatosi —, il che, peraltro, trova una spiegazione nel concetto comune di allora circa le limitate capacità della razza.

L'organizzazione ecclesiastica cominciò nel 1527 colla creazione delle diocesi di M. e Tlascala, la prima delle quali retta dal francesc. Zumarraga (v.), illustre per la sua difesa degli Indiani contro la amministrazione spagnola. Alle prime diocesi seguirono ben presto quelle di Nicaragua, Honduras, ecc., e, dal 1546 M. ebbe le prime suffraganee (Guadalajara, Guatemala e Verapaz).

Le missioni e l'organizzazione ecclesiastica nel sec. XVII, seguendo passo passo l'esplorazione e la conquista del paese, continuarono, occupando così tutto il territorio. In questo secondo tempo l'opera dei Gesuiti prevale su quella degli altri Ordini, pur rimanendo in grande efficenza le missioni dei Francescani, coll'apertura di scuole, ospizi e collegi missionari. Il M. fu così completamente acquistato alla Chiesa cattolica.

Il merito delle missioni verso la civiltà e la cultura furono insigni. Oltre Zumarraga, dei Francescani vanno ricordati Pietro di Gand per la scuola fondata a Tecoco e poi a M., e Bernardino di Sahagun, il fondatore dell'etnologia americana (*Historia de las cosas de Nueva España*). Dei Domenicani fu celebre Bartol. Las Casas, vescovo di Chiapa, per la difesa degli Indiani; dei Gesuiti il p. Eusebio Chino, che fu illustre esploratore del N.O. del M.

B) *Periodo delle rivoluzioni (1821-1910).* Collo stacco del M. dalla Spagna comincia un periodo di turbolenze civili e politiche interne, accompagnato ben presto dal tentato ostruzionismo alla religione cattolica.

Il moto di indipendenza ebbe per primi promotori due preti, uno creolo, l'altro meticcio: Hidalgo (1810 rivolta, 1811 giustiziato) e Morelos (1816, giustiziato lo stesso anno).

Nel 1821 fu proclamata dal gen. *Iturbide* l'indipendenza del M. ma le « tre guarentigie » di Cordova (indip. del M., conservazione della relig. catt., concordia tra Spagnoli e Messicani) garantivano, in realtà, l'ordine. Tuttavia si formarono subito tre partiti: i conservatori spagnoli, favorevoli alla monarchia e alle guarentigie; i repubblicani o liberali, democratici ligi alla massoneria e favorevoli alla federazione; i militari, favorevoli alla dittatura armata. Nel 1824 si ripudiarono le guarentigie, si proclamò la repubblica. Solo nel 1826 la Spagna riconobbe l'indipendenza del M., mentre l'Inghilterra e gli Stati Uniti avevan riconosciuta la repubblica nel 1825. Il primo rappresentante degli S. U. (Joel R. Poisset) nel M. vi diffuse la massoneria, che dominò poi quasi tutti i governi successivi. Di qui il disordine (36 costituzioni e 72 capi di governo dal 1820 all'uccisione di Massimiliano I, 1867: oltre metà del M., già spagnolo, passato agli Stati Uniti) e la lotta contro la Chiesa cattolica, favorita dal fatto dell'adesione dell'episcopato e clero (spagnolo) alla corona di Spagna e specialmente dalla disgraziata sommossa del francescano Arenas (1827) per rimettere il governo spagnolo al M. Così nel 1833 si escluse il clero dalle scuole pubbliche, si abolirono le decime. L'avvento al potere dell'indiano *Comonfort* (1857-61) portò all'abolizione della giurisdizione del Papa nelle cose eccles. del M., l'incameramento dei beni eccles., la limitazione al clero dei suoi diritti civili, e la confisca delle chiese e conventi. Questa costituzione del 1857 provocò una reazione da parte dei cattolici, che contavano la maggioranza degli ufficiali governativi e 27 generali. Ma nel 1861, andato al governo l'estremista *Juarez*, la situazione peggiorò: colle « leggi di riforma », già proposte da lui nel '59, ora attuate, il governo non riconosceva più (come invece la costituzione del '24) la religione catt. come religione di stato, i diritti del clero vennero ancora ristretti, sequestrati i rimanenti beni eccles., introdotto il matrimonio civile, secolarizzati i cimiteri, cacciato l'arcivescovo di M. e il nunzio apostolico. Dopo la breve parentesi di Massimiliano, tornò al potere Juarez, cui successe poi *Lerdo de Tejada*, sotto i quali la lotta s'inasprì colla legge eccezionale del '74: abolito il giuramento, rinnovata la rottura fra Chiesa e Stato, soppresse le feste eccles. e l'abito eccl. fuori chiesa, vietato l'inse-

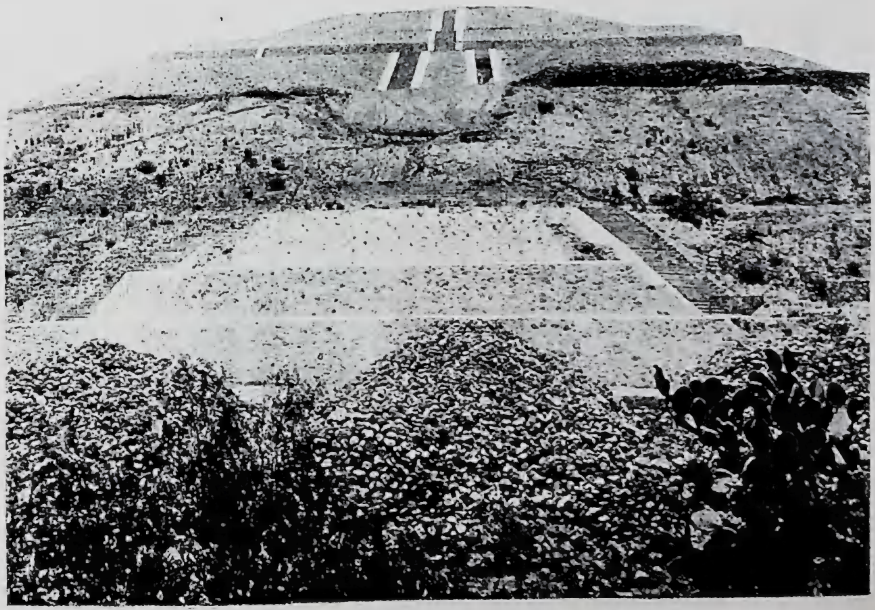
gnamento religioso nelle scuole, profanati e adibiti ad altri usi chiese e conventi.

La dittatura di Porfirio *Diaz* (1877-80 e 1884-1911) segnò un periodo di pace per il paese e il ritorno ad una certa libertà, se non legalità — chè le leggi anticattoliche non furono abolite — della vita della Chiesa. Ma da una parte l'astensionismo dei cattolici dalle gravi questioni del tempo, fra cui quella agraria, ormai acuta (il vesc. di Huejutla nel 1926 riconosceva questa colpa ai cattolici), e, dall'altra, la propaganda socialista e l'infiltrazione massonica preparavano al M. giorni peggiori.

C) *Periodo della persecuzione endemica (1913-1929).* I cattolici, è vero, poterono organizzarsi sotto *Madero* (1911-1913) colla formazione di un « Partito Cattolico Nazionale » (800 comitati centrali e mezzo milione di aderenti nel 1913), ma era troppo tardi: le libertà furon troppo presto soffocate (Madero è ucciso nel 1913) dall'avvento di Carranza. Con *Carranza* (dal 1914 « primo capo », dal 1915-1920 presidente) appoggiato e riconosciuto dagli Stati Uniti, contro l'Huerta, successo a Madero, la persecuzione diventa generale, accanita, sistematica. Colla nuova « costituzione di Queretaro » (1917: Queretaro era la sede provvisoria sceltasi nel 1916 dal Carranza, poco sicuro a M.) si volle ripigliare e aggravare quella del 1857 di Juarez: le scuole cattoliche sono abolite, aboliti gli Ordini relig., i voti, il celibato, i beni eccles., mobili ed immobili, sono dichiarati proprietà dello Stato, esclusi i sacerdoti da ogni diritto civile e politico, proibita la stampa confessionale e ogni critica alle leggi, vietati i partiti politico-religiosi, vietato l'abito eccl. fuori di chiesa: sono tollerati solo i preti messicani, pur privi d'ogni diritto di cittadino: lo Stato si fa arbitro del numero delle chiese necessarie al culto. Centinaia di preti, migliaia di suore furono cacciate, 2000 scuole cattoliche vennero chiuse. Il governatore di Sonora, Calles, lasciò 200.000 cattolici senza preti, e l'Alvorado, nello Yucatan, ne lasciò 8 per 300 000 fedeli. I vescovi esiliati inviarono protesta agli Stati Uniti: invano, com'era, del resto, da aspettarsi. Due di essi, di Zacatecos e di Guadalajara, tornarono nel 1916, ma furono trattati da traditori, arrestati e ricondotti al confine: nè valsero passi e proteste di diocesani al Carranza stesso. Le generali proteste dei cattolici, l'interessamento dei cattolici degli Stati Uniti, disordini di parecchie province provocati per le mene di avventurieri pericolosi, indussero Carranza (1919) a desistere dalla lotta religiosa dichiarando la legge di Queretaro « un colossale fanatismo intempestivo ». Seguì un risveglio dell'attività cattolica, la riorganizzazione della gioventù catt., dei cavalieri di Colombo, la preparazione per le elezioni. Ma, succeduto il gen. *Obregon* al Carranza (1920-24) — sempre sostenuto dagli Stati Uniti, che se ne avvantaggiarono con l'impossessamento dei pozzi petroliferi del M. — la persecuzione riprese tacitamente qua e là negli Stati retti dai soliti governatori massoni, poi si generalizzò. L'erezione del monumento a Cristo (1923) sulla vetta del Cubilete (che raccolse 70.000 uomini, 13 vescovi e il nunzio ap. Filippi) e poi (1924) il solenne congresso eucaristico provocarono l'ira del presidente e la ripresa generale della persecuzione, la quale doveva incrudire sotto il nuovo presid. Plutarco *Calles* (1924-28), già governatore e persecutore di Sonora, e più che mai sotto l'influsso del partito comunista (Confederacion Regional Obrera Mexicana). La persecuzione giunse al colmo nel '26-'27, passando alla attuazione violenta e generale delle misure già prese, e inasprendole: chiusura delle scuole cattoliche, nonostante le proteste della stampa liberale, conculcazione della libertà di culto (messe, processioni, amministr. sacramenti), sequestro di proprietà eccl. (comprese istituzioni di carità, come l'ospedale dei fratelli della Misericordia di Guadalupa), espulsione dei vescovi dagli episcopi, restrizione del numero dei preti necessari, soppressione della stampa catt. (*El Pais*, *Restauracion*, *Revista Catolica*, ecc.), tentativo di costituire una « Chiesa Messicana Nazionale » scismatica, espulsione a mano armata di sacerdoti e suore stranieri, compresi i missionari tra gli aborigeni di Tarahumara. Pio XI nel concistoro segreto del dic. '25 accennò alla questione messicana, e il 2-2-'26 indirizzò una lettera all'episcopato messicano, il quale, il 21-1-'26, pubblicò una pastorale collettiva (31 vescovi la firmarono) di protesta invocando la riforma della legislazione. Calles rispose inasprendola di più con altri 33 punti. La chiesa messic. era ridotta ad una vita di catacombe, e preti e popolo rinnovarono gli antichi eroismi. Più di 100 soci della gioventù cattol. messicana e 147 preti, nel solo 1926, caddero vittime della barbarie legalizzata: altri furono uccisi nel 1927-28-29, un po' in tutti gli stati messicani: dei preti la maggioranza erano parroci: parecchi i seminaristi. Illustri vittime furono tra gli altri molti il procuratore di stato Flores coi fratelli Vargas, il gesuita Michele Pro...

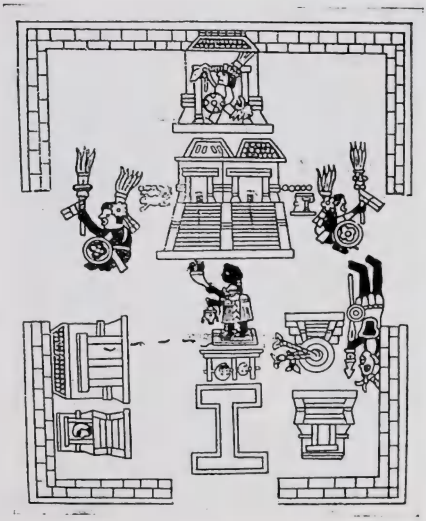
Nel 1929 (presidente *Portes Gil* 1928-30) si venne ad un *modus vivendi*. Pio XI stimò prudente suggerire ai vescovi la ripresa del culto — da loro sospeso in protesta contro l'arbitrio statale di determinare esso il numero dei preti addetti al culto — ma venne il peggio, come documentò lo stesso Pio XI nell'enciclica *Acerba animi* del 29 settembre '32 (AAS 1932, 320 ss), con l'esilio di quasi tutti i vescovi, la mancata restituzione (promessa) delle chiese e seminari, l'inasprimento della campagna contro la Chiesa e la dichiarata esclusione della stessa gerarchia eccles. Altri misfatti (fra cui fucilazione di 500 campioni della libertà di coscienza o *Cristeros*) furono documentati dal Montaèvon (*The Church in Mexico protests*, Washington 1934, N. N. C. W. Conference) e poi da P. Kenny (*No God next door: Red ruls in Mexico and our responsability*, New-York 1935), e in ultimo dalla relazione del « Comitato Americano sui diritti religiosi e sulle minoranze », sorto agli Stati Uniti, composto di personalità eminenti e di diverse confessioni (*Religious liberty in Mexico*, New-York 1935). Nel settembre 1935 il presid. *Cardenas*, succeduto al Gil, ed egli pure creatura di Calles, dopo il ritorno della deputazione di questo Comitato neutro, pubblicava un decreto per la « nazionalizzazione delle proprietà della Chiesa », che giustificava ogni spogliazione. Una nuova protesta dell'episcopato messicano chiedente la revisione della legislazione persecutrice (28 ottobre '35), ebbe dal Cardenas risposta negativa.

Ancora il 28 marzo 1937 Pio XI indirizzava ai vescovi messicani una « lettera apostolica » per incoraggiarli alla perseveranza e all'opera di restaurazione religiosa e sociale, da cui si rileva la creazione di un seminario comune in terra americana, in sostituzione di quelli chiusi al M. (AAS 1937, 189 ss).



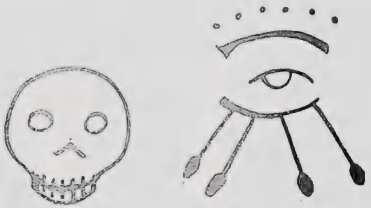
La piramide del Sole, monumento dell'occupazione Toltec nel Messico, eretta a Teotihuacan per il culto del Sole. Sulla sommità era una figura di pietra del dio, con una corazza d'oro, che diffondeva i primi raggi del sole nascente.

D. F. V.



Pianta di un teocalli. Disegno azteco.

Sacrificio umano in un tempio. Disegno azteco.

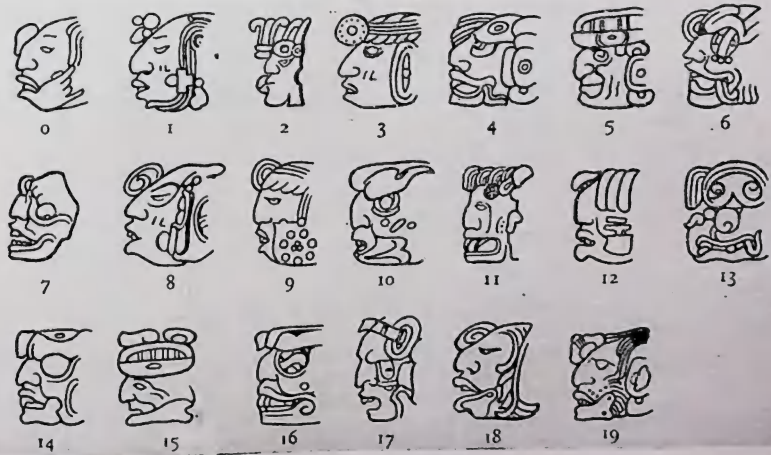


Segni geroglifici aztechi. Cranio = morte. Occhio lacrimante = vedovo.

Testa di serpente nel tempio di Quetzalcuatl a Teotihuacan.

I segni dei mesi nel calendario maya.

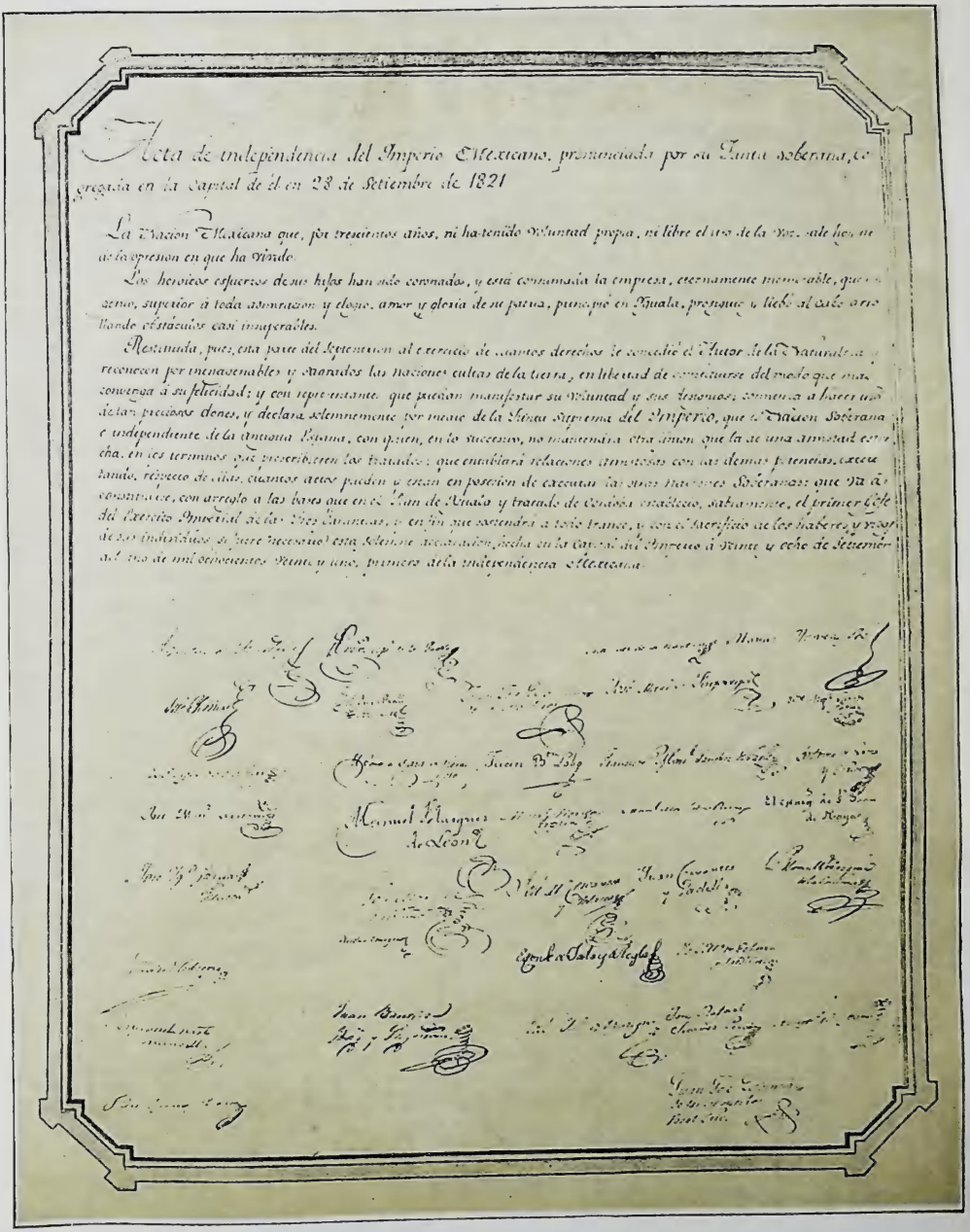
I segni dei giorni nel calendario maya.



I segni dei numeri presso i maya.

Antichità messicane dei tempi degli Azteki: 1-9, ornamenti di rame e filo di rame; 4, aquila d'oro stilizzata (peso gr. 66,2); 10-11, recipienti d'argilla; il n. 11 con figurazioni ornamentali; 12, boccale d'uso domestico d'argilla rosso-bruna con disegni ornamentali in nero; 13, coppa a tripode d'argilla cotta, riccamente decorata; 14, vaso d'argilla dipinto, a forma di figura assisa; 15-16, coppe a tripode per usi rituali in argilla cotta con decorazioni policrome; 17, coltello azteco di pietra focaia; l'impugnatura variopinta a forma di figura maschile.

Messico



Acta de independencia del Imperio Mexicano, pronunciada por su Junta soberana, congregada en la Capital de él en 28 de Setiembre de 1821

La Nacion Mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresion en que ha vivido.

Los heroicos esfuerzos de sus hijos han sido coronados, y está consumada la empresa, eternamente memorable, que [illegible] genio, superior á toda admiracion y elogio, amor y gloria de su patria, principió en Iguala, prosiguió y llevó al cabo arrollando obstáculos casi insuperables.

Restituida, pues, esta parte del Septentrion al exercicio de cuantos derechos le concedió el Autor de la Naturaleza y reconocen por inenagenables y sagrados las naciones cultas de la tierra, en libertad de constituirse del modo que mas convenga á su felicidad; y con representantes que puedan manifestar su voluntad y sus designios; comienza á hacer uso de tan preciosos dones, y declara solemnemente por medio de la Junta Suprema del Imperio, que la Nacion Soberana é independiente de la Antigua España, con quien, en lo sucesivo, no mantendrá otra union que la de una amistad estrecha, en los terminos que prescribieren los tratados; que entablará relaciones amistosas con las demas potencias, executando, respecto de ellas, cuantos actos pueden y están en posesion de executar las otras naciones Soberanas; que va á constituirse, con arreglo á las bases que en el Plan de Iguala y tratado de Cordoba establecio, sabiamente, el primer Gefe del Exercito Imperial de las Tres Garantias, y en fin que sostendrá á todo trance, y con el sacrificio de los haberes, y vigor de sus individuos si fuere necesario) esta solemne declaracion, hecha en la Capital del Imperio á veinte y ocho de Setiembre del año de mil ochocientos veinte y uno, primero de la independencia Mexicana.

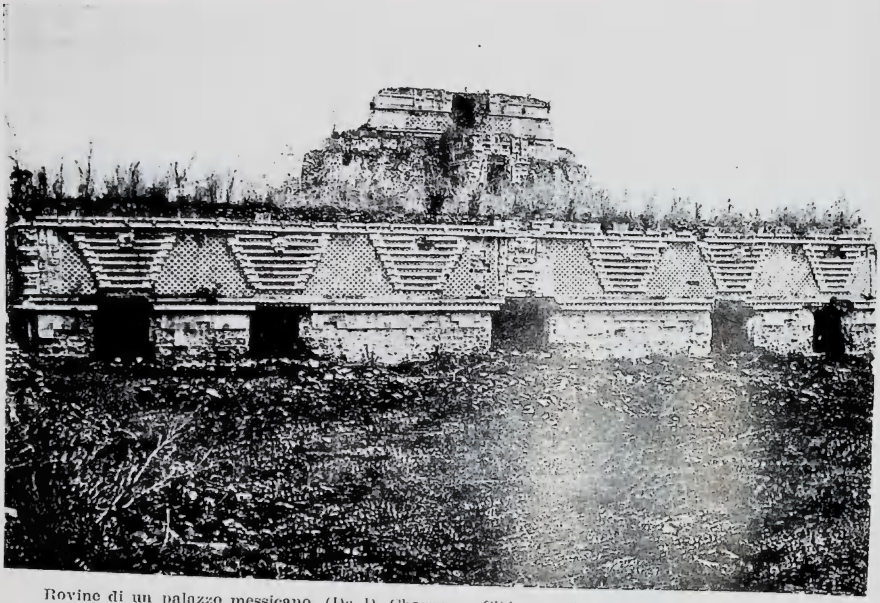
Documento della dichiarazione d'indipendenza del Messico del 28 settembre 1820.
L'originale si trova nella Camera dei deputati nella città di Messico.

Calendario azteco su pietra. (Da D. Charnay, «Cités et ruines américaines», Paris 1862).

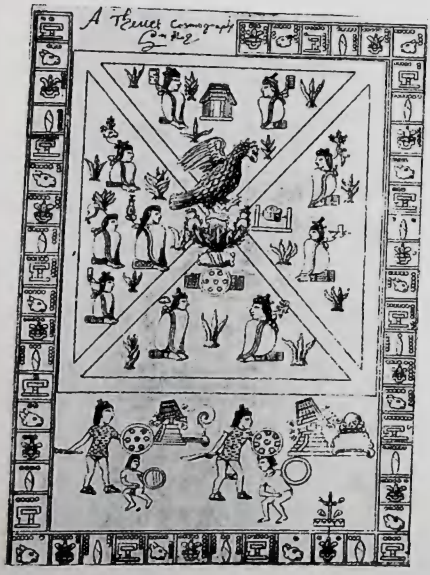
Il complesso degli edifici del Seminario interdiocesano di Montezuma, nel nuovo Messico.

Xipe Totec, il dio tolteco della terra e della primavera, in cui onore si scorticavano uomini vivi: la pelle umana era indossata dai sacerdoti.

Due aspetti della dea azteca Mitetlancihuatl.



Rovine di un palazzo messicano. (Da D. Charnay, «Cités et ruines américaines», Paris 1862).



Fondazione della città di Messico.
(Codex Mendoza, Bibl. Bodl., Oxford).

Messico. La basilica di Nuestra Señora de Guadalupe.

In seguito la situazione andò migliorando di fatto, se non di diritto, per le evidenti esigenze della guerra, ma soprattutto per la constatazione dei disastrosi effetti ottenuti, e per la spontanea reazione del popolo messicano, cattolico nel 90 %. Le elezioni del 1940 portarono alla presidenza il gen. *Camacho*, che promise la cessazione di ogni persecuzione religiosa. Si formarono anche partiti d'ispirazione cattolica, alla cui attività politica, peraltro, l'episcopato e il clero restano estranei. L'Azione Cattolica prese discreto sviluppo. Chiesa e governo trovarono modo di collaborare in settori di interesse generale (assistenza pubblica, igiene, ecc.). Nel 1942, da voci autorevoli, si prospettò la convenienza della ripresa di rapporti diplomatici col Vaticano. Negli anni 1944–45 le feste per il cinquantenario della incoronazione della Madonna della Guadalupa, con la partecipazione del legato pontificio card. Villeneuve, furono una prova imponente della profondità del sentimento religioso del popolo messicano. Particolari tentativi antireligiosi si manifestano ancora in qualcuno degli Stati messicani, ma con poca o nessuna rispondenza nell'insieme della federazione.

Attualità. Il M. ha 37 diocesi, un vicariato apostolico, ed una missione *sui juris*, così distribuiti:

Diocesi: Messico, metr. con suffr.: *Chilapa, Cuernavaca, Toluca, Taulncingo, Vera Cruz*; Angelopoli, metr. con suffr.: *Huejutla, Huajuápan de Leon, Papantla;* Antequera, metr. con suffr.: *Chiapas, Tehuantepec;* Durango, metr. con suffr : *Chihuahua, Sinaloa, Sonora;* Guadalajara, metr. con suffr : *Aguas Calientes, Colima, Tepic, Zacatecas;* Monterrey, metr. con suffr.: *Saltillo, San Luigi Potosi, Tamaulipas;* Morelia, metr. con suffr.: *Leòn, Queretaro, Taçambaro, Zamora;* Yucatan, metr. con suffr. *Campeche, Tabasco*; vicariato apostolico della California inferiore, eretto nel 1874 (cattolici 211.000, la quasi totalità); missione sui juris di Taracumara creola, 1950).

Benchè la situazione religiosa del M. risenta ancora fortemente le conseguenze di un secolo di laicismo e della violenta crisi della persecuzione, di fatto registra un notevole mutamento in meglio e fervida ripresa. Il governo di *Miguel Aleman* (1946) ha posto la nazione sulla via del progresso senza aggravare il problema religioso. Pesano ancora le «leggi di riforma» del 1857, incorporate nella costituzione del 1873, che sancivano la separazione della Chiesa dallo Stato, il matrimonio civile, e non riconoscevano gli ordini religiosi; la scuola laica, con tutte le sue conseguenze, veniva tosto instaurata. La costituzione in vigore dal 1917 tiene ancora il M in una atmosfera antireligiosa. Secondo l'art. 30 «le corporazioni religiose, i ministri del culto, le società per azioni che esercitano attività educative e le associazioni o società interessate nella propaganda dell'uno o dell'altro credo religioso, non potranno in nessuna forma intervenire dove s'imparta l'istruzione elementare, secondaria e magistrale, e neppure dove s'istruiscono operai o contadini». L'art. 24 confina nelle chiese, che sono proprietà nazionale, l'esercizio del culto. L'articolo 27 dichiara gli stessi enti incapaci «d'acquistare, possedere od amministrare beni immobili»; i beni che già posseggono diventano demaniali. L'art. 130 mette in mano ai poteri federali tutta la regolamentazione del culto. Il matrimonio è considerato un contratto meramente civile d'esclusiva competenza delle autorità civili. La legge generale del lavoro non riconosce i sindacati confessionali, proibisce che si parli di religione sia in seno ai sindacati che nei centri di lavoro.

La persecuzione di Plutarco Elia Calles (1924-28) stimolò i cattolici a difendere i loro diritti, costituendo la lega di difesa religiosa che, con esercito armato, mise in pericolo la stabilità del governo, e aperse la via a conversazioni conciliative tra il presidente Portes Gil (1928–30) e l'episcopato messicano. In obbedienza alla S. Sede, i cattolici deposero le armi ed il governo promise la libertà religiosa. Il governo non mantenne la promessa. Ma i cattolici si sentirono più forti: la lotta aveva svegliato energie profonde che giunsero fino all'eroismo. La situazione rimase grave anche sotto Lazzaro Cardenas (1934-40), ma Avila Camacho avrà il coraggio di proclamarsi cattolico.

Tra le conseguenze del laicismo segnaliamo la scarsezza di clero: nel 1810 v'erano 7341 sacerdoti per c. 122.000 abitanti; nel 1950, per 25.000.000 di abitanti, cattolici pel 97 %, ve n'erano solo 4.244; oggi si ha un sacerdote per 6000 anime e, se si considerano quelli dediti al ministero diretto, si ha un sacerdote per 10.000 anime. Peraltro ora i seminari sono in pieno sviluppo, come le case religiose maschili e femminili, benchè si notino gravi sproporzioni tra diocesi e diocesi: Guadalajara ha un seminario maggiore con c. 250 alunni, due minori con c. 350 alunni, un terzo con c. 70 seminaristi destinati alle diocesi più povere di clero; Tabasca, invece, non ha il seminario; tre altre diocesi han meno di 10 seminaristi ciascuna, altre 6 ne han meno di 30; le 23 diocesi rimanenti contano un numero soddisfacente di candidati. Il 7–X–1949 veniva inaugurato a Mexico il seminario delle missioni estere.

Si lamenta ancora lo scarso sviluppo delle opere culturali cattoliche, le quali esigono un ambiente pacifico di libertà. Se si eccettua un centro culturale universitario diretto dai Gesuiti, la Chiesa catt. ha nel M. soltanto collegi per l'insegnamento secondario e primario. Per fortuna è rilevante, negli ultimi anni, l'aumento delle scuole confessionali (con c. 200.000 alunni), tutte confederate, con unità di programmi, malgrado le difficoltà che incontra il maestro religioso.

Promettenti sono altre opere cattoliche. L'Azione Cattolica, bene organizzata nelle sue quattro branche, conta c. 350.000 inscritti; il Terz'Ordine francescano, molto radicato, conta 50.000 fratelli; la adorazione notturna, con 180.000 soci attivi, 60.000 onorari e 12.000 tarsiciani, è estesa a tutte le città sino all'ultimo villaggio; le Congregazioni mariane, con 21.000 aggregati, e l'Apostolato della preghiera, con 33.000 iscritti, sono stabiliti in tutte le diocesi. La Chiesa al M. lavora anche nel campo sociale. Ne sono realizzazioni il Segretariato sociale, sorto nel 1920, la Conferenza nazionale cattolica dei lavoratori, la Federazione sindacale che, a partire dal 1928, riorganizzò l'Azione Cattolica, le riunioni nazionali dei dirigenti sindacali ... L'opera della buona stampa, fondata dal gesuita Antonio Romero, in 15 anni di vita ha pubblicato più di 14 milioni di libri e stampati vari, 28 milioni di copie di riviste, e un'immensa massa di manifesti e fogli di propaganda.

Il laicato cattolico lavora con grande intensità nell'insegnamento catechistico ch'è una necessità grave, impellente, stante la laicità delle scuole pubbliche. Tutte le pie associazioni hanno riorganizzato il loro apostolato catechistico: altre furono fondate a questo scopo; nella capitale, ad es., l'opera catechistica di S. Francesco Saverio nel 1950 aveva 47.889 fanciulli inscritti, con 2.143 catechisti di ogni classe sociale, che il sabato e la domenica si disseminavano nella città e nelle sue vicinanze. Il problema principale che assorbe la Chiesa è tuttora quello dell'istruzione, che permane laica e di colore marxista. Ai cattolici è stato permesso di aprire proprie scuole, i cui diplomi hanno riconoscimento ufficiale solo a condizione che i loro istituti ricevano l'approvazione di appositi ispettori statali; il che in pratica significa l'esclusione di ogni istruzione religiosa. Non viene proibito l'insegnamento del catechismo o di materie religiose nelle chiese.

Di fatto, non ancora di diritto, nel M. vige ora la pace religiosa. A parte l'art. 3 della costituzione, le leggi dello Stato non sono state modificate, ma di esse si nota una più tollerante interpretazione. Praticamente tutte le chiese rimaste sono aperte al culto e molte altre sono in costruzione. I giornali pubblicano notizie di interesse religioso, con effettiva libertà di stampa. Le vocazioni al sacerdozio ed alla vita religiosa si vanno moltiplicando.

La situazione politica interna permane statica. Il partito della rivoluzione, detto oggi Partito rivoluzionario istituzionale, tende ad una moderata interpretazione delle leggi, particolarmente circa la proprietà privata e la religione. L'unico partito di opposizione di qualche rilevanza è quello di Azione nazionale che ha pochi membri al parlamento, ma largo seguito nel paese (nel M. le elezioni sono tuttora addomesticate): esso vuole un governo onesto, una maggiore libertà della Chiesa cattolica. Il Partito sinarchista, chiamato anche Forza popolare, dopo due sfortunati incidenti di piazza, è stato ufficialmente soppresso; pur non essendo appoggiato dalla Chiesa, aveva lottato per la difesa dell'educazione e del culto cattolici.

La pace religiosa e la stabilità del governo permettono di sperare una prossima splendida fioritura cattolica in questo magnifico strano paese di tutte le contraddizioni, primitivo e moderno, indiano e spagnolo, cristiano e pagano, amante della vita godereccia e turbolento (dove si succedono con ritmo vertiginoso i tiranni — ben 63 governi dal 1821 al 1920 — e i tiranni si comportano come imperatori romani della decadenza), carnale e mistico, modesto e orgoglioso, diffidente (specialmente verso i turisti americani), cultore dell'amore e della violenza, dell'humour e delle leggende gentili, degli alberi e dei boschi e insieme della Madonna e di Cristo, dove gli idoli abbattuti dai missionari risalgono dai burroni fino agli antichi posti d'onore per rendere omaggio a Cristo, egli stesso divenuto un dio azteco che è portato per le campagne a impetrare la pioggia: terra di vulcani, capace di catastrofi e di rivoluzioni salvifiche.

Bibl. — *A*) Prima della conquista. — H. D. Disselhoff, *Das alte und das neue Reich der Maya*, in *Saeculum* 2 (1951) 529-56. — G. C. Vaillant, *The Aztecs of Mex. Origin, rise and fall of the Aztec nation*, New-York 1941; vers. spagn., Mex. 1944. — L. Schultze Jena, *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand u. Beruf* (dall'opera di Bernardino da Sahagun), Stuttgart 1952. — v. Maya, America, California, Yucatan, Honduras, Guatemala.

B) Scoperta e conquista. — R. Ezquerra Abadia, *Los precedentes del descubrimiento de Mejico*, in *Bol. de la R. Soc. geografica* 85 (1949) 549-629. — W. H. Prescott, *Entdeckung und Eroberung von Mex.*, Baden 1950, 2 voll. — F. Lopez de Gomara, *Historia de la conquista de Mex.*, Mex. 1943, 2 voll. — B. Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid 1938-1944, 2 voll. — M. Orozco y Berra, *Los conquistadores de Mex.*, Mex. 1938. — L. Torres, *Hernan Cortés, conquistador de Méjico*, Saragozza 1939. — S. de Madariaga, *Hernan Cortés*, New-York 1941. — J. Babelon, *Hernan Cortés*, vers. di A. Gamboa, Madrid 1944. — H. R. Wagner, *The rise of Fern. Cortes*, Berkeley (Calif.) 1944. — F. de Lejarza, *Religiosidad y celo misionero de Hernan Cortés*, in *Anuario de estudios americanos* 6 (Siviglia 1949) 341-450.

C) I periodo. — Schmidlin-Tragella, *Storia delle missioni cattoliche*, Milano 1927-29, II, 136-149 191-193; III, 153, con bibliografia. Alla quale s'aggiunga: Ricard, *La conquete spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933. — Charles, *Dossiers de l'action missionnaire*, Louvain 1938, I, doss. 62, p. 279-282. — Lesourd, *Hist. des missions catholiques*, Paris 1937, 392-94, con *bibl.* — Descamps, *Hist. générale comparée des missions*, Paris, Louvain, Bruxelles 1932, 335-340. — Montalban, *Manuale historiae missionum*, Shanghai 1935, 132 ss, e la relativa *bibl.* — M. Orozco y Berra, *Historia de la dominacion espan. en Mex.*, Mex. 1938, voll. 4. — R. G. Escarpit, *Au Mexique: christianisme et religions indigènes*, in *Annales, économies, civilisations, sociétés* 3 (Paris 1948) 317-26. — M. Carrera Stampa, *Misiones mexic. en archivos europeos*, Mex. 1949. — E. W. De Huff, *Say the bells of old missions. Legends of New-Mex. Churches*, St. Louis 1943. — L. B. Simpson, *The encomienda in New Spain. The beginning of spanish Mex.*, Berkeley (Calif.) 1950. — S. F. Cook-L. B. Simpson, *The population of central Mex. in the XVIth cent.*, Berkeley (Calif.) 1948.

B. Salazar, *Los doce primeros apostoles francisc. en Mex.*, Mex. 1948. — O. Maas, *Sind die 21 Neumexicomärtyrer O. F. M. vom Jahre 1680 «würdig der Altare»?*, in *Franziskan. Studien* 29 (1942) 16-25. — H. W. Kelly, *Franciscan missions of New-Mex.* (1740-60), Albuquerque 1941. — F. Ocaranza, *Cronica de las provincias internas de N. Esp.*, Mex. 1939 (cf. *Archivo ibero-amer.* 1942, p. 92-101), con importanti documenti sulle missioni francescane nel M. — Pacifico de Vilanova *Capuchinos catalanes en Centro America y Mex.*, Barcellona 1947 ss. — M. R. Pazos, *Reducciones franciscanas en Mejico*, in *Archivo ibero-americ.* 13 (1953) 129-64. — Id., *Los misioneros francisc. de Mejico en el siglo XVI y su sistema penal respecto de los Indios*, ivi, p. 385-440.

G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexic. durante la epoca colonial* (1572-1767), Mex., 2 voll. — J. Alegre, *Historia de la Comp. de Jesus. Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Comp. de Jesus en N. Esp.*, Mex. 1941, 2 voll.

Alonso de la Mota y Escobar, vescovo di Puebla († 1625), scrisse (c. 1602-1605) l'importante *Descripción geografica de los reinos de Nueva Galicia, N. Viscaya y N. León*, nuova ediz., Mex. 1940; cf. riassunto in *Archivo ibero-amer.* 1942, p. 78-92.

D) II Periodo. — Storie della Chiesa. — Schmidlin, *Papstgeschichte der neusten Zeit*, München 1933-39, 4 voll., ai relativi capitoli — S. de Madariaga, *The fall of the spanish-american empire*, London 1947. — L. Medina Ascensio, *La S. Sede y la emancipacion mexic*. Guadalajara (Mex.) 1946. — C. Bosch Garcia. *Problemas diplomaticos del Mex. independiente*, Mex. 1947. — J. Malagon Barceló, E. Lopez de Diaz, J. M. Miguel y Vergès, *Relaciones diplomaticas hispano-mexic.* (1839-98), selezione e note, con studio preliminare, Mex. 1949 ss. — M. Jimenez-Fernandez, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-America*, Siviglia 1947. — R. A. Johnson. *The mexican revolution (1854-55)*, Rock-Island (Ill.) 1939 — H. M. Hyde. *Mexican empire. The history of Maximilian and Carlota of Mex.*. London 1946. — W. S. Robertson, *Iturbide of Mex*. Durham 1952. — W. F. Sprague, *Vicente Guerrero. mexican liberator*, Chicago 1939. — T. Esquivel Obregón, *Apuntes para la historia del derecho de Mejico*. Mex. 1937-43, 3 voll. — R. Roeder, *Juarez and his Mex.*, New-York 1947.

E) III periodo — Echeverria, *Der Kampf gegen die kath. Kirche in Mexico in den letzten 13 Jahren*, Mex. Gladbach 1926; rifacimento e ampliamento ital. curato da p. Rosa: Testis Fidelis, *Il martirio della Chiesa nel M.*, Milano s. d. (1927). — Rosa, *Note e documenti intorno alla persecuzione religiosa nel M.*, Roma 1927. — *Church and State* Papers read at the summer school of catholic studies, held at Cambridge 1935, London 1935. — articoli della Civ. Catt., spec. 1931-II, 73-78; 1932-IV, 114-119, 209-221; 1936-I, 46-61, 318-325; 1937-I, 249-303; 1937-II, 318-325; 1947-I, 189-197; 1947-II, 37-45; 1947-III, 50-61, 228-238. — E. Bessières, *Le Mexique martyr*, Paris 1928. — F. Cl. Kelley, *Mex., el pais de los altares ensangrentados*, docum. e note di E. C. Byam, vers. di G. Prieto-Jeme, Mex. 1939. — N. and S. Weyel, *The reconquist of Mex. The years of Laz. Cardenas*, New-York 1939. — N. Cuneo, *Le Mexique et la question religieuse*, Milano, Bocca. — R. M. Huber, *Modern missions in Middle America*. New-York 1948.

F) Storie generali. — J. M. Beristain de Souza, *Biblioteca hispano americ. septentrional* (catalogo degli scrittori nati o educati o operanti nell'America spagn. settentr. dal 1521 al 1825), 3ª ed. a cura di E. Navarro, Mex. 1947, 5 voll. — V. Rico Gonzalez, *Historiadores mexic. del siglo XVIII* (Clavijero, Veytia, Cavo y Alegre), Mex. 1949. — P. B. Iguiniz, *Bibliografia de los escritores de la provincia mexic. de la Comp. de Jesus*, Mex. 1945. — C. A. Millares-J. I. Mantecón, *Repertorio bibliografico de los archivos mexic. y de las colecciones diplomat. fundamentales para la historia de Mex.*, Mex. 1948. — Bernardino de Sahagun, *Historia general de las cosas de N. Esp.*, Mex. 1938, 5 voll.

J. Vasconcelos, *Breve historia de Mejico*, Mex. 1938². — J. B. Ugarte, *Historia de Mex.*, Mex. 1944, 3 voll. — Id., *Compendio de historia de Mex.*, Mex. 1946. — J. H. Schlarman, *Mex., a land of volcanoes*, da Cortes ai nostri giorni, storia politica e religiosa, Milwakee 1950. — M. Cuevas, *Historia de la nación mexic.*, Mex. 1952-53², 3 voll. — F. Weymuller, *Histoire du Mexique*, Paris 1953. — G. Regler, *Terre bénie, terre maudite. Le Mexique à l'ombre des siècles*, Paris, Plon.

G) Storie civili. — J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexic. en los siglos XVI y XVII*, Mex. 1951 — O. Robles. *Filosofos mexic. del siglo XVI*, Mex. 1950 — D. Mayagoitia, *Ambiente filosofico de la Nueva España*, Mexico 1945. — O. Robles. *El movimiento filosofico neo-escolastico en Mex.*, in *Filosofia y letras* 1946 (Mex.) n. 3. — B. Navarro, *La introduccion de la filosofia moderna en Mex.*, Mex 1948. — J. Rub. Sanabria. *Panorama filos. en el Mex. actual*, in *Sapientia* 7 (1952) 198 ss. — G. F. Kneller. *The education of the mexican nation*, New-York 1951. — G. Mendez Plancarte. *Los fundadores del humanismo mexicano*, in *Bolet. del Instit. Caro y Cuervo*, maggio-agosto 1945. p. 242-72. — L. Chavez Orozco, *Documentos para la historia de la educación en Mex. Las primitivas constituciones del Colegio de S. Pedro y S. Pablo*. Mex 1941 — G. C. Booth, *Mexico' s school-made society*, Stanford 1941. — I. Wilson. *Mex. A century of educational thought*, New-York 1941.

C. G. Pena, *History of mexican litterature*, vers. di G. B. Nance-F. J. Dunstan, Dallas 1943. M. Toussaint, *Art. colonial en Mex.*, Mex. 1948. — P. C. de Gante, *La arquitectura de Mex. en el siglo XVI*, Mex. 1947 — G. Kubler. *Mexican architecture of the XVI th cent.*, London 1948. 2 voll. — T. E. Sanford. *The story of architecture in Mex.*, New-York 1947; nuova ediz. 1953. — A. Iniguez, *Las catedrales mejicanas del siglo XVI*, in *Bol. de la R. Acad. de la historia* 113 (1943) 137-94: le cattedrali di Mex. (1532, 1584-1669), Puebla (1552-1649), Guadalajara (1571-1618), Merida (1563-1599), Michoacán (incompiuta), con docum. e ampia bibl. — E. L. Hewett-R. Fisher. *Missions monuments of New-Mex.*, Albuquerque 1943.

S. Zavala-M. Castelo. *Fuentes para la historia del trabajo en N. Esp*. Mex. 1939-46, 8 voll. (fino al 1805). — F. Gonzalez de Cossio, *La imprenta en Mex.* (1553-1820). Mex. 1952.

H) Storia religiosa. — J. Bravo Ugarte, *Diocesis y obispos de la Iglesia mexic.* (1519-1939), Mex. 1941: nomi, date, indicazione di documenti circa diocesi, parrocchie, vescovi del M. (in appendice anche i capi civili). — J. Garcia Gutierrez, *Bulario de la Iglesia mexicana*, documenti relativi a erezioni, smembramenti, ecc. delle diocesi del M., Mex 1951. — Id., *Arzobispos de la arquidiocesis de Mex.*, Mex. 1948. — A. Mendez Plancarte, *El Corazón de Cristo en la Nueva Esp.*, Mex. 1951. — J. Jimenez Rueda, *Herejias y supersticiones en la N. Esp. Los heterodoxos en Mex.*, Mex. 1946. — J. Almoina Matros, *Rumbos heterodoxos en Mex.*, in *Anales* dell'univers. di S. Domingo n. 37-38 (genn. 1946) 203-97, n. 39-40 (luglio-dic. 1946) 31-187, commento all'opera precedente. — *Corsarios franceses e inglese sen la inquisición de la N. Esp. siglo XVI*, dall'Archivo general de Mex., Mex. 1945. — O. Maas, *Misiones de N. Mejico*, in *Archivo ibero-amer.* 4 (1944) 5-31, 194-237.

MESSINA, capoluogo di prov. con c. 125.000 ab. il centro, c. 200,000 il comune. Fondata nell'VIII sec. a. C. col nome di *Zancle*, prese quello di *Messana* nel V sec. quando fu ripopolata con coloni della Messenia. L'intervento romano nel sec. III in favore di M. diede origine alla prima guerra punica ed al dominio di Roma su tutta l'isola. Nel medioevo M. fu florentissimo emporio commerciale. Distrutta completamente dal terremoto del 28-XII-1908, è ora una città del tutto nuova.

Tradizioni locali attribuiscono l'evangelizzazione di M. ai SS. Pietro e Paolo, ma il primo vescovo di cui si ha certezza storica è *Eucarpo* (502). *Gregorio*, vescovo nel IX sec., aderì allo scisma di Fozio, rientrando poi nella comunione con Roma in seguito al conc. costantinopolitano IV (ecum. VIII). In questo periodo avvenne l'invasione dei saraceni. Per due secoli non si ha memoria di vescovi di M., che riappaiono nel periodo normanno. La diocesi

fu innalzata a dignità metropolitica da papa Alessandro III. In M. vi fu anche un archimandrita che esercitava giurisdizione quasi episcopale su varie chiese da lui dipendenti; doveva la sua origine ai Normanni; arrivò ad avere sotto la sua giurisdizione tutti i monasteri Basiliani (v.) della Sicilia e della Calabria, oltre a 20 parrocchie; dipendeva direttamente dalla S. Sede; venne soppresso da Leone XIII (breve 31-VIII-1883). — M. è sede metropolitana con le suffraganee di: Lipari, Nicosia, Patti. Ha unito l'archimandritato del S. Salvatore. — Patroni della diocesi sono: Maria SS. della Lettera (titolo che si riferisce alla tradizione di una lettera scritta dalla Vergine ai Messinesi) e i SS. Placido e compagni martiri. La popolazione della diocesi conta c. 500.0000 fedeli, in 31 parrocchie. Il Seminario è completo d'ogni ordine di studi. M. era ricca di opere d'arte e monumenti greco-romani, normanni, del Rinascimento e del '600, distrutti dai terremoti. Notevole è il *duomo* di recente ricondotto al suo carattere originario normanno. L'interno è a tre navate con molte opere d'arte antiche (salvate dal terremoto o ricomposte) e moderne. Nel *tesoro* si custodiscono il reliquario di S. Marzano del XII sec. ed altri preziosi lavori d'oreficeria.

Bibl. — F. Lanzoni, II, 614-16. — Id. *La prima introduzione del cristianesimo e dell'episcopato in Sicilia*, in *Arch. st. della Sicilia orientale* 14 (1917). — Lancia di Brolo, *Storia della chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del cristianesimo*, Palermo 1880. — Cappelletti, XXI, 559-571. — Enc. It., XXIII, 1-9. — *Attraverso l'Italia*, IV, 244-251. — G. Agnello, *Il duomo di M.*, in *L'Illustr. Vat.* 1932-II, p. 722-26. — M. Catalano. *La leggenda della B. Eustochia da M.*, Messina-Firenze 1950²: ediz. critica del testo volgare (sec. XV) sulla B. Smeralda Calafato (v.) fondatrice del monastero di S. Maria di Montevergine (Messina) — M. Scaduto, *Le origini dall'univers. di M.*, in *Arch. hist. S. J.* 17 (1948) 102-59: gli sforzi della Compagnia di Gesù per istituire l'università (1546-1596) contro le opposizioni della municipalità. — S. Scimè, *Origini e vicende del « primum ac prototypum collegium » e della « studiorum universitas » di M.*, in *Civ. Catt.* 1948-II, p. 141-58.

MESSINA Giuseppe, S. J. (1893-1951), iranista, n. a S. Cataldo (prov. Caltanisetta), m. a Messina. Entrato quattordicenne nella Compagnia di Gesù, studiò teologia a Valkenburg (Olanda), Bibbia a Roma, scienze orientali a Berlino sotto la guida severa del famoso Markwart. Qui si laureò con la tesi: *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma 1930). Dal 1928 insegnò lingue orientali (sanscrita, pehlevica, avestica e neo-persica) e poi anche storia delle antiche religioni d'Oriente. Due volte (1936, 1939) visitò l'Iran per sei mesi continui, acquistandosi una ricchissima conoscenza dei problemi dell'iranistica. Ciò gli valse l'invito a una cattedra alla università di Roma.

Numerosi sono i suoi scritti, parte di indole strettamente scientifica e parte di divulgazione. Oltre gli articoli su *Biblica, Orientalia, Civiltà Cattolica, Enciс. It.* ed *Enciel. Cattolica*, ricordiamo: *I Magi a Betlemme ed una predizione di Zoroastro* (Roma 1933), *De veteri religione Persarum eiusque relatione cum religione Vet. et Novi Testamenti*, 2 voll. (Roma 1933, 1936), *Inizi di lirica ascetica e mistica persiana* (Roma 1938), *Notizie su un Diatessaron persiano tradotto dal siriaco* (Roma 1943). Con quest'ultimo lavoro egli iniziava importanti ricerche su un manoscritto conservato alla Medicea di Firenze, scoprendone per primo la grande importanza, e le conchiudeva solo pochi mesi prima di morire con la pubblicazione dello stesso *Diatessaron persiano* (Roma 1951), che dedicava a Pio XII ricevendone in risposta una lusinghiera lettera autografa. Cf. Bea in *Biblica* 32 (1951) 464-8. — A. Messineo in *L'Osserv. Rom.* 13-VII-1951.

METAFISICA. La M. non ha cessato di essere quel « campo di lotte » che lamentava Kant (v.). Insigni contrasti suscita non solo il suo valore (v'ha chi la esorcizza come astruseria di acchiappanuvole, almanaccamento di perditempo, « sogno di visionari », e v'ha chi la esalta come fastigio dell'intelletto, « filosofia prima », « scienza rettrice » suprema...), ma puranco il suo significato (fu definita scienza transfisica, sc. dell'essere come tale, sc. dell'immateriale, sc. del reale in se stesso, sc. dell'assoluto, sc. sistematica universale, teologia, critica della scienza del reale...; senza dire della forsennata varietà nell'intendere il « reale » posto nella definizione: essere sensibile, essere intelligibile, idea platonica, essere come tale, fenomeno, idea, io, natura, volontà, inconoscibile, inconscio, durata...)

A) **Problema definitorio**. R. Jolivet (*Métaphysique*, Lyon-Paris 1946, p. 7) addebita siffatta confusione al fatto che i filosofi definiscono la M. in funzione delle *proprie* concezioni (in verità, è il minimo che si possa pretendere da un filosofo) e crede di poterla sanare partendo da una « definizione nominale » che trovi tutti consenzienti. Facile illusione! per poco che si rifletta, si avverte subito che l'accordo non verrà mai da questa parte e, quand' anche venisse, sarebbe equivoco, fittizio e dunque non-accordo.

Poichè la M. ebbe una lussureggiante storia, entrata ormai nel dizionario comune, tutti credono di capire che cos'è M., attingendo a definizioni nominali. Ma, davvero, *non la sa chi non l'ha fatta*. I manualisti (che, per questo lato, s'avvicinano ai redattori di dizionari filosofici), abbandonato l'ordine inventivo, inquisitivo naturale della mente e adottato l'ordine sistematico dell'esposizione, amano porre i problemi metafisici a partire da una definizione data. Ad es., così: « sostanza è l'ente *in se et non in alio* » (definiz.); ora, « esiste una tale realtà? » (problema); seguono le prove. Oppure: « Dio è l'essere perfetto » (definiz.); ora, « esiste l'essere perfetto? » (probl.); seguono le prove... Per parte nostra non crediamo che questa sia la via buona: non si può premettere alla dimostrazione la definizione di sostanza, di Dio..., poichè tali concetti (almeno in filosofia) non hanno altro modo di costituirsi se non con la dimostrazione stessa, la quale, mentre prova la realtà della sostanza, di Dio..., ne fonda *insieme* il concetto; il quale, dunque, in ordine inquisitivo è il risultato, non già la premessa, della dimostrazione. Così è in generale della M., della quale, prima di averla *effettivamente costruita* o fondata con le debite prove, non possiamo avere alcuna nozione, neppure un sentore: prima della dimostrazione ogni discorso sulla possibilità, legittimità, natura, caratteri, limiti, valore di una scienza M. è fatalmente condannato

a girare a vuoto e non può essere che equivoco. E si sa che dall'equivoco « sequitur quodcumque », in particolare la confusione sopra lamentata.

B) Fondazione. Il primo (d'altronde inevitabile) incontro dell'uomo con la realtà è il *pensiero immediato* o *esperienza* (= e.) *sensibile*, che non si prova, ma è « data », consta, « per se nota » (quoad sensum): chi non vedesse che la neve è bianca, non sapesse che cos'è una scottatura, « non indiget demonstratione sed sensu » (osservava Aristotile).

Senonchè l'e. si rivela problematica, cioè carica di aporie, di caratteri contraddittorii: è una e insieme molteplice (ad es., un uomo, come uomo, per tutto quello che è, è simile a ogni altro uomo, e insieme, come quest'uomo, per tutto quello che è, è diverso da ogni altro uomo), è stabile e insieme mutev le (ad es., nell'avvicendarsi dei cicli stagionali la quercia rimane sempre quercia, eppure la quercia muta da primavera all'inverno).

Ora, il contraddittorio è l'impensabile, l'impossibile, l'assurdo: un bianco che sia insieme non-bianco non esiste, è impossibile che esista; e chi dicesse di pensare insieme il bianco e il non-bianco, mentisce, o s'inganna, poichè egli non pensa nulla. Se dunque l'e. fosse veramente e definitivamente contraddittoria, non sarebbe. Invece, c'è, consta e s'impone.

Sicchè devono esistere delle condizioni grazie alle quali l'e. può apparire, senza contraddizione, una e molteplice, immutabile e diveniente..., senza le quali l'e. sarebbe impossibile. Quali e quante sono queste condizioni? tutte quelle, nè più nè meno, che siano necessarie per rendere conto dell'e., e talmente configurate come esige la necessità di salvare l'e. Rendere conto dell'e., renderla possibile, spiegarne o giustificarne l'esistenza, trovarne le cause o le condizioni, è lo stesso che assegnare quelle realtà poste le quali l'e. cessa di essere contraddittoria.

Se l'e. è tal cosa da doversi spiegare, ovviamente le spiegazioni dell'e. non apparterranno all'e. stessa; e dunque non saranno oggetto del pensiero immediato, bensì di un pensiero *mediato*, dimostrativo, precisamente di quello che chiamiamo *inferenziale*. Il pensiero non « uscirebbe » mai dalla « feconda bassura dell'e. » se, proprio per pensare determinatamente (che è poi « pensare » tout court) l'e. non fosse logicamente costretto ad uscirne e a « inferire » quella realtà « metempiriche » senza le quali l'e. sarebbe assurda. Modernamente si suol chiamare M. tanto il *processo logico inferenziale*, quanto i risultati di esso, cioè il regno della *realtà* metempiriche, appunto, *inferite* a partire dall'e. come « spiegazioni » dell'e.

C) Tipi di M. Gli aspetti più universali, più radicali che mostrano l'aporeticità immediata dell'e. e quindi sollecitano l'inferenza metafisica, ci sembrano la *molteplicità* (che suggerisce la « M. della molteplicità » o « dell'uno », tanto cara alla tradizione platonica) e il *divenire* (che suggerisce la « M. del moto » o « dell'immobile », tanto cara alla tradizione aristotelica, che ebbe la singolare ventura di diventare assolutamente prevalente nell'occidente dopo il sec. XII).

Si tratta di MM. che si possono dire *diverse* solo in quanto *lo stesso* processo logico inferenziale si inizia da due *punti di partenza* diversi o, se più piace, solo in quanto percorre due *vie* diverse (come le chiama S. Tommaso). Non è detto che i risultati o le realtà metafisiche scoperte lungo le due vie siano necessariamente diversi: possono essere materialmente o anche formalmente identici nella misura in cui il divenire si copre logicamente con la molteplicità (così è che, ci sembra, la composizione essenza-esistenza, raggiunta per la via della molteplicità, è la stessa composizione potenza-atto, raggiunta per la via del divenire [v. ONTOLOGIA]: sono nomi diversi con cui fu battezzata la stessa realtà da coloro che la conquistarono lungo strade diverse; la diversa origine psicologica delle realtà metafisiche pote far dimenticare la loro identità logica e creare fastidiosi doppioni in M.); in ogni caso, quei risultati non saranno tra loro incompatibili (se lo fossero, riporrebbero quella contraddizione a spiegare la quale essi furono invocati), ma semmai saranno tra loro complementari nella misura in cui sono complementari le ee. donde furono inferiti.

Fra le ee. della molteplicità e del divenire, ambedue *logicamente* immediate in pari misura, crediamo che la molteplicità sia *psicologicamente* più immediata ed originaria, poichè il divenire si può descrivere in termini di molteplicità (è infatti una molteplicità « successiva »: diversità « successiva » dell'uno), mentre non vediamo come si possa descrivere la molteplicità (diversità dell'uno) in termini di divenire. Pare che la *finitezza* riassuma le due ee., essendo condizione necessaria e sufficiente sia della molteplicità che del divenire: se un essere non fosse finito ma infinito, sarebbe unico, non potrebbe far due con nessuno e non potrebbe divenire ciò che già non sia (è la logica di Parmenide); se è finito, allora fa due con ciò che esiste al di là dei suoi limiti e può divenire tutto ciò che ancora non è compreso entro i suoi limiti. Nullameno la finitezza non ci sembra punto di partenza, bensì di arrivo: l'essere finito si vede, ma la sua « finitezza » si *arguisce* dal fatto che è « con altri » esseri (e. della molteplicità) ed è « in marcia » verso perfezioni che non ha (e. del divenire).

Il che si dica anche di altri « punti di partenza » assunti dalle « vie » delle M classica, come la *contingenza*, la *graduazione*, la *composizione*..., i quali, implicando i concetti di molteplicità e divenire (ente che può non essere, enti gerarchizzati secondo più o meno, unità di diversi...), ci sembrano psicologicamente o addirittura logicamente posteriori ad essi. v. TEODICEA.

Si suol parlare (in verità molto vagamente) di *M. della vita, M. di Dio, M della persona*... Con siffatte denominazioni si intende rilevare non già la diversità della logica interna alla M., bensì la diversità degli *interessi psicologici* che si intendono soddisfare o che si vedono soddisfatti nell'impresa metafisica. Si comprende come i centri di interesse psicologico della M. intesa quale attività storica dello spirito umano, saranno l'*uomo* e *Dio*: « Deum et animam scire cupio »; « noverim te, noverim me », prega S. Agostino. Si potrà porre l'accento espositivo affettivo sull'uomo (come si nota nel pensiero moderno), oppure su Dio (come si nota nel pensiero neoplatonico e nel pensiero cristiano medievale, dove si parla di tutto a proposito di Dio e si parla di Dio a proposito di tutto; v. ad es., il sommario generale premesso alla quest. 2, parte I della *Summa theol.* di S. Tommaso), ma par chiaro che i due temi sono tra loro indissolu-

bilmente collegati. Infatti l'interesse umano della M. è la soluzione del dramma della vita umana, dove l'*uomo* è considerato in cammino *verso il suo fine* (che per definizione nominale è *Dio*), oppure, che è lo stesso, *Dio* è considerato come *fine dell'uomo;* tutti gli altri teoremi della M. sono introdotti come presupposti o dipendenti a servizio del teorema protagonista: Dio-uomo o uomo-Dio.

Poichè l'universale è la verità e l'errore è fatalmente particolare, l'errore è più indicato a caratterizzare un sistema storico di M. Ond'è che altre designazioni dei tipi di M. (ad es., M. monistica, acosmistica, ilozoistica, materialistica...) intendono mettere in rilievo l'errore caratteristico del sistema (e allora impongono ai sistemi contrari la necessità di designarsi con un nome distintivo: ad es., M. creazionistica, teistica, spiritualistica...). Interessi psicologici diversi (nel senso sopra esposto), errori caratteristici, conquiste ritenute importanti (per priorità di tempo, per successo, per significato polemico...), possono dare qualche senso accettabile a denominazioni ancor più vaghe e pur correnti, come M. moderna e M. antica, M. platonica, agostiniana e M. aristotelica, tomistica, M. volontaristica, mistica, intellettualistica, M. tedesca, francese...

D) **Contenuto della M.** L'essere offertoci da queste ee., cimentato all'esigenza della incontraddittorietà, si rivela (al pensiero inferenziale) condizionato: — 1) da *principii costitutivi intrinseci* (essenza-esistenza o potenza-atto [v. Ontologia]: l'«essenza» a sua volta ha una struttura composta di Materia-forma, v.; negli esseri dotati di Vita [v.] la forma è speciale, Anima [v.], e negli esseri viventi capaci di conoscenza universale, come l'Uomo [v.; anche Intelletto], gode di Spiritualità [v.] e quindi di Immortalità [v.], di Libertà [v.] e costituisce una Persona [v.]; ee. rivelate soprannaturali, poi, sostituendo o illuminando o confermando le ee. naturali, esigono o chiariscono o confermano altre inferenze metafisiche, come Sostanza-accidente [v.], Natura-supposto [v.], Facoltà-operazioni [v.], capacità di Intuizione [v.] dell'intelligibile [v. Visione beatifica, Lumen gloriae, Mistica]); — e 2) da un *principio estrinseco efficiente-finale*, Dio (v.; anche Teodicea). In altri termini, l'essere della nostra e. cessa di apparire contraddittorio a patto che sia condizionato dalle *4 cause* di Aristotile (materiale, formale, efficiente, finale).

Ond'è che la M. secondo una veduta ormai entrata nel pensiero comune, è definita *lo studio (e la scoperta) delle cause intrinseche ed estrinseche dell'essere* (si vuol dire: dell'essere che ha cause, cioè dell'essere finito, molteplice, diveniente....), o studio dei *perchè*: studio che tende a coprirsi con la filosofia (v.) in generale e con la scienza (v.) in senso aristotelico, che è appunto «spiegazione» o riduzione del reale a quei principii o cause (*entia quae*, sostanze; *entia quibus*, ingredienti, qualità delle sostanze), senza i quali il reale, che esiste come consta dall'e, sarebbe assurdo e non potrebbe esistere.

E) **Unità definibile del sapere inferenziale.** Decisa l'esistenza e insieme la definizione di questi principii metafisici, e battezzatili con vocaboli appropriati inequivoci, si possono analizzare *deduttivamente* nel loro contenuto (fondato dalla dimostrazione inferenziale), dedurne i corollari, raffrontarli con altri risultati, difenderli contro posizioni avverse..., infine «organizzare» il «sistema» scientifico della M. Allora si vedrà se e in qual misura i principii inferiti dalla M. in generale e ricordati al par. D), siano distinti tra loro e possano quindi assumersi come oggetti di altrettante «scienze» distinte; così è che si costituiscono le scienze della Ontologia (v.) attorno al concetto di «essere» come tale, della Cosmologia razionale (v.) attorno al teorema ilomorfico, della Psicologia razion. (v.) attorno al concetto di vita e di anima, dell'Antropologia razion. (v.) attorno al concetto di anima spirituale libera immortale, della Teodicea (v.) o teologia naturale attorno al concetto di Dio. Se queste scienze siano possibili, legittime, necessarie, quali siano i loro confini e i loro rapporti, è deciso appunto dai processi dimostrativi che fondano i loro oggetti.

Di fatto, nel linguaggio moderno tali scienze sono raccolte sotto l'unica denominazione di M. La quale non sembra una pura etichetta convenzionale assunta per designare stenograficamente un gruppo di scienze tra loro incomunicanti, ma lascia supporre che tra quelle scienze esistono punti di raccordo e possibilità di unificazione in una scienza in qualche modo unica. Quali punti di raccordo? Per vero dire, i trattatisti mostrano la più pittoresca varietà di opinioni.

F) **Unità nel concetto di essere?** Forsechè quelle scienze, trattando ciascuna di un *essere determinato*, sono unificabili nella scienza che tratta dell'*essere universale* o Ontologia (v.)? Non pare. È ben vero che gli oggetti delle varie scienze, non essendo nè più nè meno di *essere*, sono unificabili nel concetto di *essere* come tale, studiato dall'ontologia, ma si sa che cosiffatto *essere* ha una unità puramente analogica rispetto ai suoi «inferiori», bastevole a costituire l'ontologia come scienza, ma non bastevole a distinguere le varie scienze dalla ontologia e tra loro. *Essere* è denominatore comune con cui si possono esprimere tutte le realtà (i numeratori), ma i numeratori non sono compresi nel denominatore se non «confusamente», come si dice, cioè in modo da non potersi dedurre da esso nè come specie dal genere, nè come corollari dalle premesse, nè per alcun altro processo. Sicchè le scienze non potranno mai «ridursi» senza residui all'ontologia: per questa via non si soddisfa il sogno entusiasmante dell'unità del sapere.

G) **Unità nel metodo.** Unità più stretta che nei *contenuti* crediamo di trovare nel comune *metodo inferenziale* delle varie scienze comprese sotto il nome accettato di M.: esse infatti si costituiscono, *tutte*, proprio nell'*inferire* dalla e. o realtà immediatamente data le condizioni «metempiriche» senza le quali l'e. sarebbe inintelligibile, impossibile. È chiaro che, come la strada adottata condiziona la meta, così, definita la M. come *metodo della mediazione inferenziale*, resta definita anche la M. come *contenuto* o risultati raggiunti, cioè: *le realtà che condizionano l'e.* e quindi, essendo condizioni dell'e., non cadono in e. (metempiriche o metafisiche come appunto sogliono chiamarsi). Poco sopra si è ricordato di esse il nome più volgato (v. D) e se n'è discussa la riducibilità al concetto di essere (v. F).

Beninteso, la M., pur definita come mediazione inferenziale, non esclude il pensiero *immediato* o e., che anzi è sempre e necessariamente presup-

posto dalla M., la quale può costituirsi soltanto come « M. dell'e. », e non esclude le *mediazioni deduttive* che elaborano i corollari analiticamente compresi nelle nozioni costruite con l'inferenza. Ma il pensiero immediato e il pensiero mediato deduttivo appartengono a tutte le scienze, mentre il pensiero mediato inferenziale ci sembra caratteristico della M.

Il che non va senza chiose. Anche le scienze fisiche naturali cosiddette sperimentali (v. SCIENZA) fondate sull'e. (spontanea, o provocata con l'esperimento) inferiscono le ragioni (leggi naturali) che rendono possibili i fenomeni osservati: una scienza, per quanto si chiami « sperimentale » (aggettivo che, del resto, compete alle scienze moderne per valide ragioni teoretiche e storico-polemiche), volendo essere « scienza », cioè « conoscenza per cause », non potrà esimersi dalle dimostrazioni induttive o inferenziali. Dalle energie distribuite sul globo arguisce le condizioni del sole, dai fenomeni chimici, elettromagnetici registrabili arguisce la struttura atomica e subatomica della materia, dal comportamento attuale, presupposta la regolarità della natura, arguisce lo stato precedente e futuro del mondo, dai caratteri del fenotipo arguisce il patrimonio genetico dell'individuo... Per cosiffatte dimostrazioni, che a partire dai fenomeni arguiscono le condizioni dei fenomeni, siamo in grado di conoscere con certezza o (qui non importa distinguere) di sospettare in via d'ipotesi le leggi fisico-chimiche della « natura » inanimata e vivente: risultati che, essendo inferiti dall'e., non sono e., ma sorpassano l'e., come, si diceva, i risultati della M. Tuttavia ben si vede che la M giunge a risultati assoluti, non condizionati da ipotesi supplementari (ad es., la regolarità della natura); e poi i risultati delle scienze sperimentali, pur sorpassando oggi, attesi i nostri strumenti e le nostre tecniche, l'e., tuttavia sono tali da *poter cadere* un giorno (presto o tardi, non importa), grazie a tecniche appropriate, nell'e.: la struttura degli astri, delle molecole, degli atomi... di fatto oggi non è direttamente sperimentata bensì inferita dai suoi effetti sperimentati, ma è per natura sperimentabile e sarebbe direttamente sperimentata quando disponessimo di adeguati strumenti di osservazione sensibile. Invece i risultati della M., come materia-forma, sostanza, spirito, Dio, sono di tal natura da *non poter mai cadere in e.* E per questa via la M. trova modo di distinguersi dalle scienze sperimentali induttive.

Ciò detto, si può impunemente affermare sia che la scienza fisica è *soltanto provvisoriamente* inferenziale e tende a ridursi tutta in osservazione diretta (allora, raggiunto questo stato perfetto, apparirà più chiaramente la sua funzione di punto di partenza della M.), sia che tende a superare la sua qualifica di sperimentale, quindi a superare se stessa e a integrarsi con le inferenze metafisiche e a costituire un'unica scienza (nella quale le assisi inferiori, fornite oggi dalla scienza fisica, saranno i « dati » presupposti alle inferenze della M.), sia che la scienza al suo limite superiore s'incontra con la M., sia che la M. al suo limite inferiore s'incontra con la scienza.

È ovvio che la sperimentabilità dei risultati della scienza fisica e la non-sperimentabilità dei risultati della M. dipende dalla diversità dei loro contenuti rispettivi, nella quale risiede una più originaria ragione della distinzione fra le due scienze, che la epistemologia classica esprimeva con le formule « causa prossima » o « ultima » e « causa remota » o « prima », « causa prima » e « causa seconda » o « strumentale », e in altri modi ancora.

H) **Unità per il grado dell'astrazione?** A definire gli oggetti delle scienze e quindi a classificare le scienze dalla vecchia epistemologia fu assunto il criterio della triplice ASTRAZIONE (v.) con la quale furono distinti i contenuti della *Fisica*, della *Matematica*, della *Ontologia*. Non ci importa molto di notare qui che tal quadro epistemologico manca di unità sistematica (fra i tre gradi di astrazione non c'è passaggio logico; perfino l'unità psicologica, che sembra insinuata dal comune vocabolo di « astrazione » col quale si designa il processo psicologico di fondazione dei rispettivi concetti, sembra fittizia, equivoca, poichè l'astrazione di terzo genere è talmente originale che non è un'astrazione, v. ONTOLOGIA) ed è del tutto inadeguato a definire i rami dell'albero attuale del sapere. Si vuol dire soltanto che quel quadro non giova a determinare i confini della M.

È ben vero che *Cosmologia*, *Psicologia*, *Antropologia*, rami della M. in senso moderno, si inscrivono di diritto nella *Fisica* in senso antico, ma non si vede dove collocare lo studio delle cause estrinseche (efficiente, finale) e quindi di Dio, che pure una veneranda tradizione assegna alla M. Si dirà che questo studio « si accompagna » con lo studio degli oggetti della *Fisica*, che implica l'esame di tutte le 4 « cause degli oggetti » e quindi anche delle loro cause estrinseche. Nulla di male; ma, si badi, con ciò si viene a riconoscere che, se la *Fisica* deve comprendere anche lo studio di Dio, allora non è sufficientemente definita dal primo grado di astrazione, come si pretendeva, poichè Dio non può essere il termine di questa astrazione la quale è una di quelle inferenze che sboccano soltanto al concetto-tipo di SOSTANZA (v.).

I) **M. come ontologia.** In verità, antica tradizione riservava il nome di M. a un altro studio. Il criterio dell'astrazione parve aver determinato un oggetto speciale, risultato di un'astrazione speciale (di terzo genere, o metafisica, o trascendentale): l'*essere come tale* o in comune, non considerato, come essere, da nessun'altra scienza, presupposto a tutte le scienze, degno di formare oggetto di una scienza speciale, l'ONTOLOGIA (v.). Ebbene l'ontologia si confiscò a tutto suo vantaggio il nome di M., definita appunto come «scientia quae considerat ens [in quanto tale, o in comune] et ea quae consequuntur ipsum » (S. Tommaso, *In Met. Arist.*, proemio), « scientia quae speculatur *ens secundum quod ens* sicut subiectum et speculatur *ea quae insunt enti per se*, idest entis per se accidentia » (ivi l. IV, lect. 1). Scienza di *tutte le realtà* (oggetto materiale) considerate sotto il denominatore universalissimo (trascendentale) di *essere* (oggetto formale). Scienza una, come può essere uno il suo oggetto formale, l'essere (v. ONTOLOGIA). Scienza *prima* (φιλοσ. πρώτη, per Aristotile) e privilegiata: come « prima », non trae i suoi principii da altre scienze, ma piuttosto fornisce alle altre scienze i primi principii comuni: come « prima », i suoi principii saranno « primi », indimostrati, indimostrabili, « prima demonstrationum principia », immediatamente « per se nota » anche « quoad nos », come il principio di identità e (logicamente è meglio dire: o) di incontraddizione e le loro diverse forme (se A = B

e B = C, A = C; il tutto è maggiore della parte; principio del terzo escluso, ecc.). Cf. *l. c.*, l. IV. lect. 5.

Oltre la fondazione logica del concetto di ente (che meriterebbe acuta disamina), l'ontologia dovrebbe comprendere la descrizione dell'ente (trascendenza, analogia, unità . . .), le proprietà trascendentali dell'ente che « si convertono con l'ente » (spesso nelle cosiddette dimostrazioni delle proprietà, la *verità* e la *bontà* si fondano sulla presupposta esistenza di Dio, non badando che se « vero » e « buono » si dicono dell'ente *per ragione di Dio*, non si possono predicare di Dio, e quindi non sono « *per se* accidentia » dell'ente, ma soltanto degli esseri diversi da Dio) e i principii trascendentali dell'ente (princ. di identità e di incontraddizione). Si osservi che il *principio di ragion sufficiente* quindi il *principio di razionalità* dell'ente, e, tanto più, il *princ. di causalità*, o hanno una formulazione identica a quella del princ. di identità, o, se ne sono distinti, non appartengono più alla considerazione dell'ente come tale. Ad es., la seguente formulazione del principio di ragion sufficiente: « L'ente *è con* elementi costitutivi, presupposti e corollari *senza* i *quali* sarebbe contraddittorio », è perfetta, ma esce dall'ontologia, poichè *essere con* non appartiene propriamente all'*essere come tale*, ma soltanto a quegli esseri nei quali, per ulteriori considerazioni, si siano distinti « elementi costitutivi », « presupposti » « corollari ». Affermare poi una ragion sufficiente *estranea* all'ente da spiegare, come esige il princ. di causalità, significa allontanarsi ancor più dai confini della ontologia pura: *avere una ragione*, tanto meno avere una ragione *estranea* all'ente, non è principio che si ponga a proposito dell'*ente come tale*, ma soltanto di quegli esseri che, presentando una aporeticità, esigano di essere « spiegati » da una « ragione ». L'ontologia, se vuol essere fedele alla sua definizione, deve scontare la sua massima (totale) universalità con la massima povertà di comprensione (che rimane ancora povertà anche se si dice, come pur si deve, che la comprensione è massima, totale, ma *confusa*).

Di fatto i manuali introducono nell'ontologia alcuni di quegli abitanti caratteristici che appartengono al regno della M. in senso moderno: i detti principii di ragione e di causalità, essenza–esistenza, atto–potenza, sostanza–accidente. Ma, si ripete, ci sembrano abitanti importati di contrabbando, poichè non sono nè l'ente come tale nè « accidenti *per se* » dell'ente, bensì realtà appartenenti al regno dell'essere finito molteplice, divenente, composto, dal quale e a spiegare il quale furono inferiti.

Solitamente si fa entrare nella ontologia o M. in senso antico anche la Teodicea (v.), perchè, si dice, « è implicata nella definizione della M. in quanto è lo studio delle cause dell'essere che porterà ad affermare Dio come principio universale dell'essere. Nella sua nozione più formale, dunque, la M. non è che la scienza dell'essere come tale, e la teodicea non è che una parte di essa » (R. Jolivet, *o. c.*, II). Il che non ci trova consenzienti. È ben vero che lo studio delle cause (estrinseche) dell'ente ci porta all'affermazione di Dio, ma non è vero che lo studio delle cause sia implicito nello studio dell'ente come tale e non si conduce affatto con quell'astrazione speciale che fonda il concetto di ente e che fu assunta come criterio per definire l'ambito dell'ontologia. S'è già detto che l'esigenza di una « causa » si pone non già per l'essere in generale, ma soltanto per quegli esseri (finiti) che, dai segni sopra ricordati, si rivelano insufficienti a spiegare se stessi; tant'è vero che non si pone per Dio stesso (una polemica più chiassosa che sostanziosa discusse la legittimità di definire Dio *causa sui*, ma, badando all'origine logica del concetto di « causa » che pone una condizione estrinseca dell'essere finito, la formula in se stessa e, ancor più, applicata a Dio, è un'alogia, anzi un assurdo).

L) **M come scienza dell'immateriale**. Analoghe osservazioni si debbono fare ad altre descrizioni dell'ambito della M in senso antico. Dopo Aristotile, si dice giustamente che essa verte attorno alle realtà « separate e immutabili » (περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα): infatti l'astrazione originale dell'ente prescinde (senza negarla ma includendola e sorpassandola) da ogni materia (sia individuale, sia geometrica) e pertanto considera l'ente in quanto è separato dalla materia e dalla mutazione (pur senza negarle: astrazione *precisiva*, come si dice). Senonchè, per facile tentazione, fu introdotta nell'ambito della M. così definita anche quella realtà che non solo « prescinde » dalla materia, ma addirittura la « esclude » (astrazione *negativa*), cioè Dio, gli spiriti o intelligenze, concetti che si conquistano con processi inferenziali del tutto diversi da quello col quale si raggiunge il concetto di ente, e che, quindi, entro i confini dell'ontologia non sono giustificati e ne rompono l'unità. Già S. Tommaso accettava questa estensione della M. come una inconseguenza entrata nell'uso (si noti l'espressione imbarazzata: « *Quamvis* subiectum huius scientiae [della M.] sit ens commune, *dicitur tamen* tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et ratione », *In Met.* proemio).

M) **M. generale e M speciale**. Non vediamo inconvenienti nell'adottare la accezione moderna più comune del termine M., che pone accento distintivo su un particolare *modo di pensare*: « M. è il pensiero mediato inferenziale che indaga e scopre le condizioni ultime o cause metempiriche dell'e. », come sopra fu spiegato. Da questo punto di vista è giustificata la distinzione fra *M. generale*, che è l'ontologia (detta « generale » per buone ragioni, in quanto è la scienza « prima », dei primi principii, la più universale, rettrice di tutte le altre scienze), e *M. speciale*, che comprende cosmologia, psicologia, antropologia, teodicea, come sopra s'è detto: distinzione, introdotta da Cr. Wolff (1679–1754, che non sarebbe legittimata se si identificasse la M. con l'ontologia, poichè ente non è « genere »: quindi corpo, vivente, vivente intellettivo, Dio non sono « specie » dell'ente; e dunque cosmologia, psicologia, ecc. non sono « specie » dell'ontologia.

N) **M. e filosofia**. Da questo punto di vista M. tende a coincidere con Filosofia (v.).

1) La filosofia consacra un capitolo alla *Logica* e uno alla *Morale*. Ma si sa che la *Logica minor* può rientrare indirettamente nell'antropologia metafisica: infatti, come storia naturale dell'uomo (nella sua caratteristica intellettiva) o fenomenologia dell'attività conoscitiva, è l'e. presupposta alla M. del conoscere umano appartenente all'antropologia metafisica (v. Gnoseologia, Scetticismo) Si dirà che anche la *Logica minor* appartiene direttamente

e di diritto alla M. poichè studia la « prima operazione dell'intelletto », l'apprensione del concetto « astratto », la quale si conquista con una inferenza decisamente metafisica simile a quella che fonda i concetti metafisici di sostanza, essenza, forma, natura. Senonchè la *Logica minor* considera l'astrazione non già nel suo costruirsi inferenziale come spiegazione di una e., (da questo punto di vista apparterrebbe alla M.), bensì nel suo risultato, il concetto, guardato in se stesso come già bell'e fatto, l'apprensione del quale giustamente è detta prima operazione dell'intelletto presupposta al giudizio e al ragionamento: così considerato, il concetto può ben apparire risultato di un'astrazione intesa come un « prescindere » dalle note particolari dell'e. concreta, e offrirsi come oggetto di studio alla *Logica minor*.

Circa la Morale (v.) naturale o Etica (v.), si deve dire che essa, con tutti i suoi rami, non è che il corollario o traslitterazione dinamica della M. (generale e speciale) nella vita umana (non crediamo che « dovere » sia concetto originario come vorrebbe Kant, diverso dall'« orientamento » determinato della « nature » verso il loro fine; il concetto di « premio », poi, è riducibile al concetto di « felicità », a sua volta riducibile al concetto metafisico di « forma » come entelechia finale o perfezione completa o « fine » raggiunto dal divenire [energeia] delle « nature »).

2) Della M. si può assegnare la stessa origine che si assegna alla filosofia, cioè: *logicamente*, la esigenza di pensare (determinatamente, senza contraddizione) l'e. che si pone all'uomo con una fatalità inevitabile; *psicologicamente*, la generale curiosità dell'intelletto lanciata su ogni forma di sapere, specificamente orientata al sapere metafisico morale da un ulteriore motivo che si può ravvisare nella urgente necessità di risolvere il problema della vita umana come umana, cioè di sapere ciò che si deve fare (sapere il *fine* di diritto a cui vanno indirizzati i nostri atti, e i *mezzi* adatti a raggiungerlo: *fase teorica* del dramma umano, indispensabile presupposto alla conseguente *fase pratica*: « fare la verità » conosciuta, ossia fare ciò che si è saputo di dover fare).

3) La necessità della M., *logicamente* universale incombente a ogni intelletto che pensa, *psicologicamente* si pone solo per coloro che fanno caso alla problematicità dell'e.; e si soddisfa in vari modi più o meno primordiali o elaborati secondo la « cultura » del soggetto: come la filosofia; appunto.

4) Il regime di concordia e di complementarità della M. con la Scienza (v.) si discute sotto questa voce. In generale, se le scienze sono fondate e fondatamente distinte, ciascuna di esse avrà valore affermativo di sè, ma non potrà arrogarsi un valore esclusivo delle altre scienze che considerano la realtà da altri punti di vista. In particolare, quali siano i rapporti della M. con la *religione cristiana* e inoltre se basti da sola a fornirci la *soluzione integrale* del problema della vita umana nel suo effettivo esercizio storico, si discute sotto Ragione e fede (v.), Male (v.), Teologia (v.), Rivelazione (v.), Natura e soprannatura (v.).

5) Cosiffatta M. merita l'aggettivo di *cristiana* nella misura in cui lo merita la Filosofia (v.).

6) Legittimità della M. Costruita la M., resta risolto positivamente anche il problema della sua legittimità e possibilità. Il qual problema si riprende qui soltanto in polemica contro le negazioni storiche della M.

Nel processo metafisico sono impegnati: *una e.* che appaia per qualche verso contraddittoria; la *esigenza della incontraddizione*, cioè di pensare determinatamente senza contraddizione quella e.; la *postulazione* di tutte le condizioni poste le quali l'e. cessa di essere contraddittoria. I primi due elementi non sopportano negazioni se non puramente verbali, e chi li tocca muore; avverte Aristotele: « non indiget demonstratione sed sensu » chi nega il primo (cerchi di vedere, e se non vede non c'è nulla da fare), e « vanno legati con la forza » coloro che negano il secondo (per dire: sono pazzi, animali o piante); il terzo elemento è soggetto *di fatto* all'errore (che *storicamente* sta sempre in agguato sui sentieri delle dimostrazioni umane come umane) quanto più l'inferenza s'allontana dall'immediato indubitabile. Ma, evitate le false dimostrazioni, non si vede grazie a quale motivo valido si debba tenere sotto sospetto, per quanto sia delicata, la dimostrazione metafisica, che sbocca all'affermazione di una realtà *altra* e *oltre* l'e.

Di fatto la M., perfino nelle prime due fasi del processo, incontrò parecchie negazioni (non tutte infeconde e spregevoli, (come si spiega, ad es., sotto Materialismo, Meccanicismo, v.), fondate su varie *rationes dubitandi*, le più massicce delle quali ci sembrano: 1) lo *scetticismo antico* (i cui motivi sono raccolti con tutta la diligenza e la chiarezza desiderabili negli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico); 2) lo *scetticismo nominalistico* (v. Nominalismo) medievale e moderno (v. Positivismo; inoltre Empirismo e Sensismo per ciò che queste « mentalità » non hanno di fenomenismo); 3) lo *scetticismo trascendentale* (per così dire) moderno (figura teoreticamente ben diversa dallo scetticismo antico), le cui tappe decisive ci sembrano Cartesio, Hume, Kant, l'attualismo di Gentile (v. Idealismo). La discussione (che si rimanda a Scetticismo, v.) di queste negazioni, molto spesso dedotte in vere « mentalità », facilmente sorprenderà in esse errori di logica che annullano il loro valore di asseveranza. Ma occorre immunizzarci contro il volgare e volgato equivoco che negare le negazioni della M. equivalga ad affermare la M.: la legittimità, anzi il concetto stesso e quindi la possibilità della M. sarà dimostrata, contro le antimetafisiche e contro la antimetafisica, solo dopo che la M. siasi effettivamente costruita.

7) **Limiti del sapere metafisico.** Stante la natura inferenziale del sapere metafisico, esso avrà tutti i *limiti* del sapere *per aliud, a posteriori* (si dice: « limiti », beninteso, non già in senso peggiorativo, bensì in senso relativo ai « privilegi » della conoscenza immediata *per se*, dei quali esso manca). Ad es., la dimostrazione metafisica prova la *realtà ontologicamente assoluta* di Dio, ma la *dimostrazione* dell'assoluto è gnoseologicamente *condizionata* dalla realtà finita donde prese le mosse: Dio è *conosciuto* come il « non mondo causa del mondo » (conoscenza *indiretta*), talmente legato (nella nostra conoscenza) al mondo che senza il mondo non ne avremmo neanche il sospetto; è concepito dunque sul modello della realtà che esso è chiamato a spiegare (conoscenza *analogica*), benchè depurato di tutte le contraddizioni a spiegare le quali fu invocato (conoscenza *negativa*) e cumulato di tutte le perfezioni (logicamente negative)

richieste dalla sua funzione di causa (conoscenza per EMINENZA, v.). *Poter conoscere* (così come si conoscono) le realtà metafisiche è la nostra gloria di esseri razionali, che ci distingue dai nostri fratelli del basso, ma il *doverle dimostrare* per averne una conoscenza e *non vederle* immediatamente in sè e per sè è la nostra miseria di stelle intrise di fango, di angeli impastati di materia: ad es., Dio è il nostro compagno di viaggio proprio mentre andiamo in cerca di lui, è Gesù che s'accompagna ai discepoli di Emmaus, ma ciò sappiamo solo dopo averlo dimostrato, e lo « dimostriamo », andiamo in cerca di lui perchè non lo « vediamo » di visione immediata, diretta, propria, positiva. Questi limiti del sapere metafisico sono previsti dall'antropologia naturale come naturali, attesa la particolare natura dell'INTELLETTO (v.) nostro come nostro; ma l'antropologia *soprannaturale cristiana* ci assicura che, *per grazia*, sono superati *in statu termini*, in PARADISO (v.), quando ci sarà data la intuizione *immediata* dell'intelligibile e di Dio (v. VISIONE BEATIFICA, LUMEN GLORIAE, anche MISTICA).

Un ovvio corollario metodologico di quanto sopra ci renda cauti nel cedere alla facile tentazione di applicare i concetti metafisici fuori del campo per il quale furono primamente e propriamente trovati. Di fatto, si sa, i concetti di atto-potenza, di SOSTANZA (v.), originariamente e propriamente validi nel regno della molteplicità e del divenire, furono applicati anche alla realtà di Dio, e il concetto di MATERIA-FORMA (v.), valido nel mondo dei corpi molteplici e divenienti, fu estrapolato e dilatato (o diluito) fino a trovar largo uso anche nel regno dello SPIRITO (v.) e addirittura di Dio. Nulla di male, anzi, questa dilatazione è una necessità dell'intelletto umano come umano, per quanto sopra s'è avvertito; ma con acribia e con umiltà si tenga presente che quest'uso oltrepassa, appunto, l'applicabilità positivamente valida di quei concetti, nè si creda di aver spiegato con essi ciò che essi non sono nati a spiegare: nell'averli caricati surrettiziamente di significazioni fantastiche e nell'averne fatto un uso boriosamente smisurato sta l'origine di tante disavventure storiche della M.

BIBL. — *A*) v. le voci cui nel testo si rinvia, trattati di filosofia, esposizioni delle epoche filosofiche, dei sistemi (realismo, nominalismo, empirismo, idealismo, esistenzialismo...), dei problemi (in particolare, TEODICEA, ONTOLOGIA), degli autori (come Platone, Aristotele, S. Agostino, S. Anselmo, S. Tommaso, Scoto, Occam, Nicola d'Autrecourt, Suarez, Cartesio, Kant, Hegel..).

B) Opere in collaboraz. e numeri speciali di riviste filosofiche. — *Journal of philos.* 43 (1946) su *M., its function, consequences a. criteria.* — *Rev. de M. et de morale*, numero 3-4 del 1947. — *Giornale di M.*, numero 4-5 del 1947. — *Atti* del IV Convegno di Gallarate, su *Ricostruzione metafisica*, Padova 1949: gli interventi dei vari autori cristiani dovevano mirare a fondare una dimostrazione razionale di Dio; tra la « M. dell'essere » detta tomistica e la « M. della persona » detta agostiniana non vediamo quella opposizione che sembra risultare da alcune esposizioni. — *Actas* del Congr. internaz. di filos. tenuto a Barcellona nel 1948, 2 voll., Barcellona 1948. — *Archivio di filosofia* XXI-1 (Milano 1952), su *Il compito della M.* — *Actes* dell'XI Congr. intern di filos. (agosto 1953, Bruxelles), III e IV: *M. et ontologie*, *Expérience et M.*, Amsterdam 1953, 2 voll. — *Riv. di filos. neosc.* 45 (1953) 491 ss, numero di novembre dedicato alla *M. classica* (*Atti* del Congr. di filos., ottobre 1953, Milano); v. in particolare *La M. class. e l'antimetafisicismo moderno* di G. BONTADINI (p. 639-93).

C) Manuali e trattati recenti (v. ONTOLOGIA). — J. MARITAIN, *Les degrès du savoir*, Paris 1932, p. 399 ss. — A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris 1936. — D. FEULING, *Hauptfragen der M. Einführung in das philos Leben*, Salzburg-Leipzig 1936, nuova ed. Heidelberg 1949. — L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'etre. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain² 1947; ID., *M. generalis. Doctrinae expositio. Notae historicae*, 2 voll., ivi 1931-32. — R. REININGER, *M. der Wirklichkeit*, Wien 1947 s, 2 voll. — C. OTTAVIANO, *M. dell'essere parziale*, Padova 1947²; la ricerca dell'originalità (peraltro molto spesso soltanto espositiva) nuoce alla fondatezza della dottrina. — L. STEFANINI, *M dell'arte*, *M. della forma*, *M. della verità*, *M. della persona*, Padova 1948-50; opuscoli tradotti e presentati da J. CHAIX-RUY, *Itinéraires métaph.*, Paris 1952. — F. OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Milano 1950: fervida, incida presentazione critica e polemica della « scienza dell'ente in quanto ente »; che essa, poi, « contenga » le altre tesi della filosofia classica va inteso come si spiega nell'articolo. — S. SCIMÈ, *Problemi dell'essere*, Padova 1949. — P. LACHIÈZE REY, *Le moi, le monde, Dieu*, nuova ediz., Paris 1950. — M. DE ANDREA, *Praelectiones metaphysicae*, Roma 1951. — H. D. GARDEIL, *Initiation à la philos. de St. Thomas.* IV, *Métaph.*, Paris 1952. — F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain 1952². — P. ANGELINUS, *Algemene Zijnsleer*, Brux. 1947. — C. NINK, *Ontologie*, Freib. 1952. — ID., *Sein u. Erkennen*, München 1952². P. DEZZA, *M. generalis*, Roma 1952³. — A. MARC, *Dialectique de l'affirmation. Essai de M. réflexive*, Bruxelles-Paris 1952. — J. WAHL, *Traité de M.*, Paris 1953. — A. E. TAYLOR, *Elements of M.*, New-York, London 1953¹².

D) Studi particolari e discussioni. — J. ROCHE, *Discussions métaphysiques*, Paris 1950. — J. ROIG GIRONELLA, *Investigaciones metafisicas*, Barcellona 1948 (4 studi su: causalità, finalità, M. di Suarez, filosofia dell'amore).

S. GOMEZ NOGALES, *Genesis y sentido trascendental de la palabra « Metafisica »*, in *Pensamiento* 7 (1951) 223-32. — A. ANTWEILER, *Der Begriff der M.*, in *Theologie u. Glaube* 42 (1952) 269-88. — F. MERCADANTE, *Che cos'è M.?* in *Teoresi* 3 (Messina 1948) 92-100. — L. BOGLIOLO, *Che cos'è M.?*, in *Salesianum* 10 (1948) 43-67. — ID., *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di M.*, ivi 11 (1949) 541-74. — E. A. BURTT, *What is M.?*, in *The philos. Review* 54 (1945) 533-57. — M. F. SCIACCA, *La M. e i suoi problemi*, in *Philosophia* 5 (1948) 61-87. — J. PETERS, *Défense de la M.*, in *Mélanges philos.* II (Amsterdam 1948) 132-45. — F. OLGIATI, *Il concetto di M.*, in *Riv. di filos. neoscol.* 37 (1945) 215-43. — ID., *La M. classica e le nuove correnti spiritualiste* ivi 41 (1949) 401-43; v. *Intorno al concetto di M.*, di M. F. SCIACCA, in *Giornale di M.* 4 (1949) 389-97; quivi, p. 384-89, anche la risposta di A. CARLINI, *M. e M. critica*; cf. U. A. PADOVANI, *Nuovo spiritualismo e M. classica*, quivi 6 (1951) 21-39. — G. M. BUCKLEY, *The nature a. unity of M.*, Washington 1946, tesi di laurea. — D. M. EMMET, *The nature of metaphysical thinking*, London 1945, 1949². — J. DE GAULTIER, *La sensibilité métaphys.*, Paris 1946. — J. MARÉCHAL, *Au seuil de la M.: abstraction ou intuition*, in *Mélanges J. Maréchal* I (Brux. 1950) 102-80. Nei 2 voll. di questi *Mélanges*, altri studi su aspetti della M. — M. DE ANDREA, *Soggetto e*

oggetto della M. secondo S. Tommaso, in *Angelicum* 27 (1950) 165-95. — E. Gilson, *L'objet de la M. selon Duns Scot*, in *Medioeval Studies* 10 (1948) 21-92. — D. Santos, *Objeto da M. em Suarez*, in *Actas* del IV Cent. della nascita di Suarez I (Madrid 1949) 329-37; quivi, p. 65-72, studio di J. Carvallo sulle « Disputationes metaph ». — A. Gonzalez Alvarez, *El problema de la possibilidad de la M.*, in *Anales de la univers. de Murcia* 1945-46, p. 509-50. — J. R. Sepich, *Constitucion y alcance de la M.*, in *Rev. de filos.* 6 (Madrid 1947). — J. D. Robert, *La M. science distincte de toute autre discipline philos. selon St Thomas*, in *Divus Thomas* (Piac.) 50 (1947) 206-22. — R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle et le problème de la M.*, in *Archives de philos.* XI-2. — E. W. F. Tomlin, *The approach to M.*, London 1947. — A. Gonzalez Alvarez, *Introduccion a la M.*, Mendoza (Argentina) 1951: concetto, possibilità, metodo e fonti della M. — G. R. Malkani, *Types of metaphysical thinking*, in *Philos. Quart. A.* 25 (1952) 123-34. — A. Rigobello, *Ricchezza e povertà della M. classica*, in *Humanitas* 6 (1951) 1078-92. — F. Olgiati, *Rapporti tra storia, M. e religione*, a proposito della enciel. « Humani generis », in *Riv. di filos. neoscol.* 43 (1951) 49-84. — A. Lion, *Notes sur les facteurs métaph. et métahistoriques en jeu dans l'expérience*, in *Rev. philos. de Louvain* 52 (1954) 250-71. — L. B Geiger, *M. et re latività historique*, in *Rev. de M. et de morale* 57 (1952) 381-414: le verità della M. galleggiano immutabili sul flusso storico. — H. Scholz, *M. als strenge Wissenschaft* Köln 1941: l'autore si illude di poter dare e di aver dato « un frammento di M. » come scienza esatta, fondata sulla logica formalizzata. — V. Miano, *Filosofia e M.*, in *Salesianum* 13 (1951) 75-93. — M. F Sciacca, *Filosofia e M.*, Brescia 1950: l'autore vuol dimostrare che la più rigorosa istanza teoretica e la più intransigente esigenza critica debbono concludere alla fondazione della M teistica; tale è il fastigio dell'impresa della M. Non sempre le prove dello Sciacca sono centrate. Egli si professa platonico-agostiniano; in realtà ciò che è detto di buono è tanto platonico-agostiniano quanto aristotelico-tomistico.

L. Bogliolo, *Saggio sui rapporti fra M. e morale*, in *Salesianum* 13 (1951) 263-72 — F. C. Copleston, *The function of M.*, in *Philosophy* 28 (1953) 3-15 (fonda la certezza morale e l'orientamento dell'uomo nell'universo). — M Reding, *M. der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf 1949

G. Pirlot, *L'enseignement de la M.*, Louvain 1947, nuova ed. 1950. — R. Balthasar, *La méthode de la M.*, ivi. — R. J Henle, *Method in M.* Milwaukee 1951. — G P Klubertanz, *St. Thomas on learning M.*, in *Gregor.* 35 (1954) 3-17 (lo studio della M. richiede una certa maturità mentale).

E) Studi generali di storia della M. — J. Maréchal (v.), *Le point de départ de la M. — Metaphysik des Altertums* (2 parti), ... *des Mittelalters* (2 parti), .. *der Neuzeit*, rispettivamente di J. Stenzel, A Dempf, H. Heimsoeth, München-Berlin 1929-31, 1930, 1929. — L. M. Régis, *L'odyssée de la M.*, conferenze, Montréal, Paris 1949. — R. Bayer, *Histoire de la philos. métaphysique*, Paris 1950, di vari autori. — E. Gilson, *Being a. some philosophers*, Toronto 1949. — S. Gomez Nogales, *Sintesis historica del sentido onto-teologico de la M.*, in *Rev. de filos.* 10 (1951) 271-317. — J. K Feibleman, *History of dyadic ontology*, in *Review of M.* 6 (1952) 351-68 (lo stabile e il mutevole: idealismo, nominalismo, realismo).

Situazione attuale — A. Forest, *Orientations actuelles en M.*, in *Rev. philos. de Louvain* 49 (1951) 655-678. — F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, Paris 1950. — J. Chaix-Ruy, *Les dimensions de l'être et du temps*, Lyon 1953. — M. Müller, *Crise de la M.*, situazione della filos. nel sec. XX, vers dal ted., Paris 1953. — A. Guggenberger, *Orientations métaph dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, in *Rev. philos. de Louvain* 51 (1953) 541-54. — M. Manno, *Problematicismo e M.*, in *Teoresi* 8 (1953) 116-65. — G Bontadini, *L'attualità della M. classica*, in *Riv. di filos. neoscol.* 45 (1953) 1-18. — Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, « La scuola ». — Id., *Dal problematicismo alla M.*, Milano, Marzorati 1952.

METAFRASTE Simeone. v. Sim. M.

METALLA (*ad M.* = alle miniere). La condanna *ad M.* nell'ordinamento romano richiama quella ai *lavori forzati* delle moderne legislazioni penali; importava una specie di morte civile. Durante le Persecuzioni (v.) parecchi cristiani vennero condannati ai lavori nelle miniere nell'Egitto, nella Grecia, nell'Asia Minore, nell'Africa, in Sardegna. v. anche Martiri. Dopo la pace della Chiesa, lo sfruttamento delle miniere andò decrescendo, perché venne meno la mano d'opera di schiavi, prigionieri, cristiani

METAMORFISTI (*metamorfiti*) furono detti quei Monofisiti (v). che interpretavano l'Incarnazione del Verbo come una *metamorfosi*. — A) Per alcuni l'Incarnazione fu una trasformazione della natura umana del Cristo nella natura divina, e addirittura una *divinizzazione* del corpo di Cristo. Teodoreto (*Eranistes*. PG 83,153) e Nestorio (*Libro di Eraclide*) forse conobbero qualche rappresentante di questa corrente; ad ogni modo, combatterono siffatta dottrina. Analogo errore ripeterono nel secolo XVI Lutero (v. Riforma) e gli Ubiquisti (v.) comunicando al corpo di Cristo gli attributi divini e in particolare l'onnipotenza, l'onnipresenza. *B*) Altri pensarono che il Verbo si trasformò nella natura umana, svanendo in una carne di origine adamica, o realmente condensandosi in carne (vera metamorfosi della natura divina in corpo, il quale perciò non sarebbe di origine adamica), o apparendo come trasformato in carne (v. Doceti). Tali teorie sono da Nestorio ricordate nell'opera cit. Riappaiono tra i protestanti luterani colla dottrina della Kenosi (v) nel secolo scorso. — M. Jugie, in *Dict. de Théol. cath*, V, col. 1602-1605; — J. Lebon, *Le monophysisme Sévérien*, Louvain 1909, p. 494 ss.

METAPSICHICA. I. *Nozioni*. II. *Evoluzione storica della M.*: *A*) periodo mitico, *B*) periodo magnetico, *C*) periodo spiritico, *D*) periodo scientifico. III. *Fenomeni, soggetti e modalità della M.* IV. *Metodi di studio della M.* V. *M. e dottrina cattolica*. VI. *Società, Istituti e Riviste scientifiche di M.* VII. *Bibliografia*.

I. **Nozioni.** M. è la scienza che studia i fenomeni materiali o mentali, meccanici o psicologici, che si presentano come statisticamente « inabituali », e quindi come « paranormali » (non necessariamente patologici), dipendenti da potenze o energie della « psiche » umana sconosciute o manifestantisi in modi diversi dai modi « normali ».

Dobbiamo a Charles Richet, fisiologo di fama mondiale, il termine M. da lui proposto nel 1905, per sostituire le dizioni erronee o impegnative di « soprannaturale », « preternaturale », « sopranormale », « occulto », ecc., intendendo inquadrare nella M. i fenomeni dovuti a forze psichiche: fenomeni materiali di « telecinesi » (movimenti di oggetti senza apparente contatto con l'agente), di « ectoplasmi »

(formazioni di sostanze materiali, ecc.), o fenomeni mentali (telepatia, chiaroveggenza, ecc.). Mentre gli Inglesi, gli Scandinavi, i Danesi, i Greci sono rimasti fedeli alla dizione **Ricerca psichica**, i Tedeschi hanno adottato quella di **Parapsicologia**, e gli Americani usano abitualmente o la prima o la seconda dizione, la parola **Metapsichica**, pure universalmente nota e accettata, è soprattutto usata nei paesi di lingua latina.

II **La evoluzione storica della M.** attraversa i periodi: *mitico, magnetico, spiritico*, dopo il quale prende inizio l'indagine moderna veramente *scientifica*.

A) *Periodo mitico.* Dai tempi più antichi ci giungono notizie, per lo più incontrollate e incontrollabili, relative a fatti meravigliosi di monizioni, sogni veridici, ritrovamenti straordinari di sorgenti o di altri elementi, guarigioni prodigiose, fenomeni di incombustibilità, di levitazione, apparizioni di fantasmi . . .: fenomeni fraudolenti o veritieri, accidentali o provocati, sempre condizionati dall'intervento di soggetti umani sia di intelligenza non comune, sia dotati di particolari sensibilità o facoltà psichiche (maghi e sacerdotesse, pitonesse, sibille dell'era pagana; stregoni e fattucchiere dell'evo medio). v. MAGIA.

B) *Periodo magnetico.* ANT. FED. MESMER (1733-1815) scopre il **magnetismo animale**, che, se non è la M., costituisce assai spesso una condizione favorevole all'affiorare dei fenomeni metapsichici. Egli era partito dallo studio della influenza degli astri sugli organismi, ed era poi arrivato alla influenza determinata, col suo metodo di provocazione, di uno stato sonnambolico, durante il quale avvenivano spesso guarigioni di svariate malattie. La parola « magnetismo » era da Mesmer adottata in quanto voleva significare *azione a distanza:* in ciò egli ci appare un vero precursore dello studio di taluni fenomeni straordinari, ancora largamente sconosciuti della vita, particolarmente rimarchevole oggi che l'*azione a distanza* (cioè senza un «mezzo» rilevabile con le nostre tecniche) costituisce l'oggetto d'indagine di tanta parte della M., e i fenomeni dei « guaritori » e delle « guarigioni inconsuete » sono oggidì tema specifico di ricerche scientifiche in M. Nello stato di sonnambolismo provocato, non raramente si verificarono fenomeni di visioni a distanza al di fuori delle possibilità normali dei sensi, e si constatarono molti fatti accertati di chiaroveggenza, rumori insoliti, movimenti di oggetti, levitazioni e formazioni ectoplastiche.

Mentre al magnetismo animale mesmeriano succedeva il **sonnambulismo** sperimentale di DE PUY-SEGUR, e poi l'**ipnotismo** di BRAID, una svolta clamorosa si produceva nel campo dello straordinario psichico colla nascita dello **spiritismo.**

C) *Periodo spiritico.* S'inizia dal notissimo « caso » delle americane sorelle FOX: colpi-rumori (« raps »), di ignota provenienza, risuonavano dalle pareti della loro casa, e apparivano in certo senso intelligenti in quanto sembravano rispondere a domande espresse o mentali degli astanti, e per di più qualche volta si riferivano a fatti o ignoti ai presenti e poi controllati come veri, o a fatti avvenire successivamente verificatisi. Venne costruito allora una specie di alfabeto per conversare con queste « forze sconosciute », che si autodefinivano « spiriti » (**Tiptologia**). In America e poi in Europa si diffuse con rapidità contagiosa l'uso dei *tavolini giranti*, e, contemporaneamente alla pratica delle « sedute », si affermò una dottrina interpretativa di tali fenomeni: lo **spiritismo.**

ISAC POST costruì un alfabeto per conversare cogli « spiriti ». ALLAN KARDEC (alias Rivail), dottore in medicina, è il primo teorico dello spiritismo. Teoria semplice e fascinosa per le persone avide di soddisfazioni sentimentali a buon mercato: dopo la morte, l'anima diventa uno spirito, il quale può manifestarsi ai viventi per mezzo di certi esseri umani, detti *medium* (= intermediari, appunto). Lo spiritismo dilagò in tutto il mondo con il sistema di segnalazione tiptologico (battiti del tavolino a tre gambe) col quale si pensò che gli « spiriti » dei defunti, per mezzo di un soggetto dotato di particolari facoltà, comunicassero coi viventi. Lo « spirito », secondo la teoria di Allan Kardek, cerca di reincarnarsi, e in certe circostanze può materializzarsi e agire sulla materia; esso conosce passato, presente e avvenire.

D) *Periodo scientifico.* Lo spiritismo, dottrina e prassi, si scontrò col metodo rigorosamente scientifico, venne battuto in breccia, e non resistette neanche come ipotesi di lavoro. Restarono sul terreno della ricerca scientifica un gruppo di fenomeni inabituali e un gruppo di soggetti umani eccezionali, condizionanti tali fenomeni; gli uni e gli altri degni della massima attenzione. I fenomeni, che erano stati definiti « spiritici » in relazione alle loro supposte origini dagli « spiriti », vennero chiamati provvisoriamente « metapsichici » senza impegnare la futura interpretazione scientifica.

III. **Fenomeni, soggetti e modalità della M.**

A) La M. può dividersi a scopo di studio in: *subbiettiva* (*Parapsichica, Metagnomia* di Boirac, *Criptestesia* di Richet, *Telestesia* di Myers, *Telepsichismo* di Cazzamalli . , .), che studia i fenomeni psicologici mentali di chiaroveggenza (lucidità, telestesia), telepatia, criptestesia accidentale e sperimentale, rabdomanzia, grafologia, cartomanzia, chiromanzia; e *obbiettiva* (*Parafisica*), che riguarda i fenomeni materiali quali le telecinesie (movimenti di oggetti senza contatto), i suoni, le luci, la scrittura diretta, le levitazioni, le bilocazioni, le case infestate e infine gli ectoplasmi o materializzazioni (teleplastica).

B) *Sensitivo* è denominato il soggetto umano, che è condizione *sine qua non* dei fenomeni metapsichici subbiettivi o mentali; *medium* quello che è condizione *sine qua non* del prodursi dei fenomeni metapsichici obbiettivi o materiali. (Il termine « medium » = mezzo ha perduto la sua originaria significazione spiritistica, ma è ormai entrato nell'uso). Ognun sa che vi sono soggetti umani i quali in determinate circostanze possono assumere una conoscenza della realtà, dalle abituali vie dei sensi non consentita (*percezione extrasensoriale* di Rhine, *esperienza extrasensoriale* di Tischner), perfino di realtà future o passate (monizioni e premonizioni, sogni veridici, retrocognizioni o retroscopia o psicometria). Ognun sa che vi sono soggetti umani, i quali in determinate condizioni inducono nell'ambiente fenomeni materiali strani (come è il caso di spostamento o di trasporto di oggetti senza contatto) con violazione apparente delle leggi della meccanica e anzitutto della legge di gravità. In questi soggetti fenomeni mentali e materiali eccezionali sono stati accertati rigorosamente da scienziati di sommo valore, come Crookes, Zollner, Reichen-

bach, Flammarion, James, Richet, Schrenck-Notzing, Morselli, Santoliquido, Patrizi... per ricordare soltanto alcuni degli scomparsi.

Tali soggetti, non necessariamente patologici dal lato neuropsichico, come per un certo tempo si credette, certamente dal lato psichico si presentano fragili, a mentalità instabile, estremamente suscettibili, capricciosi. I fenomeni eccezionali della M. si manifestano nel « medium » e nel « sensitivo », con oscillazioni capricciose e con alternative di periodi buoni, ottimi, scadenti e pessimi.

C) Si chiama stato di *transe* (*grande transe* dei « medium »; *piccola transe* dei « sensitivi ») lo stato neuropsichico particolare dei detti soggetti, durante il quale si manifestano i fenomeni metapsichici.

a) La *grande transe* dei « medium », salvo particolari reazioni individuali ed espressioni della loro individualità specifica, che nella vita li differenziano dagli altri individui a pari condizioni di stimolo, è contraddistinta da reazioni neuro-muscolari, neuro-vascolari, neuro-organiche e psichiche abbastanza individualizzabili. Il soggetto in « transe » presenta contrazioni muscolari e scosse convulsiformi simili assai alle reazioni neuro-muscolari isteriche, quando addirittura in taluni soggetti non si delinei una reattività di tipo epilettoide (con atteggiamenti passionali isteroidi); sicchè non a caso per un certo tempo si parlò della « transe » medianica come di un equivalente istero-epilettico. Tali reazioni neuro-motorie sono accompagnate da tachicardia, turbamenti della vaso-motilità, alterazioni e oscillazioni del diametro pupillare, della termogenesi, delle sensibilità superficiale e profonda. Il « medium » in « transe » è ordinariamente ad occhi chiusi, o ad occhi sbarrati e fissi, i quali modi sembrano equivalersi; presentasi come in uno stato di ipnosi spontanea, autoipnosi con personalità alternanti, di cui quella vigile affiora a tratti, mentre quelle predominanti, che sono alla base delle cosiddette « personificazioni » e in realtà le costituiscono, agiscono con iniziative proprie.

La *grande transe*, dal lato neuropsichico, è una crisi narcolettica sonnambolica con dissociazione psichica della personalità. Questo stato similpatologico è di consueto interpretato dagli astanti come un fenomeno metapsichico, ma fino a questo momento siamo ancora nei confini della psicofisiologia patologica o similpatologica. Quando e se durante tale stato si producono e si manifestano fenomeni eccezionali materiali (luci, suoni, movimenti di oggetti senza contatto, ectoplasmi), o mentali (criptestesie, premonizioni), allora siamo in presenza di fenomeni metapsichici.

b) La *piccola transe* dei « sensitivi », secondo l'opinione corrente equivarrebbe ad uno stato psichico pressochè normale; tanto è vero, si dice, che il sensitivo di solito partecipa alla conversazione, scrive, agisce e non di rado dichiara egli stesso di trovarsi in stato di normalità psichica abituale. In realtà anche la « piccola transe » presenta in alcuni sensitivi crisi psico-motorie del tipo di quelle dei « medium » a effetti materiali, benchè altri soggetti dal lato esteriore neuromuscolare non variano quasi per nulla dal loro stato normale. Del resto, in generale, il sensitivo nello stato di « piccola transe » trovasi effettivamente in « dissociazione simultanea della personalità psichica ». D'ordinario il sensitivo non presenta che lievi reazioni neuro-muscolari di irrequietudine psico-motoria, con piccole variazioni della frequenza del polso, della termoregolazione e della vaso-motilità e, con rimarchevole frequenza, exoforia transitoria (*deficit* di convergenza a carico specialmente dell'occhio destro: osservazione dovuta al d'Amico, oculista insigne, verificata nei soggetti « sensitivi » e « medium », anche al di fuori dello stato di « transe »).

Il sensitivo può cadere in crisi autoipnotica (d'ordinario a occhi chiusi) con personalità alternanti e subentranti alla normale, oppure presentarsi in stato di apparente normalità, con scrittura automatica, esplorazioni del terreno nei rabdomanti, delle mani nei chiromanti, degli scritti nei grafognomi, degli oggetti nei criptestesici generici. In tali casi però l'esperto di psicofisiologia e di neuropsichiatria nota che il soggetto, anche se ad intervalli partecipa alla conversazione, o scrive, o cammina, è in quello stato che fu definito di « attenzione aspettante »: è assorto, come staccato dall'ambiente circostante, in uno « stato sognante » come è quello della « rêverie », dell'attività creativa artistica o speculativa scientifica, con automatismi evidenti degli atti. Sappiamo anche che per il « medium » come per il « sensitivo », esiste piena possibilità di entrare, di uscire, di rientrare, di risortire dallo stato di « transe ».

Invitato il sensitivo a cimentarsi per una criptestesia di persone, di scritti, di oggetti, di terreni, lo si vede raccogliersi in se stesso e per alcuni attimi di tempo isolarsi psichicamente dall'ambiente circostante: è lo stato di « piccola transe » individuata, precisata e descritta insieme a quella di « attenzione aspettante » da Ferd. Cazzamalli. Nella « grande transe », la personalità abituale del soggetto si sommerge e affiora, fino alla sostituzione estemporanea, una nuova personalità, la quale prende contatto coll'ambiente. Ci si rivolge infatti al medium in transe come ad una nuova diversa persona, la quale comunica con noi coi mezzi ordinari (linguaggio articolato, scrittura, gesti) della personalità abituale del medium, mentre i sensi ordinari del medium rimangono in condizione di assumere gli stimoli dell'ambiente. Già il magnetismo animale, che prese poi il nome di ipnotismo o sonnambolismo provocato, ci ha dimostrato la possibilità di personificazioni diverse, che noi possiamo indurre nel soggetto in stato ipnotico, simili a quelle personificazioni, che spontaneamente affiorano nell'isteria e nella transe dei medium e dei sensitivi.

c) Durante lo stato di transe, che condiziona il fenomeno della lucidità o telepsichismo, il soggetto « vede » ciò che è in altre menti, ciò che è o avviene in altri luoghi, fino a prevedere ciò che avverrà: tale stato è un vero e proprio sogno veridico. Nella piccola transe, il sensitivo è in « rêverie », perde, in minor grado del medium, la sua coscienza normale e, anche se non raggiunge un mutamento di personalità, presenta in realtà una dissociazione simultanea della stessa, entrando in uno stato semisognante, nel quale gli è possibile di assumere conoscenza della realtà quale non sarebbe possibile per le vie normali dei sensi. D'altra parte, quando il medium è in grande transe, la sua personalità è attiva in rapporto all'ambiente, chiede aiuto psichico agli astanti, suggerisce modalità sperimentali, e finalmente con vari conati fisiopsichici riesce in taluni casi ad agire sulla materia in apparente contrad-

dizione colle leggi della fisica (movimenti di oggetti senza contatto) o a determinare formazioni transitorie di materia fluidica (ectoplasmi). Tali azioni e « creazioni » materiali sono dirette e comandate dallo psichismo del medium. In generale, il cervello per la sua attività incosciente-creativa e cosciente-direttiva nella grande transe, e per la sua attività psicosensoriale tipica nella piccola transe, si palesa quale il protagonista della M.

d) Sulla psicologia dello stato metapsichico sappiamo dire assai poco. Si sa che: 1) è uno stato volontario (almeno nelle sue fasi preparatorie) suscettibile di essere posto, diretto, tolto, intensificato, diminuito dal soggetto: 2) richiede quell'attenzione del soggetto che è concentrazione in un oggetto (stimolata e favorita dalla presenza di un oggetto, come le carte, il pendolo, la mano...) e distrazione o isolamento da altri oggetti; 3) richiede nel soggetto fiducia nelle sue qualità metapsichiche e interesse all'esperimento; 4) non è condizionato dall'età, dal sesso (anche se nell'esperimento risponde meglio la coppia ricevente-trasmittente formata da sessi opposti), dalla razza, dall'intelligenza (che peraltro non deve essere inferiore alla media); 5) potrà essere comune a tutti gli uomini (alle condizioni dette), ma soltanto in alcuni raggiunge l'intensità sufficiente per produrre vistosi fenomeni quali sono quelli descritti.

IV. **Metodi di studio in M.** *a*) Nella M. subbiettiva fino al 1925 il metodo di ricerca consisteva nel raccogliere e valutare i fatti spontanei di telepatia e chiaroveggenza, e di sottoporre ai soggetti « sensitivi » oggetti-stimolo per avere notizie sugli stessi e su quanto ad essi si riferiva. Il Richet chiamò appunto **Criptestesia** tale sensibilità nascosta, distinguendola in accidentale e sperimentale. Chiamò *accidentale* quella che si presenta occasionalmente (monizioni, premonizioni di malattie, di morte....); si badi però che fatti accertati di criptestesia accidentale si sono verificati vuoi nell'ipnotismo, vuoi durante stati di grande transe della medianità fisica, vuoi in condizioni psicofisiologiche di onirismo o addirittura di sogno normale. E chiamò criptestesia *sperimentale* quella manifestantesi in condizioni poste dall'esperimento, come lettura di parole o di disegni in busta chiusa, individuazione di carte da giuoco, ecc., e ad essa è stato applicato fin dagli esordi del periodo scientifico della M. il calcolo delle probabilità con i criteri del metodo statistico, il quale fu poi largamente applicato in America dal Rhine, in esperienze, sia in vicinanza che a distanza, basate sul tentativo di individuare carte da giuoco o carte appositamente preparate.

b) Attualmente è in voga un metodo di esame della criptestesia *pragmatica* denominato ***E. S. P.*** (*extra-sensorial perception*) e delle potenze parafisiche (telecinesie, teleplastiche) denominato effetto ***P. K.*** (*psicocinetico*) ad iniziativa del cit. prof. Rhine della Duke University di Durham (U. S. A.). Il sistema adottato dal Rhine è quello di saggiare la sensitività (chiaroveggenza) col mazzo di 25 carte di 5 simboli: stella, rettangolo, croce, cerchio, linee ondulate (modificazione delle vecchie carte Zener), e di saggiare la possibilità di influenzamento della volontà sulla materia col mezzo del gettito dei dadi per ottenere il risultato desiderato. Vennero condotte migliaia e migliaia di prove, variando i soggetti, coll'uno e coll'altro dispositivo. Ai risultati si vollero applicare le leggi dei grandi numeri (metodo statistico). Cf. J. B. Rhine, *Nuove frontiere della mente*, vers. ital., Mondadori 1950. Tutti i metodi e tutte le strade possono essere utili, ma, a parte l'ingiusta pretesa di novità che vuol ignorare ogni ricerca sperimentale precedente, alcune posizioni del Rhine non vanno accolte senza chiose: 1) la deduzione, che noi saremmo tutti sensitivi, non è suffragata dai fatti: le dette prove diedero i risultati più chiari di criptestesia o telepsichismo (con carte o con dadi) proprio con soggetti di eccezione; 2) la tentata svalutazione del cervello come presupposto organico della psiche in siffatta attività si basa su dati e ragionamenti arbitrari; 3) la confusione delle facoltà dell'anima impegnate nei fenomeni di M. guasta i metodi di ricerca e la certezza delle conclusioni; 4) l'escludere per la telepatia e la chiaroveggenza ogni fattore fisico-energetico e il concludere a un processo « spirituale » indipendente dallo spazio e dal tempo è induzione azzardata, poichè, non foss'altro, vi sono fatti sperimentali (Cazzamalli) dimostrativi dell'esistenza di fenomeni elettromagnetici radianti in correlazione a fenomeni telepsichici; 5) concludere essere l'effetto P. K. una « manifestazione immateriale » mentre fatti sperimentali (Osty) hanno dimostrato nella telecinesi la presenza di una energia X emanante dal soggetto in transe non visibile, non fotografabile, ma capace di tagliare un fascio di radiazioni infrarosse e in dipendenza stretta dallo psichismo del medium, è altra conclusione antiscientifica; 6) proporsi una ipotesi di puro comodo, e cioè che dovrebbe dalle carte o oggetti emanare una « forma di irradiazione », per poi opporre motivi che la escludano, e così negare qualsiasi possibilità di rapporto energetico fra soggetto sensitivo o medium e ambiente esterno (etere cosmico), significa costruirsi un castello di carta per avere la possibilità di demolirlo facilmente; 7) è poi almeno intemperante trarre da tali metodi di ricerca la conferma della esistenza dell'anima, del libero arbitrio, delle religioni, la speranza di influire sul mondo degli affari, sui piani di guerra, di scoprire atti delittuosi, ricchezze nascoste, di condurre etero- o auto-psicocure, ecc.

Più promettente e meno pretensiosa è l'applicazione del metodo sperimentale galileiano coll'impiego di dispositivi derivati dai progressi tecnici della fisica radiante.

c) Nel 1925 il prof. Ferd. Cazzamalli comunicava le sue ricerche psicobiofisiche di M. subbiettiva (da lui detta *telepsichismo* = criptestesia accidentale e pragmatica, telepatia e chiaroveggenza, rabdomanzia, grafognomia, chiromanzia). I fenomeni di M. subbiettiva fino allora erano stati soprattutto studiati sotto l'aspetto psicologico discriminativo e casistico. Cazzamalli ricorse ad apparecchi elettronici rivelatori di onde elettromagnetiche. In 25 anni di ricerche il Cazzamalli, coadiuvato dai tecnici Eugenio Gnesutta e Ferdinando Rosa, è giunto dal primo oscillatore-rivelatore ai complessi per onde elettromagnetiche decimetriche o microonde (OX e OXI), dimostrando sempre più precisamente la realtà dei fenomeni elettromagnetici irradianti dal soggetto umano in correlazione col maximum di attività telepsichica.

Le pubblicazioni italiane ed estere documentano, grazie a nuove ricerche con strumenti sempre più perfezionati e potenti, l'importanza di tali fenomeni elettromagnetici radianti dal cervello umano in cor-

relazione al telepsichismo spontaneo o pragmatico di soggetti sensitivi durante lo stato di piccola transe, nonchè in correlazione a stati psicofisiologici o psicopatologici di intenso eccitamento psicosensoriale del cervello. La scoperta di essi consentì alcune importanti conclusioni: il cervello nell'orgasmo funzionale psicosensoriale dell'attività telepsichica, rivelasi dotato di dinamismo elettromagnetico: è accertata la possibilità di un rapporto fisico diretto cervello-etere cosmico: il cervello umano non va considerato quale un passivo registratore di vibrazioni ma organo attivo, irradiante ed esplorante l'universo delle vibrazioni. La presa diretta di contatto dei centri psicosensoriali cerebrali coll'universo delle radiazioni viene a condizionare per l'uomo (forse anche, è lecito presumerlo, per gli animali) le possibilità inabituali o metapsichiche di conoscenza del mondo esterno.

d) Circa la M. obiettiva e, in particolare, circa la *telecinesi* (spostamenti di oggetto senza contatto), la più importante esplorazione biofisica è dovuta ad Eugenio Osty, neuropsichiatra, direttore dell'Istituto Metapsichico Internazionale di Parigi, il quale nel 1930 iniziò una serie di ricerche sperimentali intese a sorprendere qualsiasi, vero o preteso, fenomeno materiale metapsichico, svolgentesi nell'oscurità, col processo della fotografia automatica e istantanea, utilizzando le radiazioni invisibili infrarosse e ultraviolette, per fotografare e cinematografare il medium in transe, nonchè i fenomeni metapsichici materiali di spostamento di oggetti a distanza (telecinesi). L'oggetto posto lontano dal medium, e che dovrebbe dalla forza sconosciuta del medium essere spostato o sollevato, viene investito in ogni senso dalle radiazioni infrarosse Questo fascio invisibile, se interrotto, determina immediatamente la proiezione d'ultravioletto nella sala dell'esperienza e la contemporanea apertura di un apparecchio fotografico. Nel caso di spostamento fraudolento dell'oggetto, viene ad essere tagliato in qualche parte il fascio invisibile ed ecco istantaneamente il fatto fotografato di sorpresa. Nel caso di spostamento dell'oggetto per azione metapsichica, l'oggetto stesso nello spostarsi viene ad entrare nel fascio di infrarossi ed ecco ancora il fenomeno fotografato istantaneamente. Con tale dispositivo durante esperienze col noto medium a effetti fisici, Rudi Schneider, si accertò la emissione di una energia X dal soggetto, rigorosamente comandata dallo psichismo del medium.

Come in *M. subbiettiva* dal 1925 il metodo sperimentale portava il Cazzamalli alla rivelazione di fenomeni elettromagnetici radianti dal sensitivo in piccola transe, riferibili al cervello in intensa attività psicosensoriale e correlativi a fenomeni di criptestesia pragmatica, di telepatia accidentale, di chiaroveggenza, così dal 1930 in *M. obbiettiva* il metodo sperimentale consentiva all'Osty di rivelare la esistenza di una energia X, emessa dal soggetto umano (medium in grande transe), non visibile, non fotografabile, ma capace di deviare e interrompere i fasci di radiazioni infrarosse, e comandata dallo psichismo del medium.

Molte cose si attendono ancora da questo fecondo metodo sia in M. subbiettiva, a cui si riferiscono le cosiddette «percezioni extrasensoriali», sia in M. obbiettiva, a cui si riferisce il cosiddetto «effetto psicocinetico».

V. Vari tentativi di spiegazione. La M. è una disciplina giovane: da troppo poco tempo è trattata coi criteri «scientifici», e, non ancora completa e chiara neppure come fenomenologia, è ancora lontana dal presentarsi come «scienza» compiuta. Dei fenomeni della M. si assegnarono spiegazioni varie: alcune ovviamente false, altre con qualche significato affermativamente vero, nessuna con significato esclusivamente vero.

A) Spiegazione *magica*, mitica. v. Magia; Occultismo.

B) Spiegaz. *magnetica*, mesmeriana. v. sopra; Ipnotismo.

C) Spiegaz. *spiritistica*. v. sopra; Spiritismo; Trasmigrazione; Teosofia; A. Kardec. Contro la opinione volgare, si badi che «spiritismo» non è la M., ma una interpretazione (falsa) della M.; sicchè negare lo spiritismo non significa negare la M.

D) Spiegaz. *panpsichistica*, la quale, non fondandosi su alcuna esperienza decisiva, è proposta con troppa vaghezza nelle più varie direzioni e non è ancora riuscita a farsi prendere sul serio. Ed. von Hartmann (v.) applicò la sua dottrina dell'anima inconsapevole del mondo a spiegare le pseudo-comunicazioni dei defunti registrate dalla M.: queste non sarebbero null'altro che manifestazioni del subcosciente del soggetto, il quale, in attività metapsichica, si immerge nell'«assoluto» inconscio universale ritrovando in esso i fantasmi dei trapassati (*Der Spiritismus*, 1885). W. James (v.), per parte sua, postula l'esistenza di una regione transfisica dell'universo, nella quale rimangono impressi e registrati per sempre gli eventi naturali e umani, e dalla quale, come da un «serbatoio cosmico», il soggetto attingerebbe le sue comunicazioni coi defunti e le sue chiaroveggenze nel passato (psicometria). Ancor più indisciplinate fantasie hanno descritto piani astrali, corpi astrali, non arretrando neanche di fronte all'assurdo e al ridicolo. v. Teosofia; Panpsichismo; Inconscio

E) La dottrina della Subcoscienza (v.) crede di poter addebitare al subconscio, responsabile della maggior parte e forse della parte più importante del nostro psichismo, anche i fenomeni metapsichici, specialmente i soggettivi, nonchè certi fenomeni che, senza essere metapsichici, sembrano inabituali e almeno confinanti con la M. (come lettura muscolare, suggestioni, sogno, ipnosi, ipermnesia e criptomnesia, sdoppiamenti simultanei, successivi, alternanti di personalità, cristalloscopia, automatismi, ecc.). Alcuni fenomeni metapsichici, come le retrocognizioni, sembrarono spiegabili supponendo, con Jung (v.), che nel subconscio del soggetto siano conservati in qualche modo gli psichismi degli antenati. — Ma ben si vede che la subcoscienza per ora è soltanto un postulato indimostrato introdotto per evitare le spiegazioni che attingano a fattori estranei al soggetto.

Che poi l'anima inconscia agisca in uno spazio quadridimensionale o, ad ogni modo, diverso dallo spazio della nostra esperienza, non significa dare una spiegazione della M ma, semmai, porre soltanto l'esigenza di rivedere i nostri concetti di spazio per adeguarli, se sarà possibile, alla realtà della M.

E supporre poi che quest'anima esca dal soggetto e «viaggi» sia nello spazio, sia nel tempo passato e futuro entrando in contatto e agendo su

fatti lontani, passati o futuri, è cosa scipita che non sapremmo concepire a tradurre in categorie inequivoche.

F) La dottrina *ondulatoria* già con Crookes aveva affermato l'esistenza di microonde cerebrali in corrispondenza dell'attività metapsichica. Quali onde? certamente cortissime, penetranti, non luminose (chè non sono visibili); non *raggi X*, nè *alfa*, nè *beta*, nè *gamma*, nè *raggi cosmici*, poichè non furono segnalati dai noti strumenti; non *raggi ultravioletti* poichè non poterono essere fotografati. Le ricordate esperienze provano l'esistenza di onde a *effetti elettromagnetici*, le quali, emesse dal cervello in attività metapsichica, emananti anche dagli oggetti, e trasmesse dall'etere cosmico, sarebbero captate e tradotte in percezioni da altri soggetti in condizioni speciali, con meccanismi speciali, e addirittura agirebbero sugli oggetti producendo fenomeni oggettivi e materializzazioni. A questo punto sarebbe oltremodo invitante completare la spiegazione postulando nel cervello l'esistenza di emettitori e di ricevitori analoghi agli apparecchi per le radioonde. — Ma dobbiamo arrestarci per non dire cose dissennate, e riprendere coscienza che il problema della M. lascia ancora vaste frange oscure. Accettata la realtà delle radiazioni elettromagnetiche in corrispondenza della attività metapsichica: 1) non siamo in grado di individuare nelle strutture nervose un sistema determinato che funzioni da emettitore e da ricettore; 2) non sappiamo in qual modo si specificano le radiazioni che trasportano cerchi, triangoli, volti . . ., come si combinano nello spazio con le altre radiazioni provenienti da altri soggetti; 3) non sappiamo in quale modo e con qual codice di segnali il soggetto possa interpretarle e tradurle in percezioni determinate; 4) tanto meno sappiamo come possano produrre effetti oggettivi di spostamenti ed ectoplasmi; 5) del resto, se pure sono di natura elettromagnetica o producono alcuni effetti elettromagnetici, debbono essere *radiazioni molto speciali*, che si comportano in modo diverso dalle comuni onde elettromagnetiche, poichè: pur essendo di scarsissima intensità, riescono a superare enormi distanze senza subire assorbimenti apprezzabili, a superare barriere (schermi, muri, montagne . . .) e ostacoli insuperabili alle normali onde elettromagnetiche; la percezione di esse sembra indipendente dall'angolo sotto il quale l'oggetto si presenta al sensitivo; richiedono nel soggetto uno straordinario potere risolutore (senza il quale, ad es., il sensitivo non potrebbe « leggere » una serie di carte impilate) . . . Per concludere questo elenco di dubbi, che potremmo continuare senza fine, notiamo soltanto che *se i fenomeni della M. sono spirituali*, allora quelle radiazioni dovranno intendersi al più come *condizioni* presupposte, concomitanti o conseguenti, non già come *cause esplicative* della M. (v. Corpo, Spirito). Se invece sono *fenomeni psicocorporei* della sensorio-motricità, quelle radiazioni potranno ben essere *causa* della percezione metapsichica, ma rimarrà sempre da spiegare perchè e come si emettono dai soggetti (in quale stato del cervello? rispetto a questo stato le dette radiazioni appariranno come effetti piuttosto che come cause) e dagli oggetti, come si trasmettono, come agiscono sulla materia per produrre i fenomeni oggettivi, come si ricevono, si risolvono, si interpretano; in ogni caso, si dovrà spiegare perchè e come sono emissibili e percettibili (almeno in misura rilevabile) soltanto da alcuni soggetti in condizioni speciali, e allora parrà meglio concludere che responsabili dei fatti metapsichici sono tali condizioni speciali, rispetto alle quali le radiazioni sono fenomeni secondari derivati, anche se costanti.

G) La teoria *fluidica* (secondo la quale soggetti e oggetti emanano un « fluido », un *od* (che agisce, ad es., sul pendolino, sulle bacchette del rabdomante, producendo fenomeni oggettivi, che è ricevuto e interpretato dai soggetti, oppure che collega il soggetto con oggetti distanti producendo i fenomeni soggettivi) merita analoghe osservazioni.

H) La teoria *sensoriale* come causa dei fenomeni della M. subbiettiva postula una speciale facoltà sensitiva, descritta in vario modo: sarebbe un *sesto senso*, come supponeva Richet, che non sapeva aggiungere altra chiarificazione; sarebbe un *senso diffuso* in tutto l'organismo, il cui organo potrebbero essere tutte le cellule (alcuni parlano di « plesso solare »); sarebbe un *senso rudimentale* atavico, originato prima degli altri sensi oggi noti, ma poi regredito e rimasto in attività soltanto in pochi soggetti (i sensitivi); sarebbe un *senso ordinario* presente in tutti gli individui, ma solo nei sensitivi sviluppato in tal misura da produrre effetti inabituali. È ben vero che la percezione metapsichica non è separata nè indipendente dalle altre facoltà sensitive e intellettive del soggetto: questo, infatti, quando ad es. « chiama » la carta estratta, sente, concepisce, giudica, ragiona, vuole, si concentra, si annoia, si adira . . . come nella vita ordinaria; la facoltà metapsichica abbisogna di equilibrio nervoso come le facoltà sensorie, intellettive e volitive ordinarie e, come queste, resta diminuita e inibita dalle stesse droghe narcotiche (alcool, sodium amytal . . .) e dagli stessi stati fisiologici (fatica, sonnolenza . . .) in proporzioni pressochè uguali. Nullameno la facoltà metapsichica non può essere identificata senza residui con una facoltà sensoria, poichè: 1) non ha un organo proprio specifico come gli altri sensi (che alcuni soggetti vogliano l'oggetto sulla fronte, tra le mani . . . non significa che essi « sentano » con la fronte, con le mani . . .); 2) a differenza degli altri sensi, sembra indipendente dalla intensità dello stimolo (un disegno grande è percepito come uno piccolo alla stessa distanza), dalle distanze (la telepatia o lettura del pensiero funziona in vicinanza o a distanza di migliaia di km.), dall'orientamento dell'oggetto percepito (che può presentarsi al sensitivo di fronte, di dietro, di lato, sopra, sotto, senza modificare la percezione), dalle barriere (involucri, muri, montagne). A ragione la percezione metapsichica è detta *extrasensoriale*. Infine la supposta facoltà sensoria non spiegherebbe il gruppo dei fenomeni oggettivi che, semmai, interessano la motricità.

I) Non sappiamo concludere e siamo in attesa che la ricerca scientifica sbendi il volto misterioso e affascinante della realtà metapsichica. Ma è fin d'ora certo che: 1) molti di quei fenomeni che un giorno si relegavano nella regione numinosa della magia, della superstizione, sono fenomeni naturali dipendenti da forze naturali benchè inabituali; 2) la giovane scienza della M., per quel che ha di provato, deve rientrare di diritto nei confini della Psicologia classica (v.), la quale pertanto deve allargarsi fino a render conto delle zone ancora inesplorate di quest'Uomo (v.) che rimane la più sconosciuta delle realtà del cosmos.

VI. M. e dottrina cattolica. In un pregevole articolo « Al di là della scienza » apparso in *L'Osservatore Romano* del 13 febbraio 1943, Benedetto Gioia scriveva: « Se dunque c'è fra M. e spiritismo un abisso che nessuno desidera di varcare, così non è tra teologia e M... M. e teologia potrebbero collaborare utilmente... ciascuna restando quello che è e che deve essere: la scienza nell'al di qua, e la teologia nell'al di là, ma senza ignorarsi a vicenda, congiungendo con la loro collaborazione l'al di qua e l'al di là ». Cf. anche il numero del 15-II-1949.

La dottrina cattolica, metafisica e teologica, tiene verso la M. l'atteggiamento che deve tenere, e tenne sempre, verso la SCIENZA (v.) autentica in generale. La ricerca metapsichica non è tal campo in cui la gerarchia ecclesiastica e la teologia possano accreditarsi come maestre

A) La Chiesa lascia alla M. *totale libertà d'indagine;* che anzi, stimola ad approfondire lo studio, con signorile larghezza, senza intolleranze, convinta che ogni retta investigazione, lungi dall'essere un'impresa satanica come gli ciocchi credono che sia o che sia stato il pensiero della Chiesa, è un felice, auspicabile avanzamento verso la « verità che tanto ci sublima » (Dante) e verso il miglioramento dell'umanità; convinta, inoltre, che dal progresso della vera scienza non ha da temere aggressioni o minacce, poichè la SCIENZA non è in lotta contro la RELIGIONE (v.), nè la RAGIONE è in divorzio con la FEDE (v.), ma piuttosto preziosi contributi all'edificazione della VERITÀ integrale (v.).

B) La dottrina cattolica, metafisica e teologica, impone alla M., come a ogni scienza subordinata, soltanto una *regola negativa di verità,* indicando in partenza non già i metodi scientifici che debbono guidare l'osservazione dei fatti, ma gli errori metafisici e teologici che si debbono evitare nella interpretazione dei fatti: la Chiesa non impone alla ricerca scientifica il binario e il bersaglio della verità, ma vieta soltanto le conclusioni che sono fuori pista e non fanno centro. Perciò, nel campo della filosofia naturale, la Chiesa condanna preventivamente ogni interpretazione che neghi, ad es., l'esistenza, la SPIRITUALITÀ (v.), l'IMMORTALITÀ (v.), la LIBERTÀ (v.) dell'ANIMA (v.), l'unità sostanziale dell'UOMO (v.; cf. anche PERSONA), la CREAZIONE (v.), la PROVVIDENZA (v.): che affermi la PREESISTENZA delle anime (v.), la METEMPSICOSI (v.), il FATALISMO (v.) o attribuisca all'uomo naturale caratteristiche divine, come una vera previsione e predizione di un futuro veramente libero (v. PROFEZIA). Nè vale sussumere che la PSICOLOGIA (v.) e l'ANTROPOLOGIA (v.) classica si era costruita su dati volgari di esperienza quotidiana, e che se avesse conosciuto i fenomeni appurati dalla M. moderna sarebbe giunta a conclusioni diverse. Si badi, intanto, che ad Aristotile, a S. Tommaso, agli scolastici non mancarono ampi sentori dei fatti psichici inabituali. E poi va detto che bastano i fatti semplici, sicuri dell'esperienza ordinaria per fondare la psicologia metafisica cosiffattamente che non si possa negare senza cadere in contraddizione con l'esperienza ordinaria. La fenomenologia metapsichica, dunque, vale non già a distruggere i teoremi della psicologia classica ma se mai ad arricchirli di nuove significazioni, ad approfondirli, a confermarli. Nel campo del sapere teologico la Chiesa condanna preventivamente ogni interpretazione che neghi il SOPRANNATURALE (v.), la possibilità della PROFEZIA (v.), del MIRACOLO (v.), delle VISIONI E RIVELAZIONI (v.) veramente soprannaturali, dei fenomeni della MISTICA genuina (v.): che neghi la natura soprannaturale di profezie, miracoli, visioni, fatti mistici della storia biblica e postbiblica provati come soprannaturali: che, al contrario, per leggerezza, per frode, per ciarlataneria, insomma senza adeguate ragioni dimostrative induca spiegazioni soprannaturali, le quali, come si sa, non si devono « presumere » ma si devono rigorosamente « provare » con argomenti appropriati (v. APOLOGETICA, MISTICA): ond'è che la Chiesa, pur ammettendone la possibilità di principio munita da congrue condizioni, è in generale tardissima, l'ultima a riconoscere interventi soprannaturali o preternaturali di Dio, della Vergine, del demonio, degli « spiriti », a spiegazione di fatti inabituali. Si veda, ad es., il divieto del S. Uffizio, 24-VI-1917, contro lo spiritismo, DENZ.-B., n. 2182. Per altri documenti ecclesiastici v. *Dict. de Théol. cath.*, XIV, col. 2520 s, OCCULTISMO, SPIRITISMO. Un lucido documento del pensiero della Chiesa, largo verso la ricerca e severo contro gli abusi, è nell'enc. del S. Uffizio 4-VIII-1856 circa il magnetismo, DENZ.-B., n. 1653 s. Non sono vincoli aprioristici capricciosi che la Chiesa pone alla libertà scientifica, ma sono i limiti che ogni scienza « subalternata » deve ricevere dalla scienza « subalternante », la quale li ha, per proprio conto, con argomenti propri, stabiliti.

C) La qual limitazione rientra in quel regime di complementarità che deve legare tutte le scienze tra loro, tipicamente teologia, filosofia e scienze, pur lasciando ad esse piena autonomia nei rispettivi campi. La « regola negativa » di verità è un contributo positivo che la teologia e la filosofia cristiana apportano alla ricerca metapsichica, evitandole folli avventure, sbandamenti, errori; e proprio la M., più di ogni altra scienza, ebbe, specialmente ai suoi primordi, peripezie e deviazioni, oggi riputate ridicole, che non avrebbe sofferto e neppure tentato se avesse, come doveva, accolto gli avvertimenti del pensiero cristiano.

D) Da parte sua la teologia si avvale della M. per più titoli: 1) la M., già come ricerca della verità, può tradursi in fatto religioso, poichè la marcia verso la verità è già per stessa tra le massime virtù della religione naturale e soprannaturale; 2) fornendoci una più ricca conoscenza dell'uomo ci mette in grado di meglio lodare il Creatore, di meglio comprendere la storia naturale e soprannaturale dell'uomo; 3) ci permette di meglio valutare i confini effettivi della personalità, della libertà, e perciò la moralità degli ATTI UMANI (v.); 4) di più efficacemente provvedere al compito educativo (v. PEDAGOGIA); 5) di discernere il vero soprannaturale dai fatti « straordinari » ma « naturali », che l'opinione volgare scambia facilmente col soprannaturale a detrimento della venerazione dovuta al vero soprannaturale (v. MIRACOLO, PROFEZIA, MISTICA, VISIONI, ecc.); 6) di distinguere, nello stesso fatto soprannaturale provato, ciò che è dovuto al principio soprannaturale, da ciò che, invece, è dovuto alle speciali condizioni psico-bio-fisiche del soggetto taumaturgo, veggente, mistico..., il quale, oltrechè un « favorito » del cielo, può ben essere anche e contemporaneamente un « sensitivo », un « medium », un « guaritore » (è sintomatico, ad es., che S. Salvatore da Horta operò milioni di guarigioni, alcune delle quali poterono essere anche miracolose, ma

non bastarono alla Chiesa per la sua beatificazione e canonizzazione, per le quali si dovettero attendere i soliti 4 « miracoli » canonicamente provati).

Osservazioni dottrinali e canoniche più particolari e pertinenti si troveranno sotto le voci a cui nel testo si rinvia e inoltre sotto IPNOTISMO, MAGIA, RADIESTESIA, SOGNO, STIGMATE.

BIBL. — A) *Società e laboratori di M.* Vi sono *società* scientifiche a Londra, Parigi, Milano, New-York, Atene, Bucarest, Rafaela e Buenos Aires in Argentina, Monaco, Copenhagen, Oslo. Tra i *laboratori* segnaliamo quelli di Londra, Parigi, New-York, Durham (Duke university, Stati Uniti Am.), Como (« Laborat. sperimentale di psicobiofisica »).

B) *Riviste. Proceedings of the Society for Psychical Research*, ed. « Society for Psychical Research », Londra — *Revue Métapsychique*, ed. « Institut Métapsychique International », Parigi. — *Metapsichica. Fenomeni straordinari e sconosciuti della vita*, Milano, Bocca. — *The Journal of the American Society for Psychical Research*, ed. « American Society for Psychical Research », New York. — *The Journal of Parapsychology*, Duke University Press, Durham (U.S.A.). — *Revista medica de Metapsiquica*, organo de la « Asociacion Medica de Metapsiq Argentina », Rafaela-Santa Fé (Argentina). — *Introducción matematica al estudio de los fenomenos de E S P*, publicación oficial de la « Sociedad Argentina de Parapsicologia », Buenos Ayres. — *Rivista Ellenica di Ricerche Psichiche*, ed. « Società Ellenica di Ricerche Psichiche », Atene. — Non si contano poi le riviste e i periodici di divulgazione tra scientifica e occultistica.

C) *Monografie.* — CH. RICHET, *Traité de Métapsychique*, Alcan, Paris 1923. — ID., *La grande espérance*, Montaigne, Paris 1933. — ID., *L'avenir et la prémonition*, ivi 1931. — ID., *L'âge d'or et l'âge de l'or*, ivi 1930. — ENR. MORSELLI, *Psicologia e spiritismo*, Bocca, Torino 1908, 2 voll. — WIL. CROOKES, *Experimental investigation on psychic force*, Gillmann, London 1871. — ID., *On psychical research*, Washington 1898-1899. — ID., *Psychic force and modern spiritualism*. London 1872. — WALLACE-A. RUSSEL, *The scientific aspect of the supernatural*. London 1866. — F. MYERS, *The human personality and its survival to bodily death*, Longsmann. London; vers. franc., Alcan, Paris 1905; vers. it., Milano, Bocca 1949. — MAXWELL, *Les phénomènes psychiques. Recherches, observations, méthodes*, Alcan, Paris 1905. — R. MONTANDON, *Les radiations humaines*, ivi 1927. — P. JOIRY, *Les phénomènes psychiques et supernormals*. Vigot, Paris 1909. — E. OSTY, *La connaissance supernormale*, Alcan, Paris 1923. — ID., *Les pouvoirs inconnus de l'esprit sur la matière*, ivi 1932. — E. FLAMMARION, *Les forces naturelles inconnues*. Flammarion, Paris 1907. — J. H. HYSLOP, *Science and a future life*, Turner, Boston, 1905. — G. GELEY, *L'etre subconscient*. Paris 1919. — GRASSET, *L'occultisme hier et aujourd'hui*. Coulet, Montpellier 1908. — OTTOLENGHI, *La suggestione e le facoltà psichiche occulte in rapporto alla pratica legale e medico-forense*. Bocca, Torino 1900. — SCHRENCK-NOTZING, *Physikalische Phaenomene des Mediumismus*. Reinhardt, München 1920. — OESTERREICH *Der Occultismus im modernem Weltbild*. Sibyllen Verlag, Dresden 1921. — R. TISCHNER, *Monismus und Occultismus*, Mutze, Leipzig 1921. — ID., *Introduction à la parapsycologie*, vers. dal ted., Payot, Paris 1951 (bibl. p. 197-202). — R. WARCOLLIER, *La télépathie*, Paris 1921. — G. GELEY, *L'ectoplasmie et la clairvoyance*, osservazioni ed esperienze personali. Paris 1924. — A. LEPRINCE. *Les ondes de la pensée*, manuale pratico di telepatia provocata, Milano, Bocca 1939. — WILLIAM MACKENZIE, *M. moderna. Fenomeni medianici e problemi del subcosciente*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923. — R. MONTANDON, *Le monde invisible et nous*, 2 voll., V. Attinger, Neuchâtel-Paris, s. a. — ID., *Du sort des trepassés*, Naville, Geneve 1945 — E. LOCARD, *Peut-on correspondre avec l'au-delat Etude critique sur le spiritisme*, Gutenberg, Lyon 1946. — G. VAN RIJNBERK, *Metapsychologie*, Swets en Zeitlinger, Amsterdam 1948. — W. H. C. TENHAEFF, *Parapsychologische verschijnselen en beschouwingen*, Bileveld, Utrecht 1949. — G. ZORAB, *Wonderen der parapsychologie*, Breughel, Amsterdam 1949. — C. M. HEREDIA, *Los grandes espiritistas y los fenomenos metapsiquicos*. Herder, Barcelona 1946. — R. HEYWOOD, *Telepaty and allied phenomena*, London 1948. — PH. PAYNE-BENDIT, *The psychic sense*, Dutton, New-York 1949. — W. CARINGTON, *La télépathie*, vers. dall'ingl., Payot, Paris 1948. — J. B. RHINE, *Nuove frontiere della mente*, vers. dall'ingl., Mondadori, Milano 1950 — M. BOUTHILLER, *Chamanisme et guérison magique*. Presses Univ. de France, Paris 1950. — L. DENIS, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*. J. Meyer, Paris 1948, decisamente spiritistico. — J. FEILDMANN, *Okkulte verschijnselen*, 's Gravenhage 1949². — A. WIESINGER, *Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie*, Graz 1949. — F. LAISSET *Qu'est-ce que la M.?*. Paris 1950 (idee di Richet, Bergson, Osty). — Di scarsissima utilità per il nostro argomento sono le opere di A.A. BAILEY, A. BESANT, F. P. BLAVATSKI, H. D. BRADLEY (edite in versione presso Bocca, Milano), che s'impaludano nella teosofia e nelle fantasie religiose eterodosse. Più utili, presso lo stesso editore, sono P. MULFORD. *Le forze che dormono in noi* (1949), G. NACCARI, *Problemi di occultismo* (1952). W. ATKINSON, *La nuova psicologia dell'arte di guarire* (1950), *Suggestione e autosuggestione* (1952²), *La volontà, la sua natura, forza e sviluppo* (1952²), ecc., e altre monografie della stessa collezione « Problemi dello spirito », benche bisognevoli di gravi correttivi. — J. CHARLOTHEAUX, *Radiestesia ante la ciencia*. Barcellona, Era Nova 1949. — *Nuovi problemi di M.*, di vari autori, Roma 1950. — J. B. RHINE, *Telepathy a. human personality*, London 1950. — W. H. C. TENHAEFF, *Magnétiseurs. sommambulen en gebedsgenezers*, Den Haag 1951. — G. DE MARTINO, *Spiritismo e chiaroveggenza*, Bologna 1951. — E. MAGGI, *Medianità e spiritismo*, Milano 1951. — W. HÜMPFNER, *L'interpretaz. dei fenomeni metapsichici*, Roma 1951 (bibl., p. 85-98). — M. M. MONCRIEFF, *The clairvoyant theory of perception*, London, Faber a. Faber 1951. — L. J. BENDIT, *La connaissance paranormale*, Paris, L'Arche 1951. — H. SCHLÖTERMANN, *Vom Ellsehen*, Schledorf (Obb.) 1951. — A. PAZZINI, *Demoni, streghe e guaritori*, Milano 1952. — *Oltre i cinque sensi. Profili di M.*, di vari autori, Torino, Ediz. di Radio Ital. 1952. — R. SANTILLI, *Spiritismo*, Milano 1952². — R. FEDI, *Demonologia e M.*, Milano, Zibetti 1952. — F. M. PALMÈS, *M e spiritismo*, vers. dallo spagnolo, Roma, La Civ. Catt. 1952 (pp. 555). — H. DRIESCH, *Parapsychologie. Methodik u. Theorie*, con contributi di J. B. Rhine, H. Bender, Zürich 1952. — H. THURSTON, *Ghosts a. poltergeists*, London, Burn Oates 1953. — N. BRUNORI. *Istinto e intelligenza m. e vita delle forme*, Milano, Bocca 1953. — G. DE BONI, *M. scienza dell'anima*, ivi 1953. — G. PAGENSTECHER, *I misteri della psicometria* (chiaroveggenza nel passato), ivi 1953. — D. J. WEST, *Guide de test parapsychologiques*, vers. franc., Paris 1953. — A. FLEW, *A new approach to psychical research*, London, Watts a. Co. 1953. — G. N. M. TYRRELL, *Apparitions*, nuova ediz. riveduta, London, G. Druckworth 1953.

D) *Memorie e articoli.* v. le riviste citate. — F. CAZZAMALLI, *Fenomeni telepsichici e radioonde cerebrali*, in *Neurologia.*, ed. Idelson, Napoli 1925.

— Id., *Les ondes électromagnétiques en corrélation avec certains phénomènes psychosensor. du cerveau humain*, rapporti al 3° Congrès Intern. de Rech. Physiques, ed. Alcan, Paris 1927. — Id., *La personalità psicofisiologica dei rabdomanti*, in *Rivista di Psicologia*, 1931. — Id., *Rabdomanzia*, in *Giornale di Psichiatria e di Neuropatologia*, 1932. — Id., *Fenomeni elettromagnetici radianti dal cervello umano in intensa attività psicosensoriale*, ivi 1933. — Id., *Di un fenomeno radiante cerebropsichico (riflesso cerebropsicoradiante) con mezzo di esplorazione psicobiofisica* ivi — Id., *Phénomènes électromagnétiques rayonnant du cerveau dans l'état de petite transe des sujets sensitifs et rabdomanciens, et pendant l'activité psychosensorielles intense de la création artistique*, rapporto al 5° Congrès Int. de Recherches Psychiques a Oslo (Août-Septembre 1935), A. Sagny, Paris 1935. — Id., *M., neurobiologia e metodo sperimentale. Dalla M. alla psicobiofisica*, in *Giornale di Psichiatria e di Neuropatologia*, 1939. — Altri studi dello stesso autore in *Rivista di M* — An. Tanagras, *La teoria della Psicobolia*, ivi, fasc. I, 1946. — Murphy, *Concentrazione e quiete mentale in telepatia*, ivi. — B Pavese, *Magnetismo, ipnotismo e suggestione*, ivi, fasc. I, 1947. — Armani, *Azione delle radiazioni umane sulla germoglia-zione dei semi secchi*, ivi, fasc. I, 1948. — L. Cipriani, *Animali e piante rabdomanti*, ivi, fasc. I, 1950. — A. Alvarez de Linera, *Adivinación y psicologia*, in *Rev. españ. de teologia* 9 (1949) 489-526: la psicologia già fin d'ora e più ancora in avvenire è in grado di togliere dalla regione delle superstizioni molti fenomeni, quelli di M. — R. E D. Clark, *Prophecy a. psychical research*, in *Journal of transact. of Victoria Instit. of Philos Soc. of Gr. Britain* 83 (1951) 137-57. — *Psyché*, numero di maggio 1951 (Paris 1951) dedicato alla M. — R. Royer, *Les phénomènes métapsych. et la biologie*, in *Ordre, désordre, lumière*, Paris 1952. — *Ipnotismo Aspetti tecnici e morali*, in *Aggiorn. soc.*, giugno 1953, p. 209-24. — *Schweizer Rundschau*, numero febbr.-marzo 1954, dedicato a *Okkultismus*.

METELLO Ugo († c. 1150), dopo una gioventù dissipata si fece canonico regolare di S. Agostino a S. Leone di Toul, sua città nativa. La sua corrispondenza (55 lettere) con Innocenzo II, S. Bernardo, Abelardo, Eloisa, i vescovi di Treviri, Toul e Würzburg, dove mostra cultura varia se non profonda, meriterebbe di essere più studiata e situata nell'ambiente contemporaneo. In dottrina M. è fedele alla tradizione, soprattutto a S. Agostino. Delle sue poesie, artisticamente mediocri, una, *Certamen papae et regis*, tratta delle investiture. — *Opere*, a cura di C. L. Hugo, in *Sacrae antiquitatis monumenta* II (Saint-Dié 1731) 312-420; 4 lettere sono anche in PL 188, 1273-76. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1573.

METEMPSICOSI. v. Trasmigrazione delle anime.

METILDE. v. Matilde.

METOCHITA Giorgio. v. Giorgio Met.

METODIO, S. († 14-VI-847), n. a Siracusa, patriarca di Costantinopoli dall'843 all'847. Abbandonate le ambizioni che lo avevano condotto a Costantinopoli, si fece monaco assai giovane. Nell'815 a Roma perorò presso papa Pasquale I (v.) la causa dell'ortodossia contro gli Iconoclasti (v.). Ritornato a Costantinopoli (821) lottò e soffrì per la stessa causa. Creato patriarca (843), non senza l'appoggio dell'imperatrice Teodora, convocò un sinodo (marzo 843) in cui depose i vescovi e abati iconoclasti, riconobbe i canoni del II conc. di Nicea (787), restaurò il culto delle Immagini (v.). Per cause non ben precisate, dovette prendere posizione contro i monaci Studiti (v.) che da alleati erano divenuti suoi nemici accaniti, fautori di uno scisma. Scrisse contro gli iconoclasti e gli studiti, opere canoniche, liturgiche, agiografiche, omiletiche, poesie; cf. PG 4, 669-84: *Martyrium B. Dionysii Areopagitae*, attribuito a un M. o Metrodoro, che può ben essere il nostro; PG 18, 337-408: frammenti omiletici, esegetici, morali; PG 100, 1271-1292: *Oratio in S. Agatham* (in versione latina; testo greco in *Anal. Bolland.* 68 [1950] *Mélanges P. Peeters*, II, p. 76-93, a cura di Elp. Mioni. con nota introduttiva, p. 58-75); PG 100, 1292-93, 1293-97, lettere al patriarca di Gerusalemme e contro gli studiti; 1300-1325, sul modo di accogliere coloro che tornano alla fede. — Festa 14 giugno. — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 14, p. 960-73, con *Vita* scritta da autore contemporaneo (PG 100, 1241-72 riproduce gli Acta SS.). — *Synax. Eccl. constantin.*, Brux. 1902, col. 749 s. — H. Laurent in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1597-1606. — V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I-2 (Paris 1936) 42 ss.

METODIO (S.), detto d'Olimpo in *Licia*, nella qual città visse a lungo, celebre scrittore, di cui si hanno notizie scarsissime. Eusebio, prevenuto contro gli avversari di Origine, lo nomina appena (e pur lo conobbe, come appare da *Apologia Origenis* cit. da S. Girolamo, *Contra Ruf.* I, 11, PL 23, 423). S. Gerolamo (*De vir. ill.* 83, PL 23, 691) è incerto, oscuro, non interamente attendibile: lo fa vescovo di Olimpo in Licia (così anche Socrate, *Hist. eccl.* VI, 13, PG 67, 701 ss) e più tardi di Tiro in Fenicia; lo dice martire sulla fine dell'ultima persecuzione (c. 311), ma aggiunge: « sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano » (quest'ultima data è certamente falsa) Pare che il martirio avvenisse in Calcide nell'Eubea. F. Diekamp (*Ueber den Bischofsitz des hl. Meth.*, in *Theol. Quart.* 109 [1928] 285-308) opina che M. passasse alla sede di Filippi in Macedonia. Scrittori posteriori senza fondamento fanno di M. un vescovo di Patara in Licia.

A) « In una lingua brillante e non senza arte, M. compose i *Libri contro Porfirio*, il *Banchetto delle dieci vergini*, un'opera eccellente *Sopra la risurrezione* contro Origene, *Sulla pitonessa* contro il medesimo, *Del libero arbitrio*, dei commentari *Sopra la Genesi* e sopra il *Cantico dei cantici*, e molti altri scritti che corrono nelle mani di tutti ».

a) Di queste opere ricordate da S. Girolamo soltanto il *Banchetto* ci è rimasto intiero nel testo originale. Il titolo e il piano dell'o. era furono tolti al *Convivio* di Platone. In Platone argomento dei discorsi è l'amore; qui invece ciascuna delle dieci giovani commensali pronunzia il panegirico della castità verginale, esaltata sopra lo stato matrimoniale come la perfezione della vita cristiana. L'opera, che è la prima su tale argomento nella letteratura cristiana, termina con un inno alla verginità, a Cristo sposo e alla Chiesa sposa: Tecla lo canta, e a ciascuna delle 24 strofe le amiche rispondono con un ritornello (v. *Enchir. patrist.*, 612 s).

b) Delle altre opere di M possediamo scarsi frammenti del testo greco, e una versione (non sempre completa) in antico slavo (ediz. con trad. tedesca di

Bonwetsch). Il *De libero arbitrio*, dialogo, combatte il dualismo e il determismo gnostico dei VALENTINIANI (v.) e dei neoplatonici: non è possibile ammettere come principio del male una materia eterna, il male essendo nato dal libero arbitrio dell'uomo. Cf. alcuni frammenti greci in *Ench. patr.* 614 s. EUSEBIO (*De praepar. evang.* VII, 22, PG 21, 559 ss) cita un passo dell'opera che attribuisce a un « uon oscuro » Massimo (VII, 21, PG 24, 568). Lo stesso passo è riportato nel dialogo *De recta in Deum fide* pervenutoci in greco e in latino sotto il nome di ORIGENE (v.), cui è attribuito anche da S. Gregorio Naz. e da S. Basilio che ripetono la citazione di Eusebio (cf. *Ench. patr.* 511–44; edd. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN in G.C.S. IV [1911], A. HARNACK in *Marcion* [1924²]); in realtà l'autore anonimo di questo dialogo è coevo di M., come lui nemico degli origenisti, scrisse in Siria (c. 300) contro le sette di Marcione, Bardesane, Valentino, utilizzando il *De libero arbitrio* e il *De resurrect.* (v. sotto) di M.; l'attribuzione a Origene potè nascere dal fatto che il protagonista del *De recta in Deum fide* si chiama *Adamantius*, nome che fu dato a Origene. Comunque sia, queste relazioni fra scritti diversi pos sono insinuare che M. fu centro di una scuola i cui temi comuni passavano dall'uno all'altro scrittore.

c) I tre libri *Sulla risurrezione* o *Aglaofono* (paragonato ai frammenti greci, il testo slavo del secondo e del terzo libro appare non già una traduzione, ma un sunto), che l'antichità aveva in grande stima, attaccano le teorie origeniste (preesistenza delle anime, corpo prigione dell'anima in punizione del peccato, distruzione finale del corpo stesso, ecc.). L'uomo è spirito e corpo; il corpo, elemento sostanziale dell'uomo, proprio il corpo della vita terrena, è esso pure imperituro; la morte, separazione dell'anima dal corpo, è anormale, conseguenza del peccato; la riunione dei due elementi violentemente separati, la rinnovazione e glorificazione della natura umana, saranno i frutti della Redenzione (cf. *Ench. patr.* 616).

d) La raccolta slava contiene quattro altri trattati più corti, la cui autenticità non sembra dubbia (*De vita*, *De cibis*, *De lepra*, *De sanguisuga*), con commenti allegorici a Num XIX 2–3, Lev XIII, Prov XXX 15 ss, Salm XVIII 2 ss. Fozio (*Cod. 235*, PG 103, 1137 ss) riporta estratti di un trattato *Sulle cose create:* l'autore vi combatte ancor una volta Origene, soprattutto l'opinione circa l'eternità del mondo degli spiriti. Andò perduta l'opera *Contro Porfirio* (v. PORFIRIO).

e) Le omelie sopra Simeone ed Anna e sui rami delle palme sono evidentemente apocrife. Le pretese *Rivelazioni di San M.*, fonte inesauribile di leggende medievali, datano dalla fine del secolo VII. Cf. KMOSKO, in *Byzantion* 6 (1931) 273–96; STOKS, in *Byz. neugr. Jahrbücher* 15 (1939) 29–57 (il pseudo-M. e la Sibilla babilonese).

B) M. fu un grande scrittore di talento geniale, di soda cultura teoretica universale, prevalentemente ma non servilmente platonica. Harnack, nella *Storia dei dogmi*, lo chiama un nuovo Ireneo. La sua campagna, vigorosa e fortunata, contro l'origenismo forse risparmiò alla teologia le peripezie in cui stava per avventurarla il pneumatismo alessandrino, richiamandola al sano chiaro realismo concettuale e preparandola alle affermazioni di Nicea. Con ciò non si dice che la metafisica di M. circa il corpo, lo spirito, l'uomo sia in tutto corretta e accettabile. Quanto ci rimane dei suoi scritti non basta a precisarne le idee sulla Trinità, la sua attitudine di fronte al subordinazianismo.

BIBL. — Ediz. GALLAND (*Biblioth. vet. Patrum*, III; riprodotta in PG 18, 9-408), JAHN (Halle 1865), BONWETSCH (Erlangen 1891; Leipzig 1917, G. C. S. XXVII: testo slavo con vers. tedesca; cf. le osservaz. di P. Heseler in *Byzant. neugr. Jahrbücher* 6 [1928] 95-118, 10 [1932-34] 325-40). — A. VAILLANT, *De autexousio* (del libero arbitrio), testo slavo, retroversione greca, traduz. franc., Parigi 1930 (« Patr. Orient. » XXII-5). — J. FARGES diede la vers. francese del *De libre arbitre* (Paris 1929) e di *Le banquet* (ivi 1932).

Antologia in italiano di passi scelti specialmente dal *Convito*, a cura di A. BIAMONTI, Lanciano 1924. — P. UBALDI (Torino 1926) e A. ZEOLI, (Firenze 1952) hanno dato del « Convito » vers. con introduz. e note.

Studi. v. storie della letteratura patristica (ad es., BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II [Freib. i. Br. 1903] 291-305; A. PUECH, *Hist. de la littér. grecque chrét*, II [Paris 1928] 511 ss; B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 138 ss con aggiornata bibl.), le enciclopedie (come E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.* X, col 1606-14). — N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius*, Göttingen 1903. — J. FARGES, *Les idées morales et religieuses de M.*, Paris 1929. — F. BOSTRÖM, *Studier till den grekiska theologins...* (M. e Atanasio), Lund 1932. — J. MARTIN, *Symposion. Die Gesch. einer literar. Form*, Paderborn 1931. — F. BADURINA, *Doctrina S. Meth. de O. de peccato originali*, Roma 1942.

METODIO e Cirillo, SS. v. CIRILLO e M. Alla nota bibliogr. aggiungi gli scritti più recenti: F. GRIVEC, *Quaestiones Cyrillo-Methodianae* in *Orient. christ. period.* 18 (1952) 113-34. — ID., *De SS. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio*, ivi 17 (1951) 192–208. — ID., *Zitja Kostantina in Metodija*, Ljubljana 1951. — S. SAKAC, *I SS. Cir. e M. e la S. Sede*, in *L'Osserv. Rom.* 5-VII-1951. — J. VAŠICA, *Origine Cyrillo-Méth. du plus ancien code slave dit « Zakon sudnyj ljudem »*, in *Byzantinoslavica* 12 (1951) 154–74.

METODISTI: confessione protestante che fa capo ai fratelli Giov. e Carlo WESLEY (v.).

METODO. v. PEDAGOGIA; inoltre, MAESTRO, SCUOLA, INSEGNAMENTO. Per nozioni più particolari v. METAFISICA, SCIENZA, TEOLOGIA, CATECHETICA, MISSIONI, PASTORALE.

METROFANE, S., primo vescovo (c. 306–314) di Bisanzio, prima di Alessandro (successo nel 314). Secondo le poco sicure indicazioni dei sinassari, M. era nipote dell'imperatore Probo; suo padre fu amico del vescovo Tito di Bisanzio e suo successore su questa sede, che passò poi ai figli Probo e M. M. ebbe, in tutto l'Oriente, gran culto, al 4 giugno. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 223. — ACTA SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 4, p. 384-395. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 727–729. — SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 37, PG 67, 173 s. — GIORGIO PISIDA, *Chronicon paschale*, Olimpiade 278, PG 92, 700. — FOZIO, *Bib. Cod.* CCLVI, PG 104, 105. — TH. SCHERMANN, *Propheten und Apostellegenden*, in *Texte und Unters.* XXXI, 3, Leipzig 1907, p. 187–194. — M. ANDRIEU in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, II, col. 184-186. — NILLES, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, I (1879) 172.

METROFANE II, patriarca greco unito (1440-

1443) di Costantinopoli, partecipò, come metropolita di Cizico, al conc. di Firenze (v.) dove firmò l'unione (6-VII-1439), che poi, eletto patriarca, difese e fomentò con grande zelo contro infiniti ostacoli.

METROFANE, probabilmente di Costantinopoli, era già metropolita di Smirne quando nell'857 S. Ignazio di Costantinopoli (v.) fu deposto dalla sua sede. M. se ne fece strenuo difensore contro il nuovo patriarca Fozio (v.) che egli e i vescovi rimasti fedeli a Ignazio, scomunicarono. L'imperatore Michele III, adontato di ciò, fece imprigionare e poi esiliare M. Nell'867, con la caduta di Fozio, M. potè tornare alla sua sede. Nell'869 prese parte all'VIII concilio ecumenico adunato a Costantinopoli; alla fine del concilio, fu uno dei due vescovi designati a leggere solennemente la professione di fede dei Padri. M., nel corso degli avvenimenti, si mostrò avversario di Fozio veramente irriducibile. Quando costui, alla morte di S. Ignazio, fu riconosciuto come legittimo patriarca dal papa Giovanni VIII, M. si mostrò intransigente; perciò i legati del Papa, che avevan faticato all'intento di pacificare la Chiesa, lo scomunicarono (880). Da questa data si perde ogni traccia di M. È detto talora santo, ed anche martire, ma non sembra che fosse mai stato oggetto di culto.

Tra le opere di M. ricordiamo un *Commentario all'Ecclesiaste* conservato in traduzione georgiana (edito da K. S. Kekelidze a Tiflis nel 1920), diversi *Inni* in onore della Vergine raccolti nel *Theotocarion* (Venezia 1880, p. 15, 47, 65, 91, 105), due panegirici, l'uno in onore di S. Policarpo, l'altro in onore degli arcangeli Michele e Gabriele (editi in Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, III [1882-1883] 298-302, VII [1887] 386-393) e alcune lettere. — R. Janin in *Dict. de Théol. cathol.*, X, col. 1627 s. — Hergenroether, *Photius*, II, Ratisbona 1868, p. 97-132. — M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Parigi 1941, p. 105-120. — F. Dvornik, *The photian schism*, Cambridge 1948, p. 43-59.

METROFANE Critopulo, teologo « ortodosso » e patriarca di Alessandria dal 1636 al 1639, dapprima monaco al monte Athos, poi membro del clero di Alessandria. Di intelligenza aperta, nel 1617 fu inviato a Londra, dietro invito dell'arcivescovo di Canterbury G. Abbot, dal patriarca alessandrino Cirillo Lucaris (v.). Almeno per 5 anni M. rimase tra gli anglicani come alunno dell'università di Oxford; poi percorse la Germania, rimanendo un anno a Helmstadt, dove scrisse in greco la sua opera principale: *Confessione della Chiesa orientale cattolica*. A Ginevra M. conferì ripetutamente con le autorità religiose attorno ad un progetto di unione tra « ortodossi » e protestanti.

Ritornato in Oriente nel 1627, divenne vescovo di Memfi (1633) e poi patriarca di Alessandria (1636) e come tale prese parte al processo intentato dai vescovi « ortodossi » contro il suo antico benefattore Cirillo Lucaris, divenuto patriarca di Costantinopoli e accusato di eresia (1638). M. morì l'anno dopo viaggiando per la Valacchia.

M. è uno dei pochissimi greci ortodossi che si siano compromessi col protestantesimo. La sua *Confessione* mostra influssi protestanti nella definizione di Chiesa, nel rifiuto dei deuterocanonici dell'A. Testamento, nella distinzione fra tre sacramenti necessari ed altri riti mistici. Del resto, è « ortodossa » contro i protestanti e i cattolici, per cui è solitamente annoverata tra i libri simbolici della Chiesa « ortodossa ». In quest'opera si trova l'inizio della lotta che la teologia greca ufficiale condusse contro la dottrina cattolica dell'Immacolata Concezione. — A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa. Prolegomena*, I (Firenze 1911) 564-576. — V. Grumel in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1622-1626; con la letterat. precedente. — E. Staehelin, *Die Reise der griech. Theologen M. Cr. durch die Schweiz im J. 1627*, in *Zeitschr. f. schweiz. Gesch.* 22 (1942) 508-28. — J. N. Karmiris, Ἡ Ὁμολογία ... τοῦ Μ. Κρ. καὶ ἡ δογματικὴ διδασκαλία αὐτοῦ, Atene 1948.

METROPOLITA si dice, secondo l'uso orientale, il vescovo (comunemente arcivescovo) che presiede a una provincia ecclesiastica, composta di più diocesi (*suffraganee*). La sua chiesa cattedrale viene insignita del titolo onorifico di *chiesa metropolitana*.

Le prime chiese (di Corinto, Filippi, Efeso ...), tanto più quelle di Antiochia, Gerusalemme ... fondate o tenute dagli Apostoli, divennero centro e matrici delle chiese sorte nella rispettiva provincia, assumendo i nomi di patriarcali, primaziali, metropolitane e arcivescovili. L'unione delle diocesi in province ecclesiastiche (organizzazione metropolitana) sorta fin dal sec. II in Oriente, e introdotta nei secc. IV-V anche in Occidente, corrispondeva più o meno alle province civili. Il M. presiedeva nelle adunanze dei vescovi, confermava i nuovi vescovi eletti dal clero e dal popolo (conc. di Nicea, c. 4) e li consacrava, qualora tale diritto non fosse riservato al patriarca (Alessandria). Aveva cura degli affari comuni della eparchia o provincia (conc. Antioch. del 341, c. 9). Dal sec. VI il M. viene anche chiamato « arcivescovo », titolo d'onore, prima attribuito soltanto ai patriarchi ed agli esarchi. (anche il CJC can 272 non distingue tra i due titoli, ma il vero M. suppone sempre vescovi soggetti, chiamati comprovinciali o suffraganei, che possono dar suffragio nel concilio). Non ostante l'ostilità del pseudo-Isidoro (v.) contro i MM., l'organizzazione durò. Secondo il diritto delle decretali, il M. doveva sorvegliare i vescovi suffraganei; poteva visitare, dopo la propria, le loro diocesi; costituiva l'istanza d'appello, e suppliva (iure devolutivo) le negligenze dei suffraganei. La conferma come la consacrazione dei vescovi suffraganei dal sec. XIV fu riservata al Papa. Il conc. di Trento ha introdotto lievi modificazioni in tale materia.

Il CJC (cann 271-280) determina nettamente privilegi e diritti. Salvo espresse e singolari eccezioni, *Patriarchi*, *Primati*, *MM.* sono pareggiati agli *Arcivescovi* nelle loro diocesi (sono titoli quasi soltanto di onore, d'istituzione ecclesiastica); ivi la loro giurisdizione effettiva è quella dei *Vescovi*. Ma il M., nelle diocesi suffraganee, può dare l'istituzione canonica ai beneficiari presentati dai patroni e non istituiti dal vescovo suffraganeo entro due mesi dalla presentazione; concedere, come nella propria diocesi, 100 giorni d'indulgenza, invece di soli 50; deputare il vicario capitolare, quando non l'abbia eletto il capitolo competente nel tempo utile; vigilare sulla fede e sulla disciplina ecclesiastica ed avvertire la S. Sede degli eventuali abusi; compiere la visita pastorale con licenza della S. Sede, qualora l'avesse trascurata

il suffraganeo, con facoltà di predicare, di assolvere anche dai casi riservati in loco, di indagare sui costumi del clero e denunciare al vescovo locale gli scandalosi e di punire i delitti notorii e le pubbliche offese fatte a sè e al suo seguito; di pontificare in tutte le chiese anche esenti, compresa la cattedrale, preavvertendone l'ordinario del luogo; non può esercitare veri atti di giurisdizione, ma riceve l'appello dalle sentenze definitive o interlocutorie con efficacia definitiva pronunciate nelle curie suffraganee a norma del can 1594 § 1 e dirimere in prima istanza le cause previste dal can 1572 § 2.

Il Pallio (v.) è l'Insegna (v.) del M. Questi deve chiederlo, entro tre mesi dalla sua consacrazione o dalla provvisione canonica, alla S. Sede; prima di indossarlo non può compiere, neanche nella sua chiesa, quelle funzioni episcopali, per le quali l'uso del pallio è richiesto.

Bibl. — v. i titoli ricordati e i commenti ai cann. cit., le storie ecclesiast. (per la formazione e lo sviluppo dell'organizzazione metropolitica). — A. S. Popek, *The rights a obligations of metropolitans. An historical synopsis a. commentary*, Washington 1947 (pp. XVII-447). — I. P. Shaw, *The establishment of archbishoprics in Europe* (800-1500), in *The Church quaterly Rev.* 145 (1947) 96-119: sguardo alla moltiplicazione delle metropoli in Europa dopo Carlo M. e ricerca delle cause. — E. Herman, *Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina*, in *Orient. christ. period.* 13 (1947) 522-50. — V. Grumel, *Titulatures des MM. byzantins*. II, *MM. hypertimes*, in *Mémorial L. Petit*, Bucarest-Paris 1948, p. 152-84: quel titolo assunto per la prima volta dal M. di Atene Nicola Agioteodorite (poco prima del 1173), divenne in seguito comune.

METSYS (*Messys*, *Matsys*, *Massys*) **Quintino**, (1465/66-1530), pittore, n. a Lovanio, m. a Anversa. Per lui Anversa conquista il primo posto nella scuola fiamminga, della quale il M. conserva e porta alla più alta espressione le note caratteristiche. Invano si è negato l'influsso della rinascenza italiana sulla maniera del M. Le sue tele di ispirazione sacra sono di rara bellezza per l'unità di composizione come per la snellezza del disegno e la morbidezza del colorito. La *Leggenda di Sant'Anna* a Lovanio suscitò l'ammirazione del Dürer e dell'Holbein. Eccellenti fra le altre opere del M. il *Seppellimento di Cristo* (Anversa), l'*Adorazione dei Magi* (New-York) e una soave *Madonna col Bambino* a Bruxelles. — W. Cohen, *Studien zu Q. M.*, Bonn 1904. — H. Brising, *Q. M. Essai sur l'origine de l'italisme dans l'art des Pays-Bas*, Uppsala 1910. — A. J. Delen, *Q. M.*, Paris 1927. — L. Baldass, *Gotik u. Renaissance in Werke des Q. M.*, Wien 1938.

METTEN (*Metema*), abbazia benedettina nella Baviera, fondata verso il 770, arricchita di beni e di privilegi da Carlo Magno e dai suoi successori. Dopo le devastazioni operate dagli Ungheri, passò tristi tempi, ma nel 1157 vi troviamo di nuovo in fiore la vita monastica. Nel 1305 vi è nominata per la prima volta una scuola e vi conosciamo anche qualche eccellente miniatore di codici. Più tardi, contribuì molto alla fondazione dell'università benedettina di Salisburgo, nella quale poi insegnarono alcuni suoi monaci, e si distinse anche nell'attività letteraria. Nel 1600 promosse l'erezione della Congregazione Bavarese, ma non vi aderì se non dal 1858. Nel 1803 venne soppressa, ma nel 1830 fu di nuovo riaperta. Uno dei suoi figli, Bonifacio Wimmer, trapiantò i Benedettini negli Stati Uniti d'America, nel 1846. Dal secolo scorso, ha un importante collegio per l'educazione della gioventù, in cui lavora la numerosa comunità di circa 50 padri e 40 conversi. È interessante anche per gli edifici artistici e per la ricca biblioteca che possiede. — L. H. Cottineau, II, col. 1833. — W. Fink, *Entwicklungs-Geschichte der Benediktinerabtei M.*, 3 voll., Munchen 1926-30. — *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens* (1932) 5-54, 278-315.

METTENLEITER Giovanni Giorgio (1812-1858), musicista, del Wurtenberg, uno fra i principali collaboratori del vescovo di Ratisbona, mons. De Riedl, nella restaurazione della musica sacra. Insieme col can. Carlo Proske, ottenne dal re Lodovico I che nel duomo di Ratisbona non si dovesse eseguire che musica corale con o senza accompagnamento d'organo. Aiutò il Proske a raccogliere le composizioni dei migliori maestri del Cinque e del Seicento, e insieme pubblicarono in seguito le due importantissime collezioni: *Musica divina, sive thesaurus conventuum selectissimorum compositorum* e *Selectus novus Missarum*. La raccolta contiene Messe da 4 a 8 vv., l'intera salmodia, inni, antifone mariane, canti per la Settimana Santa, ecc.

Lavorò anche per la creazione di una scuola che eseguisse i capolavori dell'arte sacra classica nello stesso duomo di Ratisbona. Al suo attivo ha pure composizioni sacre di valore e un *Enchiridion chorale cantionum liturgicarum*, che contiene quanto è necessario per le funzioni liturgiche.

Suo fratello **Domenico** (1822-1868), anch'egli compositore, aveva ricevuto l'incarico di una storia della musica bavarese, che lasciò in preparazione. Compiuta invece è la sua *Storia universale di Ratisbona*, e quella del *Palatinato Superiore*. — J. Maier in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 142.

METUALITI (*Metwali* da *mutawali* = partigiani, fedeli; sottintendi: di Alì e degli *imam* alidi), sono una setta musulmana di Sciiti (v.), della tendenza imamita o duodecimana, diffusi in Siria (c. 160.000), specialmente nel territorio del Libano (v.), particolarmente intransigenti e intolleranti delle altre confessioni. Essi rifiutano il nome di M., che peraltro è storicamente documentato e divenuto popolare.

METZGER Max Josef (1887-1944), prete, martire del Nazismo (v.), condannato a morte nel 1943 (eseguito 6 mesi dopo). Anima umile e grande, piena di amore e di sogni generosi, tenera verso la natura fino a provar amicizia per una mosca (v. L. Stevenson, p. 117, 130), in anticipo sui suoi tempi, lavorò alacremente « per la pace di Cristo nel regno di Cristo », istituì (1938) la *Una Sancta* per promuovere con varie iniziative e preghiere l'unità delle chiese (nel 1939 indirizzò a Pio XII una ardente lettera sull'argomento), favorì i movimenti per la pace, fondò la *Società di Cristo Re*, istituto secolare i cui membri si propongono di cooperare al sacrificio redentore di Cristo per tutti gli uomini. — Lil. Stevenson, *M. J. M., priest a. martyr*, London 1952.

MEUR (*de*) **Vincenzo** (1628-1668), primo superiore del seminario delle Missioni Estere di Parigi, n. a Torquedec, m. a Vieux-Château (Brie). Nomi-

nato da Pallu (v.) suo procuratore ed eletto superiore nel 1664, sollecita a Roma la conferma della fondazione del seminario stesso e l'anno dopo interessa i vescovi di Francia alle sorti delle missioni e del seminario. Nobile e dotto, la sua tesi in teologia gli aveva valso un breve del Papa e l'inimicizia dei giansenisti. Fu sepolto nel seminario da lui diretto. — Launay, *Mémorial de la Société des Missions Etrangères de Paris*, II (Paris 1916) 449 s.

MEURIN Giov. Gabr. Leone, S. J. (1825-1895), n. a Berlino, m. a Porto Louis. Entrò nella Compagnia dopo essere stato segretario dell'arciv. Geissel (v.) e vicario del duomo di Colonia. Zelantissimo missionario in India (1858) e vicario apostolico di Bombay (dal 1857) fondò scuole e pie istituzioni; compose lo scisma malabarico del vescovo Mellus. Oppositore irriducibile del Padroado portoghese (v.), fu trasferito, col titolo di arciv. di Nisibi, a Porto Louis nell'isola Maurizio (1887), dove continuò a prodigarsi fino alla morte. Scrisse molte opere polemiche sugli anglicani e la religione indiana (*Select writings*, Bombay 1891), sulle superstizioni antiche e moderne (*La lutte de l'enfer contre le ciel*, Porto Louis 1890) e contro la massoneria (*La franc-maçonnerie, synagogue de Satan*, ivi 1893). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1903.

MEUS Lorenzo († 1791), sacerdote, erudito e filologo fiorentino, custode della Laurenziana, indagatore appassionato delle antichità locali, illustratore erudito di uomini e di cose dell'ultimo medioevo fiorentino. I numerosi suoi lavori, anche in latino, comprendono edizioni di classici, versioni, biografie, ricerche letterarie, ricche di informazioni curiose e interessanti.

MEVENNO (anche *Maiano*, in inglese *Mewan*, in francese *Meven*, *Meën*, in celtico *Conaid Méren*), Santo, abbate (520 ?-617 ?), n. nel paese di Galles nella regione di Gwent. Secondo la *Vita* (tardiva), seguì S. Sansone nella vita monastica. Fu in Cornovaglia e in Armorica. Fondò un monastero nella foresta di Brocéliande presso il villaggio attuale di Gael, diocesi di Rennes. Quivi morì il 21 giugno del 617 o 638. — Il monastero, chiamato dal nome del santo, *St. Méen*, divenne una celebre abbazia benedettina, poi degli oratoriani (1643), poi dei lazzaristi (1645), infine (1658) secolarizzata. Nel sec. XIX fu occupata da un piccolo seminario, mentre la chiesa è diventata parrocchia. — Acta SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 21, p. 100-104, con traduzione latina della *Vita* composta dal domenicano Alberto Le Grand, del quale v. *Vie des Saints de la Bretagne-Armorique*, Rennes 1901. — *Analecta Bolland.* 3 (1884) 141-156: vi è pubblicata una *Vita S. M.* composta da anonimo contemporaneo. — F. Duine, *Bibliographie de St. Méen*, in *Annales de Bretagne* 19 (1904) 214-240. — Id., *Mémento des sources hagiogr. de l'hist. de Bretagne*, Rennes 1918, p. 98 s. — G. H. Doble, *Saint Mewan and Saint Austol*, Shipston-on-Stour 1939².

MEWAN, S. v. Mevenno.

MEYER Adamo (*Villicus*), O.S.B. († 17-2-1499), n. all'inizio del sec. XV in St. Wendel, una delle figure più eminenti del secolo, di profonda pietà, di solida dottrina, di rara prudenza, si distinse nella riforma dei monasteri e nell'organizzazione dell'unione di Bursfeld. Nel 1480 era entrato nel monastero di S. Mattia di Treviri. Eletto abbate (1454) di S. Martino di Colonia, di cui nel 1448 aveva iniziato la riforma, lo rese un monastero modello. Per la sua fama, divenne presto l'anima dei capitoli provinciali e annuali di tutta la Congr. di Bursfeld, spesso incaricato di visite canoniche. Lasciò varie opere (manoscritte): *Commentario* sulla Regola di S. Benedetto; *De statu religiosorum*; *Dei tre voti monastici*; vari *trattati* ascetici e *sermoni* ai monaci. Morì a Colonia affranto dalle fatiche e carico di meriti. — *Revue lit. et monastique*, Maredsous 15 (1929-30) 20-37, con *Bibl.*

MEYER *de* Alberto (1887-1952), n. ad Hamme (Gand), m. a Lovanio, sacerdote dal 1911, studiò a Lovanio alla scuola dello storico Alfr. Cauchie, si laureò (1919) in teologia con la tesi: *Les premières controverses jansénistes en France 1640-49*, notevole per competenza teologica, per erudizione storica, per maturità di senso critico e di apprezzamento, doti che fecero di lui un autorevole maestro di storia ecclesiastica. Professore a Lovanio di storia eccles. nella facoltà di teologia e di diritto can., di iniziazione pratica al metodo storico, non ebbe agio di attendere a ricerche personali, che riprese solo negli ultimi anni in cui si interessò dell'origine dei Certosini e dei movimenti di riforma religiosa alla fine del sec. XI (nel 1952 diede la comunicazione all'Accademia reale fiamminga: *Guigo's « Consuetudines » van de eerste Kartuizen*). Per 33 anni fu il principale animatore della notissima *Revue d'hist. eccl.*, curò l'edizione (27 voll.) della « Bibliothèque », da lui fondata, della stessa « Revue », e del « Recueil des travaux de la Faculté de philos. et lettres », dal 1930 era direttore (con Van Cauwenbergh) del *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* La sua opera migliore è il lavoro anonimo ed oscuro ma fertilissimo dedicato a queste iniziative e all'educazione dei suoi alunni. — *Miscell. hist. in hon. A. D. M.* (nel XXV d'insegnamento), Louvain 1946, 2 voll. — Necrol. di L. Van der Essen in *Rev. d'hist. eccl.* 48 (1953) 5-21, di J. Coppens in *Rev. génér. belge* giugno 1953, p. 261-77 e in *Ephem. theol. Lov.* 29 (1953) 256-58.

MEYER Enrico Augusto Guglielmo (1800-1873), esegeta protestante, n. a Gotha, m. ad Hannover. È noto per una nuova edizione del libro simbolico della chiesa luterana, sopratutto per il grande *Kritische exegetische Kommentar über das Neue Test.*, di cui egli stesso preparò i 4 Vangeli, Atti, Rom, I e II Cor, Gal, Ef, Col, Filipp, Filem, assicurandosi per il resto la valida collaborazione di J. E. Huther, G. Lünemann, Fr. Düsterdieck. L'opera, universalmente riconosciuta d'altissimo valore, è di tendenza positiva e radicale; abbondante vi è il materiale storico-comparativo e larga parte è accordata alla storia dell'esegesi (trad. inglese, Edinburgh 1873-85). Continuamente ristampata e tenuta a giorno da nuovi collaboratori di fama (E. Haupt, Heinrici, Bousset, v. Dobschütz, Lohmeyer, Windisch, Dibelius, Bultmann, Michel, Schlier), è lo specchio fedele dell'evolversi dell'esegesi protestante. Anche oggi costituisce un indispensabile strumento di lavoro d'ogni esegesi scientifica.

MEYER (*Meyger*) Giovanni, O.P. (1422-1485), n. a Zurigo, m. ad Adelhausen (Friburgo in Br.), noto cronista e storico, zelante sostenitore della riforma domenicana. Tra gli scritti suoi sono notissimi il *Liber de viris illustribus O. P.* (ed. Paolo v. Loë, Lipsia 1918), e *Chronica brevis O. P.*

(ed. H. Chr. Scheeben, ivi 1933, con introduzione biografica). — K. Bihlmeyer in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 158.

MEYER (*von*) **Livino**, S. J. (1655–1730), n. a Gand, discepolo di Isacco de Bruyn, insegnò retorica, filosofia, esegesi, teologia morale e infine fu rettore a Lovanio. I suoi scritti, oltre il poema latino *De ira* (Anversa 1694: tradotto da lui stesso in volgare, Amsterdam 1725), contengono le controversie da lui sostenute con teologi (Opstraet, Petitpied, Serry) e dottori di Lovanio (de Witte, van Espen). In prevalenza discutono il giansenismo, il rigorismo circa il battesimo e la penitenza, le questioni sulla grazia. Il lavoro più vasto ed apprezzato (comparso nella I edizione con lo pseudomino Teodoro Eleuterio) è: *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis* sub S. Pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V, libri 6, quibus demonstrantur et refelluntur errores et imposturae innumerae quae in historia congregationis « De auxiliis » edita sub nomine Augustini le Blanc notatae sunt et referuntur acta omnia earumdem congregationum quae sub nomine fr. Thomae de Lemos prodierunt (Anversa 1705). Il M. polemizzò anche coi protestanti a proposito delle questioni di S. Cipriano (v.) e papa Stefano (v.), di papa Liberio (v.) e il conc. di Rimini. — Sommervogel, V, 1039–1055. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 1069–1073. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1631-1634.

MEYERBEER (originariamente *Beer*, cui aggiunse il nome *Meyer* di un parente che gli aveva lasciato cospicua eredità) **Giacomo** (1791–1864), musicista, n. a Berlino, m. a Parigi, maestro di musica alla corte di Darmstadt, poi a Berlino. Ebbe larghissima fama per le sue opere teatrali *Roberto il Diavolo*, *L'Africana* e soprattutto *Gli Ugonotti*. Nel primo periodo della sua attività, il M. produsse anche musica sacra, dove son riconoscibili l'estro vivace e la profonda scienza musicale del maestro. Ricordiamo l'oratorio *Dio e la natura*, i *Salmi* 80 e 98, gli *Inni sacri* con parole di Klopstock, uno *Stabat*, un *Te Deum*, un *Pater Noster*, mottetti e cantate, le opere bibliche *Abimelek*, *Il voto di Jefte*. Vi domina la maniera teatrale, che era la vera arte del M., a scapito della solenne sobrietà che s'addice a musica di chiesa. — N. Eymieu, Paris 1909. — J. Kap, Berlin 1920.

MEYERE (*von*) **Liv.** v. Meyer Liv.

MEYERLE Corrado (al secolo *Giovanni Giorgio*), O.F.M. Cap. (1643–1712), chiamato anche **Corrado di Monheim**, dalla città natale, m. a Monaco. Aveva suscitato entusiastico plauso come studente a Neuburg, ad Ingolstadt, e quivi come dottore primario di filosofia e ripetitore universale di teologia, quando si ritirò tra i Cappuccini (1671), dove fu celeberrimo lettore (1680–95), spesso guardiano, provinciale (1704–1707), consigliere illuminato, piissimo religioso. — Pellegrino da Forlì, *Annali* IV (Milano 1885) 322. Altra *Bibl.* presso F. X. Hoedl in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 159.

MEYFART Giovanni Matteo (1590–1642), teologo luterano, n. a Jena (o Wlawinkel), professore a Koburgo ed Erfurt, dove morì. Cercò di rialzare il tono della teologia protestante coll'aristotelismo, combattè i Gesuiti, specialmente il Becan (v.) con *Antibecanus* (Lipsia 1627), e la stregoneria. Importanti sono le sue prediche: *Tuba novissima* (Koburgo 1627), *La Gerusalemme celeste* 2 voll., ivi 1627), *Sodoma infernale* (2 voll., ivi 1630), *Il giudizio finale* (Norimberga 1632). — W. Koch in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 159.

MEZGER, fratelli monaci O.S.B. in S. Pietro di Salisburgo e professori in quella università:

1) Francesco (1632–1701), n. a Ingolstatt e m. a Salisburgo, compose opere teologiche e filosofiche e tradusse opere ascetiche dei Maurini. Tra l'altro pubblicò: *Philosophia rationalis* (Salisburgo 1660); *Phil. naturalis* (ivi 1661); *De Christo Rege et de eius regno* (ivi 1682).

2) Giuseppe (1635–1683), n. ad Eichstätt, m. a S. Gallo, priore del suo monastero, procancelliere all'università, scrisse 4 trattati filosofici, ma è noto soprattutto come storico della diocesi e del monastero di Salisburgo. Opera principale: *Hist. Salisburgensis*, terminata dai suoi due fratelli, Salisburgo 1692. Fu in relazione con il Mabillon, che lo definì il più bell'ornamento dell'univ. di S. Pietro.

3) Paolo (1637–1702), n. ad Eichstätt, m. a Salisburgo, quivi professore di filosofia, di teologia, di S. Scrittura nella università, si acquistò fama soprattutto per la sua *Theologia* (Augsburg 1695–1719, 4 volumi in folio), « una delle migliori presentazioni, scrive il Grabmann, della teologia tomistica ». Difese strenuamente il probabilismo; insegnò apertamente l'infallibilità pontificia e l'Immacolata Concezione. — P. Linder, *Professbuch von St Peter*, Salzburg 1906, 53-68, 248-52. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 541, 643 s. — É. Aman in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1645 s. — B. Probst, *Die drei Bruder M. Ein exegetisches Dreigestirn an der alten Salzburger Benediktiner-Universität*, in *Studia anselmiana* n. 27–28, 1951, p. 443–53.

MEZIÈRES (*de*) **Filippo** (c. 1326–1405), n. nel castello di M. in Piccardia, appassionato promotore delle Crociate (v.), si recò egli stesso, cavaliere e pellegrino, in Terrasanta, indi fu cancelliere del re di Cipro Pietro da Lusignano († 1369). Richiamò i re di Francia Carlo V e Carlo VI all'idea della crociata, un piano della quale egli compilò nell'ardente *Sogno del vecchio pellegrino* (1388). Nel 1384 meditava allo stesso scopo la fondazione dell'Ordine della Passione. Ma le vicende gli si iscrissero contro, dettandogli la *Lettera lamentosa e consolatoria* al re Carlo VI.

A F. di M. (*de Mazzeriis, de Maseriis, de Maizieres, Maserius, Macerius*), che alcuni, senza fondamento, dicono veneto o siciliano, si attribuiscono vari scritti: *Vita Petri Thomasii* arciv. di Creta († 1366) riprodotta in Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 29, p. 995–1022; *De jurisdictione regia et sacerdotali*, dialogo tra un chierico e un soldato (Parigi 1516, riprodotto in Goldast, *Monarchia*, I, 58 ss); *Le livre de la vertu du sacrement de mariage et réconfort des dames mariées*: cf. su quest'opera un *Etude* di E. Golénistcheff Koutouzoff, Belgrado 1937.

MEZUZA (ebraico = stipite della porta), era un vasetto di vetro o di metallo che gli Ebrei appendevano allo stipite destro delle entrate delle case e delle corti, contenente un rotoletto di pergamena sulla quale erano riportati i passi del *Deut* VI 4–9, XI 13–21 circa l'amore verso Dio e le promesse divine. L'uso intendeva ubbidire all'ordine divino espresso in VI 9 (« scribesque ea in limine

et ostiis domus tuae »). I fedeli entrando nelle case o nelle corti toccavano col dito la M. e poi si baciavano il dito. Le scritte sugli stipiti erano diffuse anche presso altri popoli; i maomettani vi riportano passi del Corano. Nel volgo la pratica delle MM. degenerò presto in superstizione (come le FILATTERIE), contro la quale si levarono i dottori ebraici.

MEZZABARBA Carlo Ambrogio, patriarca di Alessandria, visitatore ap. per la Cina e l'India (1719–1721), n. a Pavia, m. a Macao (Cina) nel 1721. v. RITI CINESI.

MEZZAROTA Scarampo Ludovico, Cardinale. Uscito da oscura famiglia di Padova, studiò nella città natale medicina e scienze. Trasferitosi a Roma, dove si dice che guarisse il papa, si diede alle armi. Favorito da Martino V e da Eugenio IV, ebbe cariche e dignità, fu eletto vescovo di Firenze e patriarca di Aquileia. La sua autorità era così grande che il Valla, per poter tornare a Roma, a lui (e al Landriani) si rivolse come a intercessore presso Eugenio IV. Nella faccenda del card. Vitelleschi, inopinatamente imprigionato il 19 marzo 1440 senza permesso del papa, come pare, e misteriosamente morto il 12 aprile (ferite? veleno?), il M. dovette aver parte. Il M. successe al Vitelleschi nel comando delle truppe pontificie, e si guadagnò subito il cappello cardinalizio (1° luglio 1440). Il nuovo camerlengo non era meno mondano del precedente, nè meno superbo e duro, come dimostrò durante la fuga di EUGENIO IV (v.).

La situazione era molto pericolosa: oltre alle difficoltà politiche italiane, come la successione a Napoli, e romane, ora viva la questione del conc. di BASILEA (v.) e dell'antipapa FELICE V (v.). A Napoli Eugenio stava per Renato d'Angiò contro Alfonso d'Aragona. Ma le vittorie di questi costrinsero il papa ad accettare il fatto compiuto: le negoziazioni furono condotte a Terracina dal M. Per il resto degli affari politici, un momento di distensione procurò agli Stati pontifici la sconfitta inflitta dal M. al Piccinino presso Firenze. Il cardinale ebbe anche una parte importante nel ritorno all'obbedienza dei Tedeschi, avvenuta nel febbraio 1447.

Alla morte di Eugenio (1447), il M. controllava e comandava tutte le forze: però, il candidato da lui proposto alla tiara, il Colonna, non riuscì. Anche sotto Nicolò V fu alta la sua fortuna; alcune fonti vogliono (cf. PASTOR, *Storia dei Papi*, I, 514) che fosse lui a rivelare al papa la congiura di Stefano Porcari (1453). Durante il pontificato di Callisto III, dopochè la crociata di Alfonso di Napoli, sostenuto da una flotta pontificia, si risolse in un attacco contro Genova e contro i cristiani, il papa indignatissimo conferì l'ammiragliato pontificio al M., il quale tuttavia non potè, in quegli anni di scoraggiamenti e di sconfitte, soddisfare l'impazienza di Callisto III. Il M. stava per cadere in disgrazia del papa, perchè nella guerra contro i Turchi, coronata dall'Hunyadi con la vittoria di Belgrado (22 luglio 1456), non si era mosso. Ma si redense in qualche modo con la vittoria conquistata sui Turchi nell'agosto 1457 presso Metelino.

Al tempo di Pio II ritornò trionfalmente a Roma per mantenervi l'ordine e la tranquillità. Nel 1462 la repubblica di Venezia in riconoscimento dei suoi meriti nella lotta contro i Turchi, gli conferì la cittadinanza onoraria: fu allora che il cardinale aggiunse, in segno di nobiltà, al cognome paterno « Scarampo » quello materno « Mezzarota ».

Morì il 13 o il 21 marzo 1465, dopo aver partecipato al conclave donde uscì Paolo II. Fu sepolto a S. Lorenzo in Damaso. Aveva lasciato ai parenti la sua immensa ricchezza (si parlò di 200 o 600 mila fiorini d'oro), ma Paolo II ne annullò il testamento che dichiarò scandaloso, devolvendo tutti quei beni a chiese ed opere di carità. Il M. fu protettore del Mantegna che ne fece un ritratto, notissimo (museo di Berlino).

Insaziabilmente avido di potenza, lasciò di sè una fama, forse grande, ma non poco sinistra ed equivoca. — CIACONIUS, II, 919–923. — PASTOR, *Storia dei Papi*, I–II (Roma 1910 s), passim (v. indice analitico).

MEZZI. v. FINE E MEZZI; LIBERTÀ III–V (di fronte ai M.); MACHIAVELLI (fine buono e M. cattivi).

MEZZOFANTI Giuseppe Gaspare, Card. (1774–1849), poliglotta, n. a Bologna, m. a Napoli. Insegnò all'università di Bologna, poi fu canonico a Roma dove successe al card. MAJ (v.) nella carica di custode della biblioteca Vaticana.

Si dice che egli parlasse settantotto lingue, tra vive e morte, oltre a numerosissimi dialetti. Il Byron lo definì il « Briareo delle lingue ». Coltivò la singolarissima disposizione naturale e la prodigiosa memoria (che si onnubilò per alcun tempo durante una malattia a Napoli nel 1832) con intensa volontà di lavoro. Le sue molte occupazioni gli impedirono di pubblicare studi importanti di filologia comparata, di letteratura, di critica, già pensati e preparati. Fu coltissimo anche nelle principali letterature, sia moderne, delle quali conosceva a fondo gli autori e recitava a memoria lunghi brani, sia antiche, europee e orientali, delle quali aveva studiato rari e difficili documenti. La portentosa erudizione e la bontà d'animo procurarono al M., ancora in vita, universale ammirazione. La sua cospicua biblioteca, comperata da Pio IX, fu donata all'università di Bologna. — G. RICCIOTTI in *L'Oss. Rom.* 18–II–1949 e in *Ecclesia* 9 (1949) 457-60. — Biografie di A. MANAVIT (Paris 1854²), C. W. RUSSELL (London 1858; vers. it., Bologna 1859), J. CH. MITTERRUTZNER (Brixen 1885), M. DE CAMILLIS (Roma 1938). — ENC. IT., XXIII, 149.

MIANI (v. EMILIANI) Girolamo, S. (1481–1537), fondatore dell'Ordine religioso dei Chierici Regolari di Somasca (v. ORDINI RELIG. IV D).

MICELI Vincenzo (1733–1781), n. e m. a Monreale, quivi parroco, professore di filosofia e di diritto nel seminario arcivescovile, ove (1776–1781) fu anche prefetto degli studi. Lasciò tra l'altro: *Institutiones juris naturalis* (Napoli 1776), *Ad canonicas institutiones isagoge scientifico-dogmatica* (Napoli 1782, pubblicata da un suo scolaro con la biografia dell'autore e un compendio delle sue dottrine metafisiche e teologiche). In *Specimen scientificum* riassume la sua filosofia ripresentata in *Prefazione, ossia saggio istorico di un sistema metafisico*. Il M. insiste sulla conformità della sua dottrina con la teologia cattolica; in realtà se ne allontana sostituendo l'emanazione alla creazione e negando il libero arbitrio. Non si comprende come simili dottrine poterono a lungo essere professate in un seminario, ed essere continuate da

discepoli, come Gius. Zerbo, Saverio Guardi, Paolo Bruno, Ciro Terzo. — Di Govanni, *Dom Deschamps e M. precursori del moderno panteismo alemanno*, Palermo 1866.

MICHAEL Emilio, S. J. (1852-1917), storico, n. a Reichenbach, professore a Innsbruk, m. a Monaco. Discepolo di Huber, Bousson, Ficker, fu amico intimo di Pastor e Denifle. Tra l'altro, lasciò studi su fra Salimbene da Parma e la sua cronaca, sul Döllinger, e un'amplissima storia del popolo tedesco in 6 voll. (incompleta). Cf. F. Pangerl in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 169.

MICHAELBEUERN, abbazia benedettina presso Salisburgo, fondata nel 785, devastata nell'invasione degli Ungheri, nel sec. XI di nuovo dotata e rimessa in piedi. Nel sec. XVII e XVIII partecipò alla direzione e all'insegnamento nell'università di Salisburgo. Oggi ha una trentina di monaci che si dedicano al ministero pastorale e all'insegnamento. Gli edifici sono di diverse epoche, dal romanico al barocco. — L. H. Cottineau, II, col. 1843. — M. Filz, *Geschichte des Salzburg. Benediktiner-Stiftes M.*, Salzburg 1833.

MICHAELIS: 1) **Giovanni Davide** (1717-1791), teologo ed orientalista protestante, n. a Halle, m. a Göttingen dove insegnava dal 1745 lingue orientali, scienze bibliche e, a tratti, dogmatica e morale. Della sua notevole produzione scientifica sono importanti: una traduzione tedesca in 15 voll. della S. Scrittura (1769-92), annotata, che ebbe molto influsso e rinomanza; una *Introduzione* al Nuovo Test. in cui già adiorano dappertutto i principi storico-critici, preludi al razionalismo (1750); studi sul diritto ebraico antico (*Die Ehegesetze Mosis*, 1755; *Das mosaische Recht*, 6 voll., 1770-75); una *Grammatica* ebraica (1745). Del 1771 diresse la rivista *Orientalische und exegetische Bibliothek*.

2) **Giovanni Enrico**, professore protestante di teologia ad Halle, vi morì nel 1738. Curò l'edizione critica della Bibbia in ebraico (Halle 1720) e si rese noto con le *Adnotationes uberiores in hagiographos Vet. Test.* (3 voll., Halle 1720). In questi lavori l'aiutò molto il nipote **Cristiano Benedetto** M., professore di teologia e lingue orientali ad Halle, mortovi nel 1764. Costui lasciò *Tractatio critica de variis lectionibus N. Test. caute colligendis et dijudicandis* (Halle 1749).

3) **Sebastiano**, O.P. (1543-1618), n. a S. Zacharie (Provenza), m. a Parigi, celebre riformatore. Fattosi domenicano a Marsiglia (c. 1560), studiò a Tolosa, ove pure insegnò (1570). Definitore al capitolo generale di Roma del 1589, ottenne a viva voce dal generale Beccaria il permesso di riformare la provincia occitana. Provinciale (1589), attuò, tra grandissime difficoltà, la riforma fondando nel 1594 a Clermont-l'Herault il primo convento di stretta osservanza. Fu successivamente priore a Tolosa (1599) e a S. Massimino (1607), vicario generale della congregazione osservante creata nel 1608 dal Galamini (v.), riconfermato nel 1612, priore del convento dell'Annunciazione a Parigi (1616). La sua riforma ebbe notevole ripercussione anche nella vita scientifica francese, appartenendo ad essa i migliori tomisti dell'epoca, quali il Reginald (v.), il Massoulié (v.), il Goudin (v.), il Contenson (v.), ecc. Scrisse vari libri di controversie e di predicazione; vedine l'elenco in Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 409-11. — A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, VI, 16-29, 172-87, 209-30. — M. M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 2211-15.

MICHEA, sesto dei Profeti minori (v.), oriundo da Morescet (*Morashti*) presso l'attuale *Beit Gibrin* (Eleuteropoli) nella tribù di Giuda, contemporaneo dei re Joatam, Achaz, Ezechia (c. 757-697 a. C.). Coetaneo, benchè abbia iniziata la carriera un po' più tardi, di Isaia e di Osea (cf. Is I 1; Os I 1; Mich I, 1; cf. pure Ger XXVI 18), visse non già, come Isaia, nella capitale, bensì tra i semplici « uomini del popolo » ed attaccò in modo particolare l'ingiustizia dei ricchi e dei nobili, sfruttatori del volgo (III 2 ss.).

Il suo libro si divide in tre sezioni raggruppanti varie serie di discorsi tra loro indipendenti, il cui inizio si rivela dalle parole introduttorie: « Ascoltate », e la fine da un messaggio di speranza.

1) *Profezie del giudizio* (I 1-II 13). Dopo aver dipinto in modo immaginoso l'approssimarsi di Dio giudice (I 2 ss), M. profetizza la rovina di Samaria e di Giuda per la loro idolatria (I 5-16). Gli stessi oppressori del popolo saranno puniti (II 1-11), tuttavia un resto sarà salvo e servirà alla ricostruzione (II 12 s).

2) *Denuncia dei mali e profezie di salvezza* (III 1-V 15). A motivo dei principi, dei sacerdoti e dei profeti prezzolati, M. profetizza la rovina di Gerusalemme. La novella Sion s'eleverà tuttavia gloriosa sulla sommità dei colli ammantata di pace, prosperità e potenza (IV 1-7); ma frattanto la capitale sarà castigata e sottoposta ai nemici finchè verrà da Betlemme il dominatore e restauratore d'Israele (IV 8-V 8). È prevista la purificazione successiva del paese e del popolo (V 9-14).

3) *Requisitoria di Dio* (VI 1-VII 20). Non vale il culto esterno se è congiunto all'ingiustizia (VI 1-12); per questa piomberà su tutti la meritata pena con la distruzione d'ogni cosa (VI 13-16). Per la rovina morale così diffusa sopravverrà, a farla finita, la visita del Signore (VII 1-6). Egli però farà poi giustizia e misericordia ridonando alla gloria la nuova Sion (VII 7-20).

Il passo IV 1-3 si trova in Is II 2-4 e deriva probabilmente da una fonte comune. Il passo III 12 è espressamente citato da Ger XXVI 18: quindi il libro, già esistente al tempo di Geremia, doveva con probabilità risalire allo stesso M. Gli scribi consultati dal re Erode (v. Magi) citano il passo V 2 come profezia preannunciante che Betlemme sarebbe stata il luogo di nascita del Messia (Mt II 3-6). Tuttora la liturgia negli « *improperia* » del venerdì santo, riprende Michea VI 3-5.

Lo stile di M. è semplice ma elegante, le transizioni sono spesso improvvise, benchè di solito sia facile scovarvi il nesso ideale. Il profeta usa spesso interrogazioni (I 5, II 7, V 9, ecc.) e talvolta uno stile ironico (II 11); non di rado si diffonde in ampie metafore (I 6, III 2, 3, 6...), ed utilizza le paronomasie o giochi di parole. M. usando una dizione grammaticale molto viva, passa spesso e con facilità da una persona all'altra, nonchè dalle minacce alle promesse.

L'attuale testo ebraico, assai deturpato da glosse, si mostra alquanto divergente dalla versione greca alessandrina dei Settanta (v.).

Bibl. — Commenti sui Profeti minori (v.) e introduzioni alla Bibbia. — P. van Imschoot, *Le prophète Michée et son temps*, in *Collationes Gan-*

davenses 17 (1930) 176-82. — H. M. Weil, *Le chapitre 2 de Michée expliqué par le premier livre des Rois chap. 20-22*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 121 (1940,1) 146-61. — H. Gunkel, *Der Micha-Schluss*, in *Zeitschr. für Semitistik* 2 (1924) 145-178. — J. M. P. Smith, *The strophic structure of the book of Micah*, in *Amer. Journ. of semit. languages and literatures* 24 (1907-08) 178-208. — P. Haupt, *The book of Micah. A new metrical translation with restoration of the hebrew text and explanatory and critical notes*, ivi 26 (1909-10) 201-252; 27 (1910-11) 1-64. — J. Taylor, *The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah*, London 1891. — S. Protin, *La Vierge Mère chez Michée* (V 2), in *Revue Augustinienne* 15 (1909,2) 589-592. — A. Skrinjar, *Origo Christi temporalis et aeterna*, in *Verbum Domini* 13 (1933) 8-16. — A. Gil Ulecia, *Imperio mesianico en la profecia de Miqueas*, Saragozza 1941. — G. W. Anderson, *A study of M. VI 1-8*, in *Scott. Journ. of theol.* 4 (1951) 191-97. — M. B. Crook, *The promise in M.*, in *Journ. of bibl. literat.* 70 (1951) 313-20. — B. A. Copas-E. L. Carlson, *A study of the prophet M.*, Grand Rapids 1951. — L. P. Smith, *The book of M.*, in *Interpretation* 6 (1952) 210-27. — J. Jeremias, *Moreseth-Gath, Heimat des Propheten M.*, in *Palaestina Jahrbuch* 29 (1933) 42-53. — K. Elliger, *Die Heimat des Propheten M.*, in *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins* 57 (1934) 81-152

MICHELA del SS. Sacramento (*Desmaisières*). v. Maria M. del SS. Sacr.

MICHELANGELO Buonarroti (1475–1564), n. a Caprese (oggi Caprese M., in Toscana), dalla famiglia fiorentina dei *Buonarroti Simoni*, m. a Roma, pittore, scultore, architetto, poeta, uno dei più nobili campioni della razza umana, dei più alti genii artistici della storia mondiale.

I. La sua famiglia aveva tentato invano di distoglierlo da una innata passione per il disegno, e lo collocò a Firenze nella bottega del Ghirlandaio. M. studia nel tempo stesso gli affreschi del Masaccio al Carmine. Diventa, più che l'amico, il fratello di Lorenzo il Magnifico, che gli procura ogni agio per studiare le antiche sculture, raccolte nei suoi giardini di Piazza San Marco, e per perfezionare il suo spirito nella compagnia di letterati e di sapienti. Dopo la morte del Magnifico, passa qualche tempo presso il convento di Santo Spirito, dove ha modo di studiare sui cadaveri l'anatomia. È a Roma, in un primo soggiorno, dal 1496 al 1501. Tornato a Firenze con larga fama, viene sopraffatto da commissioni che solo in piccola parte può eseguire. Di questo tempo sono il colossale *Davide* in marmo e i cartoni (perduti) rappresentanti un episodio della guerra di Pisa.

Nel 1505 iniziano le relazioni tra M. e il papa Giulio II. Ha dal Papa l'ordine di fare il suo sepolcro. Resta di esso il *Mosè* e, incompiuti, i *Cattivi*. Il Papa urge continuamente con nuovi ordini, obbliga M. ad abbandonare la scultura per la decorazione a fresco della *Cappella Sistina*. Leone X, successo a Giulio, lo colma di favori e di commissioni, fra cui la *Sacristia di S. Lorenzo* in Firenze, destinata a sepolcro mediceo. Sopravviene la caduta di Firenze, alle cui fortificazioni M. aveva in precedenza prestata l'opera sua. Bandito dalla patria, poco ne resta lontano. Clemente VII gli offre il suo perdono e lo sollecita per i lavori di S. Lorenzo. Nel '34 torna a Roma. Papa Paolo III gli propone il *Giudizio universale* alla Sistina, che verrà scoperto nel 1541. Periodo di intensissima attività per M. Viene creato architetto di *San Pietro*. La immane opera gli impedirà di raccogliere pressanti inviti di ritornare a Firenze. Con la fabbrica di S. Pietro M., cura anche quella di *Palazzo Farnese*, la sistemazione del *Campidoglio*, del *Belvedere* in Vaticano e di molti altri lavori, fino alla vigilia della sua morte. L'anima gigantesca di M. è tutta nella sua arte, concepita appunto come espressione totale dello spirito.

II. Nella scultura, arte da M. prediletta, perchè giudicata mezzo più efficace di espressione, M. ha lasciato opere che sono strofe di poema divino. La *Pietà* nella basilica Vaticana sembrerebbe lavoro di altre mani, tanta serena compostezza traspira il volto della Vergine dolente, tanto dolce abbandono grava sulle caste membra del morto Redentore. Si possono fare raffronti con opere della età più matura di M., e se ne possono cavare infinite osservazioni, ma bisogna ben fermarsi dinanzi alla dolcissima luce di questo materno dolore che pare piova dal viso di Maria a imbiancare tutta questa scena di morte sovraterrena. Non è una madre mortale questa che sostiene sul grembo il peso immane del figlio morto, e non è un morto per sempre questo cadavere che s'adagia sul braccio e sulle ginocchia della madre. Anche il marmo pare dia vibrazioni di calore e di vita, per quel fuoco di amorosa fede che ha ispirato l'artista in un gruppo di sovrumana bellezza. Il tema della *Pietà* sarà ancora trattato da M. con sempre nuove e possenti ansie di ideale.

Il *Mosè*, una delle statue da collocare sul mausoleo ordinato a M. da Giulio II, sta all'altro polo. Non siamo più sotto la legge dell'amore morto per risorgere, ma sotto quella del timore vivo e grande destinato a trapassare, maturati i tempi, nell'amore. È stato detto che M. nel « Mosè », più che in ogni altra opera, trascende qualsiasi aspetto contingente; in esso, semplificando i tratti inutili, ingigantendo quelli espressivi, crea l'eroe sovrumano. Ma questo eroe non è un guerriero trionfatore, nè un poeta, nè un creatore di idee: è l'eroe sovrumano Mosè, l'uomo che ha parlato con Dio, che l'ha visto nelle tempeste delle sue apparizioni, che ha stretto con lui patti di obbedienza e di fedeltà, che di lui riporta al popolo la volontà irrevocabile. M. ha scolpito il Mosè non solo con l'intelletto alimentato dalla diuturna e sapiente lettura delle divine Scritture, ma anche col cuore volto al significato delle cose scritte e nutrito di esse. Mosè è la figura di Cristo, e sotto la faccia corrucciata e « cornuta » del legislatore e del profeta, del condottiero e del giudice, è la speranza e la promessa del Cristo liberatore. Nel « Giudizio » M. ci darà il volto di Cristo, e stamperà più ardente — non più in figura — su di esso l'alto corruccio del Signore giudicante. Mosè è seduto. Non è ancor giunta l'ora di rizzarsi sui piedi, perchè l'universo fonda sotto il fuoco dei suoi occhi eterni; l'ora verrà e Cristo apparirà. Mosè attende in un fremito contenuto di estrema potenza.

Tra la « Pietà » e il « Mosè » sono altre strofe di quest'inno che la fede di M. scolpisce nel marmo e lascia vibrante nei secoli: la *Madonna della scala*, (Firenze, casa Buonarroti), il *David* (Firenze, Galleria d'arte antica e moderna), il *San Matteo* (Firenze, Accademia), la *Madonna di Bruges*. (Bruges, Notre Dame), 6 *Prigioni* (2 al Louvre,

4 all'Accad. di Firenze), i lavori per la *Sagrestia nuova* di Firenze . . ., dove, pur nell'incompiutezza, vibra il titanico spirito di M., insaziabilmente avido di perfezione.

III. La pittura M. metteva seconda, dopo la scultura, e trattò come una scultura. Quest'altro inno della religiosa commozione di M. si annuncia con la *Sacra Famiglia*, dipinta per Angelo Doni. Come in un rapido preludio vi sono accennati i temi che si svolgeranno irresistibili nella cosmica sinfonia della *Cappella Sistina*: classica nobiltà delle forme, impeccabile euritmia delle linee, armoniosissima coloritura, fervore di vita che da ogni figura si sprigiona. Attorno alle *Scene della Genesi* stanno, ghirlanda prodigiosa di colossi, i *Profeti* e le *Sibille*. Scene e personaggi sono anche qui le figure sotto le quali si nasconde la realtà: il Nuovo Test. previsto ed annunciato. E la realtà arde nel cuore di M., che si sfa nello sforzo di serrarla sotto i segni del suo pennello: *Adamo*, l'uomo modello, nella pienezza della forza avuta da Dio ed *Eva*, la donna archetipo, stupefatta dinanzi all'abbagliante visione del primo mondo; la *Creazione*; il *Peccato*; il *Castigo*; il *Diluvio*; *Noè il sacrificatore*; poi la *Crocifissione di Amano*; il *Serpente di bronzo*; *Giuditta e Davide*; e, tutt'intorno, *Isaia* e *Geremia*, *Ezechiele* e *Daniele*, *Giona* e *Zaccaria*, e le *Sibille*.... Testimoni di questo abissale spettacolo, donne, schiavi, giganti, angeli mossi da stupore, da sgomento, da impeti magici, trepidi, estatici, contemplanti, rapiti. È Iddio che crea; è il figlio di Dio che si annuncia...

Il *Giudizio universale* corona il poema sistino: prima che M. lo riveli, saranno passati otto anni dall'inizio, e più di trent'anni dal compimento della vòlta. Tecnicamente — e per tutti i problemi che un esame tecnico può suggerire — molto c'è da osservare; ma idealmente, per il significato che assume nella storia della apologetica michelangiolesca, tra la Vòlta e il Giudizio non c'è soluzione di continuità. Malgrado le mille figure che popolano la scena e i mille motivi che la vivificano, il Giudizio è rifrazione di unità, di semplicità. Cristo è al centro, giustiziere eterno. Tutto si raccoglie attorno a lui, le cose celesti, le terrestri e quelle d'abisso. La Vergine Maria, colei che nella « Pietà » lo tenne sul grembo, è ancora con lui, con lo stesso viso dolente, ma di un dolore più crudo, più vasto. Gli angeli, con i simboli della Passione da cui vennero giustizia e misericordia, gli apostoli, i martiri, i santi si accalcano attorno al divin tribunale. Sono i testimoni della giustizia. Risonano nell'aria turbata le trombe degli araldi che chiamano i vivi e i morti. Quelli si librano in alto, verso il gaudio: non tutti ne sono ancor presi. Molti stanno vivendo l'impercettibile istante che congiunge l'aspettazione alla certezza. I « morti » discendono. Alcuni più precipitosamente, perchè artigliati dagli angeli ribelli, essi pure ministri di giustizia. Discendono verso Caronte, verso Minosse: ausilio prestato alla fantasia del pittore dalle fantasie sorelle dei poeti. La parola di Cristo scoppia su questo terrore, su tutto questo sgomento. Solo il volto di Maria, in tanto sconvolgimento, spira nascosta dolcezza. Ma non è l'ora di Maria: è l'ora del Figlio, giudice supremo dei vivi e dei morti.

M. pure sta lì nella scontrosa tristezza della sua esistenza cadente, nell'amarezza senza fondo del suo cuore inquieto. In questa aura di tedio doloroso per ogni cosa, M. ha vissuto l'estremo miracolo della sua arte. Non c'era che la fede a sostenerlo; diceva di avere perduto il tempo, simile, in questo rimpianto, al poeta di Valchiusa, ma solo nelle sue esterne risonanze. Preso dal pensiero di Dio e della sua giustizia, M. sapeva che anche la sua arte poteva essere tempo perduto. Non vuole perderlo; vuol cantare la giustizia e la misericordia del Signore, e si chiude nell'eremo della sua estasi e dà ai secoli il *Giudizio* di Dio. Quando ne uscirà, sarà ormai pronto e sarà fatta più chiara e certa la sua tornata. Ma « le folgori e lo stridore di denti » del giudizio universale si placano nella certa luce di redenzione dell'ultima opera del veggente M., protesa come un atto di fede e di amore delle moltitudini verso il trono di Dio.

M. trasse ispirazione dall'iconografia del « Giudizio », ormai tradizionale e fissa che aveva dato già splendidi capolavori in letteratura (ad es., la *Divina Commedia*, il *Dies irae*), in scultura (facciata del duomo di Orvieto), in pittura (Camposanto di Pisa, Cappella degli Scrovegni a Padova, Cappella della Madonna nel duomo di Orviete affrescata da Luca Signorelli . . .), la cui originaria ispirazione è il Vangelo, specialmente il « sermone escatologico di Gesù » riferito da S. Matteo. Lo spirito dell'opera di M. è direttamente biblico, sentito con particolare intensità dalla « terribilità » della sua psicologia, ma le forme dell'opera potevano ben essere tratte dalla citata tradizione pittorica, plastica, letteraria, certamente da M. non ignorata. Alla quale, peraltro, egli impresse, nella composizione generale e in ogni punto particolare, la originalità di un genio eccezionale, ad es. un dinamismo di bufera: un vortice di giganti ignudi ascende da sinistra (di chi guarda) e precipita in basso a destra, roteando ad ovale attorno a Cristo e alla Vergine, perle incastonate in un alone d'oro: un altro vortice, interno ed obliquo rispetto al primo, raccoglie, attorno al giudice, santi, profeti, apostoli, come nella mistica rosa del paradiso dantesco.

Commissionato da Clemente VII nel 1533, il « Giudizio » era terminato il giorno d'Ognissanti del 1541: l'ultima pennellata era il sigillo di un'epoca, oltrechè della vita artistica di M. Il quale alla grande impresa si era preparato con tutta cura come alla « sua » opera definitiva: non importa se poi, in sito, sotto l'urgenza dell'ispirazione appassionata modificava i disegni e i cartoni preparati; e nulla toglie al valore del capolavoro — che anzi meglio ne mette in rilievo il valore interno, spirituale — la semplicità dei mezzi adottati: per le figure di primo piano la mestica dei colori non utilizzava più di otto toni, ottenuti con le terre più comuni (soltanto il fondo è dipinto con blù di lapislazzuli); per le figure secondarie i toni possono ridursi a tre soli. M. lavorò per 450 giorni e lavorava per tutto il giorno, nelle prime ore abbozzando il pezzo stabilito e rifinendolo nelle ore serali.

Contro gli allarmi ingiustificati, i competenti assicurano che l'affresco è ancora in ottimo stato di conservazione, grazie alla buona preparazione dell'intonaco poggiante su una omogenea fodera di mattoni fatta costruire dallo stesso M.

IV. Il poema apologetico di M. abbraccia anche l'architettura della *Cupola Vaticana*. Sotto di essa, che si lancia nello spazio quasi risucchiando la terra per portarla a purificarsi nelle altezze di Dio, si sente l'anelito possente di M. Ha ormai incominciato la sua conversazione col cielo. Novant'anni di amarezze

affogate nell'estasi di un ideale di divina arte, una lunghissima vita di amore e di dolore si eterna in questo spazio incantato che libera e imprigiona nello stesso tempo lo spirito di M. Come quello di Dante, ha cantato di Dio e delle cose di Dio con insuperata potenza, e s'è trasfuso nelle sue opere così fortemente, che da esse, come Dante dalla « Commedia », parla a tutti i cuori umani di Dio e della sua gloria.

V. Il suo genio prodigioso, intimidante e disarmante tutti i critici, che godeva di tanti talenti e in tal misura che rarissimamente si riscontrano in un sol uomo, si provò a tormentare anche le capacità espressive delle lettere e della poesia, affidando ad esse, come allo scalpello e al pennello, il suo temperamento spirituale pieno di timidezza e di collere impetuose, di inquietudini e di eroismi, di immensi desideri e di soavi tenerezze.

Bibl. — L'amico, discepolo, ammiratore Ascanio Condivi pubblicò la *Vita* di M. (1553) per correggere e completare quella del Vasari (1550). Condivi, che s'arresta al 1553, non è un maestro di critica e di analisi psicologica, ma ci introduce nell'intimità del grande, dandoci un ritratto vivente, di prima mano, fedele (anche se per l'entusiasmo lascia tra parentesi le debolezze del suo eroe); ediz. di P. D'Ancona, Milano 1928²; versione franc., con introduz. e note di A. Nouffland, Paris 1949. — *Le lettere di M. B.*, ediz. a cura di G. Milanesi, Firenze 1875. — Per le *poesie*, v. le edizioni e gli studi sotto citati.

Per la bibl. antica, v. E. Steinmann, *M. Bibliographie* (1510-1926), Leipzig 1927; Enc. It., XXIII, 165-91 (P. Toesca), ottimo studio con abbondanti e ben scelte illustrazioni.

Numerosi studi, analisi particolari e illustrazioni in *L'Illustr. Vatic.* 1931, n. 20, p. 17; 1932-I, p. 137; 1932-III, p. 858, 1201; 1933, p. 545, 639, 889; 1934, p. 706, 877; 1935, p. 489; 1936, p. 213, 1136, ecc.; in *L'Illustr. Romana* 1939, n. 2, p. 18; in *Ecclesia* 1943, n. 6, p. 18; 1953, p. 584, ecc.; in tutte le riviste di arte. — E. Breuil, J. Pelhuche, *M., génie de la Renaissance*, Paris 1939. — N. Façon, *M. poet*, Bucarest 1939. — H. Sedlmayr, *M. Versuch über d. Ursprunge s. Kunst*, München 1940. — W. Wanscher, *Vie de M.*, Copenhagen 1940. — V. Mariani, *Poesia di M.*, Roma 1940. — E. Carli, *M.* Bergamo 1942. — V. Mariani, *M.*, Torino 1942. — *M. B. nel IV centen. del « Giudizio universale »* (1541-1941), Firenze 1942, vari articoli di vari autori. — R. Rolland, *M.*, Paris 1943. — L. Benoist, *M.*, Paris 1943. — G. Calcro, *M. poeta*, Torino 1943. — A. Farinelli, *M. e Dante. M. poeta*, Torino 1943. — A. Venturi, *M.*, Milano 1943². — E. Wind, *Sante Pagnini a. M. A study of the succession of Savonarola*, in *Gazette des beaux-arts* 26 (1944) 211-46. — F. Maranesi, *M. e il « Giudizio finale »*, Fermo 1944. — Ch. de Tolnay, *M. The Sistine ceiling*, Princeton 1945. — D. R. de Campos, *Raffaello e M.*, Roma 1946 (otto studi). — H. Hinderberger, *M. Lebensberichte, Briefe, Gedichte*, ediz. e vers., Zürich 1947. — F. Bérence, *M. ou la volonté de puissance*, Paris 1947 (pp. 576). — M. Saponaro, *M.*, Milano 1947. — C. de Tolnay, *The youth of M.*, nuova ediz., London 1947. — V. Mariani, *Raffaello e M.*, Roma 1947. — M. Guerrisi, *Il « Giudizio » di M.*, Roma 1947. — G. Papini, *Vita di M. nella vita del suo tempo*, Milano 1949; vers. franc., Paris 1950. — H. Grimm, *M. Sein Leben in Gesch. u. Kultur seiner Zeit*, Berlin 1949²; vers. franc., Paris 1954 — G. Kleiner, *Die Begegnungen M. s mit der Antike*, Berlin 1950. — G. Poggi, *M.*, Firenze 1951. — E. Carli, *Tutta la pittura di M.*, Milano 1951. — L. Goldschneider, *The sculptures of M.*, London 1951. — Id., *M. Pittura, scultura, architettura*, Firenze 1953, vers. dall'inglese — A. Schiavo, *La vita e le opere architettoniche di M.*, Roma 1953. — H. B. Gutman, *Jonah a. Zacariah on the Sistine ceiling. An attempt at a new interpretation of M. work in the Sistine chapel*, in *Franciscan Studies* 13 (1953) 159-77.

MICHELANGELO da Caravaggio. v. Merisi.

MICHELE Arcangelo (S.). — *I.* Il nome (dall'ebraico mikhā'ēl = chi è come Dio?) nella Bibbia compare 4 volte: Dan X 13, 21, XII 1, Giuda 9, Apoc XII 7.

Daniele presenta M. come protettore particolare del popolo eletto specialmente nel momento del giudizio di Dio e della resurrezione finale, e ne fa risaltare la dignità chiamandolo « uno dei primi principi », « il principe grande ». Il titolo di « arcangelo » gli viene da Giuda; anche l'Apocalisse parla dei « suoi angeli » ch'egli comanda nella guerra contro il dragone infernale. Qualcuno lo identifica con l'arcangelo, evocatore dei morti, citato in I Tess IV 6, o con « l'ostacolo» che in II Tess II 7 contrasta l'Anticristo. Giuda 9 ricorda la lotta tra M. e Satana circa il corpo di Mosè, episodio che non ha lasciato altre tracce nella Bibbia; forse, nella visione di Zac III 1-3 si potrà trovare un contatto, non già una fonte di questa tradizione, la quale probabilmente giunge a Giuda per via orale o attraverso l'apocrifo *Assumptio Moysis*, che, secondo Clemente Aless., Origene, Didimo Aless., conteneva un passo analogo al nostro. È curioso che vi si dica come, nella disputa con Satana, M. « non osò pronunciare parole ingiuriose » (i Padri spiegano che egli lasciò a Dio il giudizio per insegnarci a rispettare la fama altrui).

Parallela a quella biblica, la tradizione giudaica fa di M. il protettore d'Israele e l'intercessore presso Dio: negli eserciti del Signore egli è il capo degli strateghi, e insieme il rivelatore dei misteri divini; soprattutto egli è « psicopompo » o guida delle anime nel loro viaggio dalla morte a Dio. Gli apocrifi parlano spesso di lui in termini magniloquenti (cf. *Assunzione di Mosè* X 2; *Testamento di Levi* V 6; *Testamento di Dan* VI 2; *Enoch* etiopico XX 5, XL 9).

Anche nella tradizione cristiana M. riceve analoghe attribuzioni. È curiosa la notizia dell'*Ascensione di Isaia* LIII, 16, secondo cui fu M. che rimosse la pietra dal sepolcro di Gesù, e la notizia del *Transitus B. Mariae* che fa intervenire M. a rimuovere la pietra dal sepolcro di Maria.

II. Il culto di S. M. si estende progressivamente dell'Oriente all'Occidente. Antichissimo deve essere stato il suo culto a Cherotopa in Frigia; il santuario di Chonae, nella stessa regione, è noto sin dal IV secolo. A Costantinopoli l'imperatore fece costruire il *Michaelion*, cui seguirono poi numerosissime chiese dedicate a M. Anche in Egitto il culto di M. è molto antico; ad Alessandria la festa di M. (12 giugno) si colorì di temi nazionali essendo collegata ai fenomeni della crescenza del Nilo. I Siri lo festeggiano il 6 settembre. I Copti gli riservano parecchie feste.

In Occidente è ricordato il 29 settembre e l'8 maggio. Il *Martirologio Rom.* è in errore quando, seguendo i martirologi medievali, colloca alla prima

data l'anniversario della dedicazione del santuario del monte Gargano e alla seconda un'apparizione dell'arcangelo. In realtà, la festa del 29 settembre è di origine romana: i sacramentari *Gelasiano* e *Gregoriano* celebrano in tal giorno l'anniversario della dedicazione d'una basilica di S. M. sulla via Salaria, al VI miglio (Castel Giubileo). Anche il *Martirologio Geronimiano* nota la festa alla stessa data e solo il sacramentario *Leoniano* la sposta al 30 settembre. A Roma il culto di M. ebbe una ricca storia. Secondo il *Liber Pontif.*, papa Simmaco (498-514) ampliò una chiesa di S. M al Vico Patricio, uno zio di Adriano I (755-70) eresse una diaconia presso il portico di Ottavia; nel vestibolo, che univa il mausoleo di S. Petronilla alla basilica Vaticana, un oratorio sorgeva in suo onore già dal sec. VIII. Da altre fonti sappiamo che oratori furono costruiti sulla sommità del mausoleo di Adriano (Castel S. Angelo), da Bonifacio IV (608-15), sulla sommità del mausoleo di Augusto, sul Gianicolo presso S Pietro in Montorio, sul colle Vaticano presso S. Pietro (oggi SS. M. e Magno). Anche l'attuale chiesa dei SS. Celso e Giuliano ricordava un tempo l'arcangelo M.

Fuori Roma la festa del 29 settembre è ricordata per le zone franco-germaniche dai sinodi di Tours (558) e di Magonza (813). Dal 1917 la festa è doppio di I classe. Fu sempre legata a manifestazioni folkloristiche; in Germania è sovente festa del raccolto.

La seconda data (8 maggio) ricordava in origine una festività locale della chiesa di Siponto (Manfredonia), che venerava S. M. in un rustico santuario situato in una grotta del monte Gargano. Esso esisteva certamente già nel VI secolo, centro d'irradiazione del culto in tutta la zona. Quando nel 663 i Longobardi riportarono, nei pressi di Siponto, una sfolgorante vittoria sui saraceni invasori, ne attribuirono il merito a S. M. La leggenda che fiorì attorno al santuario, racconta come a un ricco, di nome Gargano, che possedeva sul monte numerosi greggi, un giorno fuggì un toro; fu poi ritrovato in una caverna; allora un tiratore lo colpì con una freccia, ma questa rimbalzò sul corpo dell'animale e ritornò indietro a ferire chi l'aveva scoccata; il vescovo di Siponto, interrogato su questo evento misterioso, dopo aver fatto digiunare e pregare per tre giorni, fu visitato da M., il quale dichiarò che la caverna era sotto la sua protezione e comandò da parte di Dio che essa fosse consacrata al suo nome e all'onore di tutti gli angeli; e quando il vescovo, con tutto il clero, si recò alla caverna, la trovò già disposta in forma di chiesa, pronta alla celebrazione dei divini uffici.

Questa « inventio basilicae S. Angeli », come la chiamano i martirologi medievali, fu fatta poi risalire all'8 maggio 492 (o 494), ma pare certo ch'essa non ricordi soltanto la dedicazione del santuario garganico del sec. VI.

Grandissima fu la sua fama. Quando l'imperatore Ottone III richiese a S. Romualdo la penitenza per un suo grave spergiuro, il santo gli ordinò di recarsi a piedi da Roma fino al santuario del monte Gargano, uno dei più celebri d'Europa. Ancor oggi esso è meta di folti pellegrinaggi, ricchi di tutto il folklore dell'Italia meridionale: da lunghe distanze, a piedi, spesso scalzi, i pellegrini giungono al monte in « compagnie » e ne salgono la lunga scalinata segnando con preciso contorno la forma della propria mano e del proprio piede per incidervi poi il nome e la data (una leggenda narra che S. M., comparendo ai Sipontini vincitori dei Goti, avrebbe lasciato l'impronta del suo piede).

In altre località meridionali, per influsso del santuario del Gargano, furono consacrate a M. cime, grotte, cappelle; famosa, per il culto popolare che vi è legato, è la grotta di Civitella del Tronto, nell'Abruzzo.

Apparizioni analoghe di S. M. sono ricordate in moltissime località meridionali, come ad Arzano, ad Ottaviano, a Caltanisetta... M. è venerato come colui che ha salvato la regione dai saraceni, dalla peste, da altre calamità; nella sua figura si onorano la bellezza angelica e la potenza celeste, come si arguisce anche dalle numerose rappresentazioni artistiche.

Al suo nome furono dedicate innumerevoli città, chiese, monasteri. Tra questi, per fare un esempio, è *S. Michele in Bosco* sopra Bologna, già antichissimo oratorio, fondato sulle rovine di un tempio pagano da S. Eusebio nel 368, come si dice, distrutto dai Goti (410-13), ricostruito dal vescovo di Bologna S. Paterniano che lo consegnò ad alcuni eremiti, ai quali egli stesso aveva dettato una regola. Saccheggiato dagli Ungari nel 900, fu riedificato verso il 1110 e abitato dai Canonici regolari di S. Agostino, che ebbero l'onore di ospitare i papi Gregorio X (1273) e Nicolò III (1279). Spopolato dalla carestia (c. 1347), rovinato da molteplici occupazioni militari, con bolla di Urbano I del 21-3-1364 il cenobio passò ai Benedettini olivetani, che vi entrarono nel 1369, ricostruirono la chiesa e il monastero, chiamandovi a lavorare artisti di valore come Cristoforo e Simone da Bologna, Pietro di Jacopo da Bologna, Giovanni di Modena, Tommaso e Giuliano da Bologna. Le razzie militari del 1389, 1420, 1429, 1430 guastarono quei tesori d'arte: per preghiera di Nicolò Albergati (v.), Eugenio IV consentì che la Chiesa venisse riedificata ed egli stesso nel 1437 vi pose la prima pietra. Ciò che giunse a noi è ben poca cosa: risultato delle vicende dei tempi e della febbre di novità che ricostruì e modificò parecchie volte il disegno primitivo. Eccellenti maestri di muro vi lavorarono come Paolo Tibaldi, Cristoforo Zanino, Giov. Negri, Biagio da Bisono, Domenico Lucano, Pietro da Venezia, Giacomo da Ferrara; maestro « Gherardino dalle finestre » vi eseguì le vetrate a colori. Agli inizi del 1500 subì gravi guasti per causa di nuove occupazioni militari, in seguito fu arricchito di altre opere d'arte, di pittura, scultura, tarsia (Francucci, il Bagnocavallo, Vasari, fra Raffaele da Brescia, fra Gius. da Parma, Canuti, Giuseppe e Dom. Santi, Viani, Tiarini, Gioach. Pizzoli, Cignani, Lombardi, ecc.): il chiostro è del Carracci, il refettorio del Vasari. Nel 1797 la bufera napoleonica soppresse il monastero. Abbandonato dai monaci, il glorioso complesso divenne quartiere dei soldati polacchi, carcere penale (1804), villa del legato papale, caserma militare austriaca (1849), ancora villa legatizia, villa reale (1860), poi, acquistato da Franc. Rizzoli (1880), fu destinato ad istituto ortopedico.

Fuori d'Italia si sente spesso l'influsso del santuario del Gargano nella disposizione del monte su cui sorge il santuario e nella forma del santuario stesso. Famoso in Francia è il *Mont-Saint-Michel*, le cui origini sono oscure. Secondo la leggenda, l'arcangelo sarebbe apparso tre volte ad Alberto, vescovo

di Avrauches, ordinandogli di costruire una basilica in suo onore sul monte Tombe. Il vescovo mandò prima a cercare al Gargano un pezzo del mantello che S. M. si diceva aver lasciato sull'altare. Il luogo fu meta di numerosi celebri pellegrinaggi, specialmente a partire dal 966, data in cui vi si installarono i Benedettini, e irradiò il culto di S. M., che finì per diventare uno dei protettori della Francia. Il suo nome entra nella storia di S. Giovanna d'Arco (v.). È nota la lunga resistenza che Mont-Saint-Michel oppose per un millennio a tutti i tentativi di conquista straniera.

In parecchie abbazie benedettine francesi un oratorio situato nel campanile era dedicato a S. M. Notevole è la chiesa di *Saint-Michel-d'Aiguilhe*, del X secolo, pittorescamente issata su una vertiginosa roccia attorno a Puy-en-Velay.

Anche in Germania sono numerosi i santuari di S. M. Non molto a nord di Stoccarda è celebre il *Michelsberg*, dove si venera una penna d'ali che sarebbe caduta un giorno a S. M. nel fervore d'una battaglia contro il demonio condotta sotto gli occhi di S. Bonifacio.

L'arcangelo appare nel culto sotto tre principali figure comuni: difensore e protettore, turiferario celeste, guida delle anime dei defunti, che sono più o meno gli stessi aspetti emergenti della tradizione giudaico-biblica. Come protettore, egli interviene contro le potenze infernali, i nemici della Chiesa (Normanni, Turchi, Magiari, ecc.), anche contro i pericoli del corpo (malattie, pestilenze, calamità). Perciò è rappresentato solitamente come un guerriero o come un celeste cavaliere, e la sua immagine vien posta sui vessilli, sulle torri come difesa e pegno di vittoria. Leone XIII consacrò questa credenza nella invocazione che prescrisse alla fine delle Messe lette e Pio XII lo dichiarò patrono principale delle istituzioni di pubblica sicurezza in Italia il 29-IX-1949: AAS 42 (1950) 286 ss. S. M. è stato dichiarato da Pio XII anche patrono dei radiologi: AAS 33 (1941) 128. Nel medio-evo era protettore pure dei commercianti e dei farmacisti.

Come celeste turiferario, è invocato nell'incensazione dell'altare nella Messa solenne. A lui fu applicato il versetto di Apoc VIII 3, in cui si parla d'un angelo che reca all'altare celeste il turibolo d'oro delle preghiere: nel medioevo ebbe fortuna la leggenda ch'egli celebrasse ogni lunedì la Messa in cielo.

Nella Messa da morto si prega che « signifer sanctus Michael repraesentet eas [le anime] in lucem sanctam »; nell'antica preghiera per la raccomandazione dell'anima ritorna tale supplica: è il tema, già pagano, dell'angelo psicopompo.

III. L'iconografia traduce in arte questi motivi ideali. M. è giovine di splendido aspetto, imberbe, alato, solitamente armato di spada, impugnante il labaro delle vittorie (musaici, ora a Berlino, di S. M. in Africisco e di S. Apollinare a Ravenna, bassorilievo del tesoro di S. Marco a Venezia...). Nelle grandi composizioni con cui l'arte bizantina celebra la signoria di Cristo, spesso S. M compare affiancato a Gabriele (v.); così in SS. Giovanni e Paolo a Roma, in S. Clemente, in S. Angelo in Formis presso Capua. L'arte carolingia lo rappresenta specialmente nella sua lotta contro il drago infernale; tale raffigurazione compare anche sulla porta del santuario del Gargano, in S. Zeno a Verona, spessissimo in Francia (sono rimarchevoli un affresco del sec. XI nella cattedrale di Puy, ed uno di poco posteriore nella chiesa di S. Martino a Vic). Il tipo iconografico si conserva sostanzialmente anche nell'arte gotica e romanica, dove peraltro la lotta di S. M. contro il demonio acquista maggior drammaticità e spesso M. viene inserito nelle scene apocalittiche del giudizio universale (si ricordano l'affresco di Cimabue nella basilica d'Assisi, la scultura di Giov. Pisano per il pulpito della cattedrale di Pisa, vari bassorilievi nei portali delle cattedrali di Autun, Amiens, Bruges, Notre-Dame di Parigi...).

Alla fine del medioevo gli artisti cominciano ad abbigliare l'arcangelo sontuosamente; pesanti cappe lo rivestono in Germania e tutte le insegne di cavaliere vengono a complicare la sua figura. In questo periodo compare un nuovo motivo iconografico: S. M. come pesatore di anime in contrasto con Satana (molti capitelli del XII-XIII secolo, di cui uno nel museo di Tolosa, altri nelle chiese di S Nettario in Alvernia e di S. Eutropio a Saintes...).

Le scene della caduta degli Angeli si incorporano anche l'arcangelo M. Pur nella terribilità dei quadri il tipo tradizionale di M non perde la sua grazia: nel Rinascimento egli non è che una splendida donzella vestita da cavaliere (si ricordino le pitture di Raffaello, di Leonardo...). Il barocco riuscirà, pur nel complicato disegno, a dargli un certo aspetto di potenza (si ricordino il quadro di Guido Reni nella chiesa dei Cappuccini a Roma, la statua in bronzo di Werschaffelt sul vertice di Castel S. Angelo).

Bibl. — *Dict. de la Bible*, IV, col 1067-75. — *Dict. d'Archéol. chrét.*, XI, col. 903-07. — Acta SS. *Sept.* VIII, *die* 29, p. 4-123. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 532-33. — *Martyr. Rom.*, ivi 1940, p. 423 e s. — M. Gasnier, *S. M. archange*, Paris 1944. — U. Holtzmeister, *Michäel archangelus et archangeli alii*, in *Verbum Domini* 23 (1943) 176-86. — J. Huyens, *Histoire générale de l'abbaye du Mont-Saint-Michel*, Rouen 1872. — O. Rozdestvensky, *Le culte de S. M et le moyen âge latin*, Paris 1922. — G. Bazin, *Le Mont-St.-Michel*, Paris 1933. — A. Renner, *Der Erzengel Michael in der Geistes.-und Kunstgeschichte*, Saabruecken 1927. — L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter*, Freiburg in Br. 1936. — P. Pansa, *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, I, Sulmona 1924, p. 84-7. — A. D'Amato, *La lotta dell'angelo e del diavolo nella tradizione popolare irpina*, Avellino 1933. — G. Tancredi, *Folklore garganico*, Manfredonia 1940, p. 32-41. — J. Carton, *Le Mont-St-Michel*, Grenoble 1949. — N. Goujon, *Il Monte S.M.*, in *Ecclesia* 1951, p. 482 84 — F. Verlengia, *La grotta S. M. presso Lama dei Peligni*, in *Riv. abruzzese* 2 (1949) 22 s: grotta sulla Maiella, dedicata a S. M. (forse fin dai secc. VII-VIII), scelta da eremiti e da monaci, poi abbandonata. — Circa i motivi per cui S. M fu assunto come protettore dei Longobardi, v. G. P. Bognetti, *I « loca sanctorum » nel regno dei Longobardi*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 6 (1952) 193 s.

B. Richl, *St. M. und St. Georg, in der Bild Kunst*, München 1883. — Fr. Wiegand, *Der Erzengel M. unter Berucksichtigung der byzant., altital. und roman-Kunst*, Leipzig 1886. — K. Künstle, *Ikonographie der christ Kunst*, I (Freiburg in Br. 1928) 247-50. — D. F Botti, *La psicostasi di Talignano* [Parma] *e S. M nel culto e nell'arte medioevale*, Parma s. d. [1942]: studio

sul tema della pesatura delle anime (l'autore non riesce a provare che la fonte di questo tema sia l'arte faraonica egiziana e che M. psicopompo fosse introdotto nella Chiesa per distogliere i fedeli dal pagano Mercurio psicopompo). — Lo stesso motivo è illustrato da R. Corso, *Il giudizio dell'anima in un bassorilievo* [del 1290] *del duomo di Gemona*, in *Ce fastu?* 26 (1950) 11-20.

Per gli **Ordini cavallereschi** intitolati a S. M., v. U. Rubbi, *Ordini cavall.*, Roma 1948, p. 64 (inglese, fondato 1818), 97 (bavarese, fond. 1693), 162 (francese, fond. 1469), 176 (portoghese, fond. 1171).

Alcune **congregazioni e confraternite** dedicate all'arcangelo, v. presso K. Hofmann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 163 s. Una *confraternita dello scapolare di S. M.*, fond. a Roma nel 1878, elevata due anni dopo alla dignità di arciconfraternita, con sede a Roma (S. Angelo in Pescaria), mira a difendere la libertà della Chiesa e a diffondere il regno di Cristo.

MICHELE: — 1) **M.** sacellario di **Anchialos** (presso Burgaz sul mar Nero), rettore dell'accademia filosofica imperiale a Bisanzio, poi (1169 o 1170) patriarca fino alla morte (1177). Zelò la disciplina e la dottrina ortodossa nel patriarcato (alcuni suoi canoni v. in PG 119, 788-96; PG 137, 741; PG 138, 85, 211). Lavorò per unire alla sua Chiesa i patriarchi armeni Nerses IV e Gregorio IV. Ostacolò invece le trattative di unione con Roma aperte da Manuele I Comneno, rifiutando il primato giurisdizionale del papa, il diritto di appello al papa, la commemorazione liturgica del papa. Su questi argomenti possediamo un suo dialogo con l'imperatore, rigidamente intransigente. — Fonti e studi presso Laurent in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1668-74. — M. Jugie, *Theol. dogmatica christ. orientalium* I (Par. 1926) 403, 687 s, III (ivi 1930) 104, 456, IV (ivi 1931) 383 s. — V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constant.* I-3 (Par. 1947) 143 ss.

2) **M. d'Aranda**, religioso dell'Ordine militare di Montes, catturato dai barbareschi e martirizzato ad Algeri dai musulmani in odio alla fede (c. 1577). Parlano di lui Diego de Haedo (v.) e il famoso Mich. de Cervantes nel dramma «La vita di Algeri», ambedue schiavi ad Algeri al tempo del martirio di M.

3) **M. da Bologna**. v. M. Aiguani.

4) **M., n. e m. a Carbonara** Scrivia, O.F.M. Capp. (1836-1910), primo prefetto apostolico dell'Eritrea. Sacerdote nel 1859, professore di diritto can. nel seminario di Tortona, poi provicario in diocesi, cultore di studi letterarii e danteschi, entrò fra i Cappuccini nel 1888. Eretta la prefettura ap. dell'Eritrea, ne è nominato prefetto (1 ottobre 1894), sebbene avesse già 58 anni. Col favore delle autorità italiane, con abilità e tatto, col prestigio della santità, superando difficoltà non comuni, riuscì a dare solide basi alla nuova missione italiana, sistemando le stazioni già esistenti (Massaua, Cheren, Acrur), allargandone l'azione alle nuove di Asmara, Saganiti (1894), Ghinda (1906), Adi Agri (1908), Adi Caié (1910), provvedendole delle istituzioni più necessarie (asili, orfanotrofi per meticci, scuole, seminario) e prodigandosi, coi suoi missionari, per i soccorsi spirituali ai soldati, specialmente nelle ore tristi (Amba Alagi, Adua). Infermatosi gravemente, tornò in patria, dove morì nella primavera del 1910. — Gatti, *Un grande missionario tortonese, P. M. da C.*, Roma s. d. [1936]. — P. Ezechia da Iseo, *Pionieri di fede e di civiltà in Eritrea e regioni limitrofe*, Asmara 1937, pp. 70-85.

5) **M.** della famiglia russa dei *Rurichidi*, nativo di **Černigov**, principe di Novgorod, poi di Halisch (Galizia), di Kiev. Occupata Černigov dai Tartari (1241), fu chiamato a Saraj presso il capo dei Tartari del basso Volga (1245): rifiutandosi egli di contaminare la sua fede cristiana con i riti superstiziosi che in quella occasione gli furono comandati, fu ucciso col compagno *Teodoro*, col quale è venerato come martire. Lo ricorda anche Giov. da Pian del Carpine nel *Viaggio ai Tartari* (ed. G. Pullè, Milano 1929, p. 236 s). — A. M. Ammann, *Kirchenpolit. Wandlungen im Ostbaltikum*, Roma 1936, p. 239 ss.

6) **M.** *Fuschi* da Cesena, O.F.M. (c. 1279-1342), n. a Cesena, m. a Monaco di Baviera. Il suo nome è legato alle lotte per la Povertà (v.) nell'Ordine. Custode a Bologna nel 1305, studiò poi (tra il 1307 e il 1316) a Parigi e divenne maestro di teologia (1316). Il 31 maggio 1316 venne eletto generale dal capitolo di Napoli.

Grazie alla sua opera, favorita dalla S. Sede, il movimento degli Spirituali (v.) fu arrestato (1316-18). Dopo aver pubblicato (luglio-agosto 1316) le nuove *Costituzioni*, rivedute da 12 delegati del capitolo (cf. *Arch. franc. hist.*, 1911, 269-302, 508-36), M. scrisse una lettera sull'osservanza della Regola e si rivolse a Giovanni XXII (v.) perchè inducesse Federico re di Sicilia ad obbligare gli spirituali dissidenti a tornare nell'Ordine. Il papa richiamò i ribelli (bolla *Quorundum exigit*, 7-10-1317), ne condannò gli errori (1318): i renitenti furono processati dall'Inquisizione, abbandonati al braccio secolare; alcuni ripararono in Sicilia, altri passarono ai maomettani.

Non era ancora del tutto cessato lo scisma degli spirituali che gli stessi conventuali furono divisi dalla questione della Povertà (v.), la quale doveva mettere M. in tragico conflitto col papa. Nel 1321, a Narbona, l'inquisitore Giovanni aveva fatto arrestare uno «spirituale» sotto l'accusa di aver affermato che Cristo e gli Apostoli nulla possedettero nè in comune nè in privato e poneva la questione se una cosiffatta tesi fosse ortodossa. Difendendo l'accusato, il dotto fra Berengario Talon sostenne in processo che quella proposizione era vera e conforme alla bolla di Nicolò III. (Il Talon cadde allora in sospetto di eresia, ma si appellò al papa e, fondandosi sulla bolla *Exiit qui seminat*, sostenne impunemente la perfetta povertà di Cristo).

La questione era in esame presso la S. Sede, quando il capitolo di Perugia del 1322, prevenendo la decisione pontificia, interpellato, rispose che Cristo e gli Apostoli avevano praticato la povertà perfetta. Venne poi divulgata una lettera, che incominciava: *Noveritis*, firmata dal generale M., da 8 ministri, da un dottore e da un baccelliere, la quale, adducendo la citata *Exiit*, dichiarava cattolica la sentenza secondo la quale gli Apostoli e Gesù Cristo non possedettero nè in privato nè in comune, e che in tale povertà assoluta consisteva la somma perfezione. Ma ecco che Giovanni XXII nella costituzione *Ad conditorem canonum* (8-12-1322), con ponderata interpretazione della *Exiit*, restituì ai frati il possesso delle loro cose, dichiarando nulla la sentenza precipitata del capitolo di Perugia.

Daniele da Volterra: Busto di Michelangelo (Firenze, Casa Buonarroti).

Raffaello: Ritratto idealizzato di Michelangelo nella « Scuola di Atene ».

Michelangelo: Madonna con Bambino. (Firenze, Museo nazionale).

Michelangelo: Madonna con Bambino. (Londra, Galleria nazionale).

Madonna di Bruges. (Bruges, Chiesa di Notre Dame).

Vergine col Bambino. (Firenze, Chiesa di S. Lorenzo).

Madonna della scala. (Casa Buonarroti, Firenze).

Pietà, Palestrina. (Firenze, Galleria dell'Accademia).

Pietà, Rondanini (particolare). Roma, già in Palazzo Rondanini.

Matteo apostolo. (Firenze, Galleria dell'Accademia).

Un prigione (per il monumento a Giulio II). (Parigi, Louvre).

Un prigione (per il monumento a Giulio II). (Firenze, Galleria dell'Accademia).

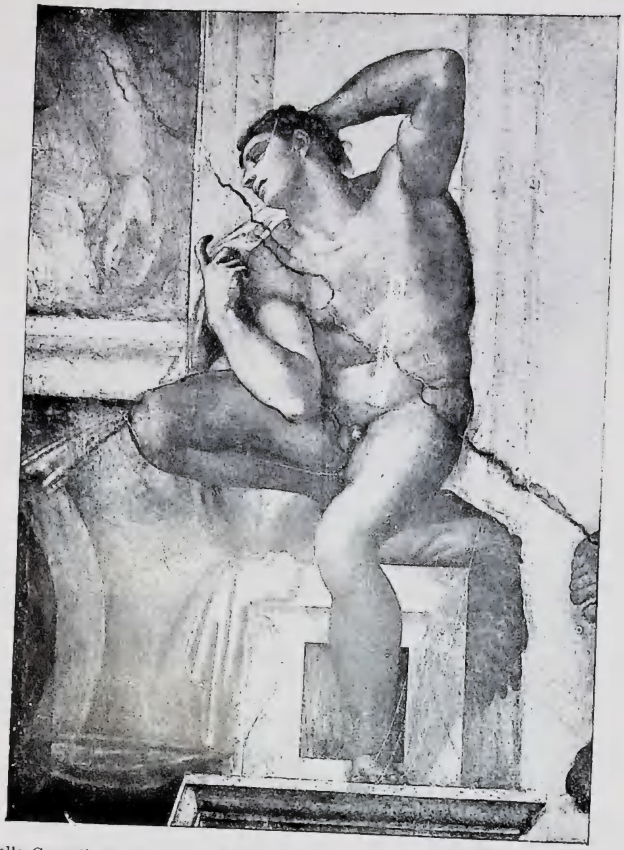
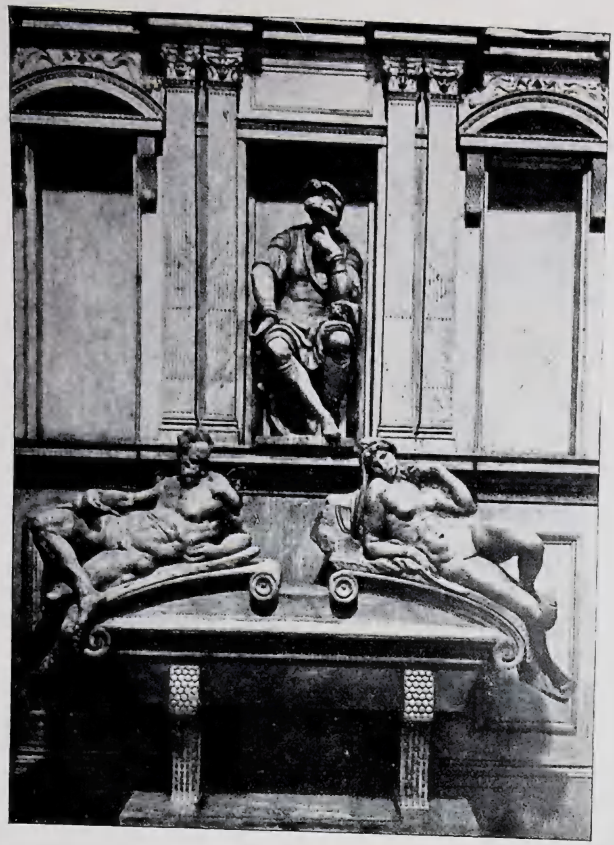


Figure decorative. Affreschi del soffitto della Cappella Sistina. (Fot. Alinari).

Il profeta Geremia. Particolare del soffitto della Cappella Sistina.

Figura decorativa. Particolare del soffitto della Cappella Sistina.

Particolare del « Giudizio universale » nella Cappella Sistina.



Tomba di Lorenzo dei Medici iuniore. (Sacrestia nuova in S. Lorenzo a Firenze).

Tomba di Giuliano dei Medici. (Sacrestia nuova in S. Lorenzo a Firenze).

S. Michele in trono. Scuola toscana del sec. XIII.

S. Michele davanti a Gerico, appare a Giosuè, che si prostra. Miniatura nel rotolo di Giosuè (V sec.). (Biblioteca Vaticana).

Raffaello: S. Michele e il drago. (Louvre, Parigi).

Raffaello: S. Michele e il demonio (Louvre, Parigi).

Spinello Aretino: S. Michele appare sulla mole Adriana.

Bonagrazia da Bergamo (v.), eletto procuratore, per difendere la povertà si oppose alla decisione papale, dicendo che l'Ordine era stato trattato ingiustamente e che la costituzione ultima di Giovanni XXII era invalida perché contraria agli atti dei suoi predecessori. Il papa non arretrò: Bonagrazia venne imprigionato e nella *Cum inter nonnullos* (12–11–1323) Giovanni XXII dichiarava eretico chiunque affermasse che Gesù Cristo e gli Apostoli nulla possedettero nè in comune nè in privato, e che dei beni ebbero solo il semplice uso di fatto. Ma neppure gli spirituali disarmarono e giunsero alla grottesca mostruosità di dichiarare eretica la sentenza del papa.

Intanto M. finiva di guastarsi con la S. Sede: sospetti di intendimenti segreti col Bavaro pesavano su di lui. Citato dal papa (8–6–1327) ad Avignone, non potè recarvisi, adducendo motivi di salute, e mandò due frati che lo scusassero. Rimesso in salute, si presentò al papa. Il quale alla presenza del procuratore, dopo aver fortemente riprovato l'intesa di M. col Bavaro e il decreto del capitolo di Perugia, gli ordinò di non partire da Avignone senza suo permesso, mentre incaricava una commissione di esaminarlo.

M. era già in preda allo spirito di ribellione e di scisma: rispose insolentemente e s'appellò alla Chiesa universale. Gli fu proibito di partecipare al capitolo generale di Bologna, e si raccomandò al capitolo di deporlo. Per le mene di Roberto, re di Napoli, M. venne confermato: era la rottura con la S. Sede. Di nottetempo (26–5–1328), col Bonagrazia e l'Occam (v.), M. fuggì; raggiunse a Pisa il Bavaro. Il papa lo fece ricercare e lo citò, ma M. si rifiutò di comparire. Quando Avignone pubblicò la sentenza di condanna e di deposizione dalla carica di generale, M. a nome suo e di tutti i suoi aderenti, protestò contro l'ingiusta persecuzione, appellandosi al futuro concilio ed alla Chiesa universale: l'insana protesta fu affissa alla porta del duomo di Pisa e comunicata anche al papa. Poichè principi e prelati, a cui fu notificata dal papa la condanna, avevano ordine di catturare e di incarcerare M. e i suoi aderenti, M. riparò presso l'imperatore in Germania. Intanto nel capitolo di Parigi M. veniva privato del generalato; il capitolo generale di Perpignano (1331) dichiarava Ockam e Bonagrazia eretici, scismatici, omicidi dei loro fratelli e perciò li condannava alla privazione di tutti i beni dell'Ordine e al carcere perpetuo.

M. morì senza ravvedersi, a Monaco di Baviera, nella vigilia di S. Andrea del 1342. È apocrifa la esposizione del *Miserere* attribuita al nostro (1343), nella quale l'autore fa una completa e compunta rittrattazione dei suoi errori: cf. Muratori, *Rer. It. Script.*, III–7 (Milano 1734) 513–35.

Bibl. — Storie generali della Chiesa e dell'Ordine. — v. Giovanni XXII, Fraticelli, Spirituali. — Marcour, *Anteil der Minoriten am Kampfe zw. Ludwig IV u. Papst Johann XXII*, Emmerich 1874. — F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, in *Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalt.* 1885, 509 ss; 1886, 106 ss; 1887, 553 ss. — E. Gudenatz, *M. von C.*, Breslau 1876. — A. Carlini, *Della ritrattazione di fra M. da C.*, in *Arch. Muratoriano*, 1908, 235–73. — Id., *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologna 1912. — A. Heysse in *Arch. franc. hist.*, 1916, 134–83. — M. Bihl, ivi 1930, 106–71 (formule e documenti della cancelleria di M., con ampia bibl.). — D. L. Douie, *The nature a. the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932, specialmente p. 153 e ss, con abbondante bibl. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, II (Par. 1934) 253–35, con elenco delle opere (fra cui un commento a *Ezechiele* e ai 4 libri delle *Sentenze*) e relative edizioni.

7) M. (S.) della Chiusa, celebre abbazia O.S.B. (*Sagra di S. Michele*), fondata sul monte Pirchiriano presso Susa in Piemonte nel 966 (per altri nel 983–87, cf. *Neues Archiv* 45 [1924] 235–55) da Ugo lo Scucito, dei Montboissier, conte di Auvergne, come monastero privato del papa. Dopo alterne vicende di splendori e decadenze, fu secolarizzato nel 1622 da Gregorio XV. — Un *Chronicon* per gli anni 996–1046, in *Hist. patr. mon. Script.* II (1839) 249–66. — G. Claretta, *Storia diplomatica* dell'abbazia, con docc. inediti, Torino 1870. — Frammenti della *Historia Clusiensis monasterii*, scritta (c. 1090) da Guglielmo, monaco di S. M. d. C., in PL 150, 1449–60; ivi, 1461–88, *Vita* di S. Benedetto, abbate di S. M., scritta dallo stesso Guglielmo. — PL 216, 682–84, una bolla di Innocenzo III del 1212. — M. d'Azeglio, *La sacra di S. M. disegnata e descritta*, Torino 1879. — F. Savio, *Sulle origini dell'abbazia di S. M. Studio storico-critico*, ivi 1888. — A. Radaelli, *La sagra di S. M., la chiesa e il monastero di S. M. della Ch.*, ivi 1902. — A. Malladra–G. Enrico, *La sacra di S. M.*, ivi 1907. — Ambrosio, *La sagra di S. M.*, in *Le vie d'Italia*, 1925, p. 75–80. — Altra abbondante bibl. presso Cottineau, I, col. 775 s.

8) M. da Cosenza, O.F.M. Cap. del sec. XVII, precursore del B. Eymard (v.) nel promuovere la devozione alla Vergine e all'Eucaristia. Su questo tema scrisse il *Trattato della gloriosa Vergine Maria Madre di Dio detta del SS. Sacramento* (inedito), circa il quale v. A. Gibboni, *Il primo teologo eucaristico mariano: p. M. da Cesena* [leggi: da Cosenza] *cappuccino*, in *Palestra del clero* 30 (1951) 1067–70. Il tema eucaristico-mariano, peraltro, era noto anche nel medioevo (v. Maria, letteratura).

9) M. *de la* Fuente, carm. (1573–1626), n. a Valdelaguna (Toledo), m. a Toledo. A 20 anni entrò (1594) nei Carmelitani dell'antica osservanza di Valdemoro. Fatti i corsi di filosofia e teologia all'univers. di Salamanca, passò ad Avila, poi a Segovia, infine a Toledo, ove brillò per sapienza nell'educazione dei novizi, per zelo nella cura d'anime, oltrechè per santità non comune di vita, nutrita di intensissima pietà eucaristica e mariana, di umiltà, di mortificazione, e favorita da eccelsi doni mistici: potere taumaturgico, levitazioni, estasi (quasi abituali durante la Messa), discernimento degli spiriti e profezia, per cui era consultato da tutte le regioni vicine. Tre anni dopo la morte, il corpo fu trovato in stato di perfetta conservazione. È introdotta la causa di beatificazione.

Lasciò opuscoli ascetici per le confraternite da lui fondate, un *Compendio historial de N. Sen. del Carmen* (Madrid 1619). È soprattutto noto per il magistrale trattato ascetico-mistico: *Libro de las tres vidas de el hombre corporal, racional y espiritual* (Toledo 1623; Madrid 1710², con biografia dell'autore), dove, più che ai maestri carmelitani,

attinge ai grandi dottori medievali. — Pietro de Oxea, *Vida*, Saragozza 1674. — Cosma de Villiers, *Biblioth. carmel.* II (Orléans 1752) 453 s. — *Anal. Carm.* 6 (1928) 244-88. — Anastase de St Paul in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1703-05. — A. Llamas Martinez, *Influencias de S. Juan de la Cruz en el p. Fr. M. de la F. carmelita observante*, in *Revista de espiritualidad* 8 (1949) 346-60.

10) M. da Massa, agostiniano, oriundo di Siena, morì, in ancora giovine età, a Parigi nel maggio 1337. Molto rinomato per varia dottrina, spiccò tra i contemporanei specialmente come moralista e predicatore. Lasciò parecchie opere teologiche, scritturistiche, oratorie, rimaste inedite (*Commento alle Sentenze, De passione Domini, Concordantiae evangelistarum super passionem Domini*). — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 567-8. — D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 191 s.

11) M. di Melitene. v. M. il Siro.

12) M. da Milano. v. M. Carcano.

13) M. da S. Agostino (*von Ballaer[t]*, carmel. (1621 o 1622-1684), n. e m. a Bruxelles. Fattosi religioso (professo a Lovanio, 14-X-1640), s'acquistò tanta fama per esemplarità di vita, solidità di dottrina, prudenza di giudizio, zelo per la riforma dei Carmelitani calzati, che fu eletto a vari importanti uffici nell'Ordine, più volte priore di Malines e provinciale della provincia fiandro-belga. Fra le opere che gli sono attribuite meritano speciale menzione i 4 libri delle *Institutiones mysticae* (Anversa 1671, 3 voll.) comprendenti: *Pia vita in Christo pro incipientibus, proficientibus et perfectis, cum compendio tentationum et remediorum earumdem* (l. I-II, vol. I; separatamente, Brux. 1681), *Introductio in terram Carmeli* (l. III, vol. II; separatamente, Brux. 1659; nuova ediz. a cura del p. Wessels, Roma 1926), *De totali abnegatione sui et omnium creaturarum, et de vita divina et mariana, ac de adoratione Dei in spiritu* (l. IV, vol. III; separatamente, Malines 1669; nuova ediz. a cura di Wessels, Roma 1926, sotto il titolo: *De vita mariaeformi et mariana in Maria propter Mariam* con vers. ital., Roma 1950): opera classica di ascetica-mistica, apparsa anche in fiammingo. Nell'ultimo trattato M., assai prima di Grignion de Montfort (v.), si fa promotore appassionato della vita di unione intima con Maria.

M. ha il genio del contemplativo e del teologo mistico, illuminato dallo studio e da grazie soprannaturali. Diresse (e poi biografò, Gand 1683-84, 4 volumetti) l'estatica terziaria carmelitana Maria di S. Teresa (al secolo Petyt), la quale pose in scritto i consigli del direttore a di lui insaputa. Questi, venutone a conoscenza, alla fine vi si acconciò e diede l'ultima mano a quelle note, che così poterono veder la luce. — Timoteo della Presentaz. († 1710), *Vita ven. p. M. a S. Aug.*, Roma 1926. — Altre informazioni bibliogr. presso Anastase de St Paul in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1707-10. — V. Oppenbrowers, *M. van de hl. Aug.*, in *Carmel* 2 (1949) 155-73. — C. M. Catena, *La consacrazione a Maria in S. Luigi M. Grignion di Monfort e nel ven. p. M. di S. Ag.*, in *Analecta Ord. Carmel.* 16 (1951) 3-43.

M. di S. Sabina (c. 1570-c. 1650), prete eremita, fondatore degli *Eremiti di S. Giovanni Batt.*, autore di *Le paradis de la solitude* (Tournai 1627) e di molti altri opuscoli ascetici, segnalati da P. Doyère, in *XVII siècle* 1953, fascic. 19, p. 196-209, che corregge e completa la breve *Vie d'un solitaire inconnu* (Paris 1699) scritta da Grandet. *La solitude intérieure* (Mons 1643) non è di M. ma di Hubert Jaspart.

15) M. della SS. Trinità, carmel. scalzo (1588-1651), n. e m. a Beaz (Andalusia). Professore di filosofia nel collegio di Alcalà de Henares, con p. Antonio della Madre di Dio compilò il celebre e benemerito *Cursus complutensis philosophiae*, redigendo personalmente il t. I: *Disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem juxta divi Thomae doctrinam* (Alcalà 1624). Sono inediti i suoi *Commentaria* alla *Fisica* e al *De anima* di Aristotele. — Cosma de Villiers, *Biblioth. carmel.* II (Orléans 1752) 463. — Hurter, *Nomenclator*, III^3, col. 918 s. — Marcello del B. Gesù, *Notitiae bibliographicae*, in *Analecta O. Carm. Disc.* 8 (1933) 267-89.

16) M. Acominato, fratello di Niceta Acominato (v.), n. a Chonia (donde fu detto anche *Choniates*) verso il 1140, entrò nella cancelleria patriarcale, donde passò alla sede metropolitana di Atene (dopo il 1175) illustrandovisi per zelo e dottrina. Costituito l'impero latino di Costantinopoli (1204), pur dopo una conferenza a Salonicco col legato pontificio card. Benedetto M. rifiutò di sottomettersi al papa: si ritirò nell'isola di Chio per attendervi la morte (1222), tra gli ozi letterari, sempre difendendo l'ortodossia bizantina. La sua produzione comprende lettere, omelie, discorsi, poesie (PG 140, 824-84, 1227-58, con *Notitia* tratta da A. Ellissen, *M. Akom. von Chonia*, Göttingen 1846, e un encomio anonimo, col. 229-322; ediz. più abbondante a cura di Spiridione Lampros, Atene 1879-80, 2 voll.). — G. Stadtmüller, *M. Choniates*, in *Oriens christ.* 33 (1934) 128-35.

17) M. Aiguani (*Anguani*, *Angriani*), n. e m. a Bologna, carmel. († 16-XI-1400). Addottoratosi a Parigi (1364), fu professore di teologia all'univ. di Bologna (1371), definitore (1372) e provinciale (1375, 1379) di Bologna, vicario generale dell'Ordine eletto da Urbano VI (19-IV-1380) dopo la deposizione del generale Bern. Olerio partigiano del papa avignonese Clemente VII. Creato generale dal capitolo di Verona (1381), resse con saviezza la parte dell'Ordine rimasta fedele a Urbano VI, fino a che, recatosi a Genova per rendere omaggio a Urbano VI, questi lo depose (1386), forse per i legami dell'A. con qualche personaggio sospetto al papa. L'A. si ritirò nel convento di Bologna e tenne la cattedra di esegesi all'università. Sotto il nuovo papa Bonifacio IX, perdurando ancora lo scisma nell'interno dell'Ordine (composto con la elezione del generale Giov. Grossi, 26-IV-1411), fu nominato (1395) vicario generale della provincia di Bologna (col potere di visitare e riformare), poi definitore (1396), alle dipendenze del generale urbanista Giov. di Raude.

Lasciò: *Quaestiones... disputatae* sulle Sentenze (Milano 1510, Ven. 1623), *Commentarii* ai Salmi (Alcalà 1524, 2 voll.; Lione 1581, 1588-89; Ven. 1600-1602, 3 voll., l'ediz. migliore, spesso riprodotta). Per le opere tuttora inedite, v. Anastase de St. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1675 s. M. è considerato uno dei massimi teologi dell'Ordine. Alcune sue opinioni erronee o discutibili tra-

discono la sua stretta dipendenza da Pier Lombardo (la volontà divina di benevolenza è sempre efficace; vi sono due predestinazioni che possono essere contrarie, una secondo la giustizia presente, l'altra secondo la prescienza eterna di Dio: per la remissione dei peccati si richiede un atto di carità o di contrizione perfetta anche nel sacramento della penitenza, dove l'assoluzione del confessore si limita a rimettere la pena temporale del peccato poichè la colpa e la pena eterna fu già cancellata dalla contrizione perfetta del penitente). — Fonti e studi presso Anastase de St. Paul, *l. c.*, col. 1674-77. — Cosma de Villiers, *Biblioth carmel.* II (Orléans 1752) 433-45, 447 s. — B. Xiberta, *De script. scholast. saec. XIV Ord. Carm.*, Lovanio 1931, p. 324-93. — *Anal. Ord. Carm.* 3 (1914) 140, 5 (1924) 162, 6 (1925) 528, 7 (1926) 3-43, 121-57.

18) M. Apostolios (c. 1422-c. 1480), teologo e retore di Costantinopoli, passò in Italia dopo la caduta della capitale (1453), accolto dal Bessarione (v.), per il quale raccolse e trascrisse vari mss., e in omaggio al quale nella contesa tra aristotelici e platonici prese fervida parte per Platone. Caldeggiò una nuova crociata (PG 162, 433). Lasciò una raccolta di antichi proverbi greci (Basilea 1538; Leida 1619; PG 162, 21; PG ediz. lat. 81, 639-820), l'orazione funebre per il Bessarione (PG 161, CXXVIII-CXL), discorsi, lettere importanti per la storia della cultura bizantina in quei frangenti (PG ediz. lat. 81). — H. Noiret, *Lettres inédites de M. Ap.*, Paris 1889. — H. Legrand, *Bibliogr. hellén.*, I-II (Paris 1885). — S. Salaville in *Dict. d'hist. et de géogr. eccles.*, III, col. 1030-35.

M. Carcano, B, O. F. M. osserv (1427-1484), n. a Lomazzo comasco, probabilmente identico a M. da Milano, celebre per santità di vita, virtù taumaturgiche, per zelo apostolico, soprattutto come oratore sacro e scrittore moralista. I cronisti del tempo parlano di moltitudini che lo ascoltavano entusiaste e che lo costringevano a parlare all'aperto. Si vuole che al nostro risalga la fondazione dei Monti di Pietà (v.), secondo l'idea già espressa dal francescano Lodovico da Camerino.

I suoi libri (fra cui: *Quadragesimale in Decalogum*, Venezia 1492; *Quadrag. de poenitentia*, ivi 1487; *Quattuor novissima*, Colonia 1492; *De commendatione virtutum et reprobatione vitiorum*, Milano 1495; *De fide christiana*, Basilea 1479; *Confessionale*, Ven. 1513) sono notevoli anche come fonti per la storia dei costumi e della cultura del tempo. — P. Sevesi, *Documenti inediti* in *Arch. franc. hist.* 33 (1940) 366-408, 34 (1941) 95-114: 7 lettere autografe del Carcano, 6 lettere al C. di Giov. Hinderbach vesc. di Trento, e altri documenti vari. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI-3 (Ven. 1796) 1040 s. — Argelati, *Script. mediol.*, II-1 (Mil. 1795) 925, con elenco delle opere: l'Argelati distingue il nostro dal minore osservante M. da Milano. — E. Motta, *Il B. M. da C.*, Milano 1886. — A. Galletti, *L'eloquenza*, ivi s. a., p. 255 ss. — Enc. It., XXIII, 192. — P. Sevesi. *Il B. M. C. e il consorzio della carità a Milano*, in *Arch. francisc. hist.* 46 (1953) 251-78. — P. Valugani, *Il B. M. C. da Milano*, Milano 1950.

20) M. Cerulario, patriarca di Costantinopoli (1043-1058). Sotto il suo governo si consumò la rottura definitiva tra la Chiesa greca e quella latina (v. Scisma orient.).

I. Nacque all'inizio del sec. XI. Il padre, senatore e custode del tesoro imperiale, lo educò accuratamente assieme al fratello maggiore. Nel 1040 fu scoperta una congiura contro Michele IV Paflagone, nella quale vennero coinvolti M. e il fratello. La colpevolezza di M. è assai incerta.

Esiliato, M. resistette all'imperatore, che lo spingeva ad entrare in monastero (forse per liberarsi d'un rivale?), fino a che la notizia che il fratello s'era ucciso per disperazione in prigione, lo decise a ritirarsi in un convento del suburbio. Michele V amnistiò nel 1041 i condannati. Spodestato dopo pochi mesi, gli successe Costantino IX Monomaco (1042-1055), che sposò la vecchia imperatrice Zoe. Qui incomincia la fortuna di M., che divenne consigliere dell'imperatore e patriarca alla morte di Alessio Studita (1043). Fu canonica la sua elezione? L'imperatore da secoli disponeva del patriarcato e gli antecessori di M. non erano stati eletti con titoli più legittimi.

II. Degli anni del patriarcato le notizie che più difettano son proprio quelle che riguardano lo scisma. Solo Michele Psello (v.), in un testo scritto durante la disgrazia di M., vi si diffonde alquanto; è però da ricordare che lo stesso Psello, dopo la morte di M., scriverà di lui pagine di piena esaltazione. M., arrabbiato antiromanista, dominò Costantino Monomaco, contrario alla rottura coi Latini, mediante la minaccia e l'uso di sommosse popolari. Lo scisma, da M. attuato, guadagnò al patriarca in Oriente immenso prestigio, per il quale potè agire politicamente quasi da deposta.

Morto il Monomaco (1055), successe Teodora, sorella di Zoe († 1059), che ebbe un regno troppo breve per danneggiare la posizione di M. Nel 1056 sale al trono imperiale il vecchio Michele VI Stratiotico. Il patriarca guida la congiura ordita per portare al trono Isacco Comneno. Questi infatti vien coronato l'1 settembre 1057 in S. Sofia. Ma il Comneno, dopo pochi mesi, trovò scomoda la protezione di M. e, per sbarazzarsene, lo fece imprigionare, mentre M. si trovava in un monastero del suburbio (poco prima di Natale) e poi deportare a Proconneso e Imbro. Siccome M. non voleva rinunciare al patriarcato, si provvide a costringervelo con regolare processo da tenersi in una ignota località della Tracia: ivi Psello doveva leggere la requisitoria sopra ricordata. M. morì a Madita, in viaggio, verso il Natale 1058. Forse la compassione per quella fine ingloriosa fece sorgere attorno a M. la fama di miracoli e di santità. La sua glorificazione fece grandi passi particolarmente quando una sua nipote, Eudocia, divenne imperatrice con Costantino X Duca (1059-1067). Il primo panegirico fu pronunciato da Psello, che forse volle far dimenticare la precedente opposizione.

III. Lo scisma operato da M. trovò scarsissima eco fra i cronisti: una cronaca bizantina del sec. XIII accenna all'ambizione di M., che voleva agire come il papa dell'antica Roma.

Lo scisma ai contemporanei, stanchi di dispute religiose, doveva apparire come un fatto comune periodico, un momento acuto di controversie abituali: a cominciare da quello di Acacio si eran visti tanti scismi nascere e conchiudersi che quello di M. scomparve nella serie, come il temporaneo manifestarsi d'una malattia cronica. Solo l'Occidente rilevò, preoccupato, la rottura, come fan fede molti scritti (cf. Hefele-Leclercq, IV-2, p. 1085); ma neppure ai Latini essa parve definitiva.

Da Fozio a M. corse un periodo di relativa pace tra Costantinopoli e Roma, eccezion fatta di qualche episodio di lieve entità. All'avvento di M., la comunione con Roma appare rotta di fatto, senza dichiarazioni, come sembra di capire dalla lettera di Leone XI al patriarca di Antiochia, Pietro (PL 143, 770–773), scritta nell'aprile 1053. M. non ha mandato nel 1043 la lettera sinodica di elezione al papa, il cui nome non figura nei dittici costantinopolitani, e inoltre perseguita continuamente i Latini (cf. Hefele–Leclercq, IV-2, 1091, n. 2): stato di separazione, dunque, senza uno scisma dichiarato. Quanto avessero influito su questa situazione le questioni politiche non è difficile intuire: il restaurato Sacro Romano Impero aveva tolto ai Bizantini anche il teorico diritto di dominio sull'Occidente, consenzienti i papi.

Nel sec. X Costantinopoli rioccupa parte dei suoi domini in Italia e alla metà del sec. XI, cioè ai tempi di M., si potè auspicare un'alleanza dei due imperatori, Costantino IX e Enrico III, col papa Leone IX, per combattere i Normanni, i nuovi invasori d'Italia. Questo auspicato evento avrebbe significato per M. la fine dell'indipendenza voluta e in parte realizzata; perciò, da parte sua, fomentò la lotta contro i Latini, che avevano chiese e ospizi a Costantinopoli, come i Greci ne avevano a Roma; la persecuzione, stando alla testimonianza del card. Umberto di Silvacandida, giunse fino al nefando sacrilegio compiuto dal sacellario Costantino, il quale calpestò le ostie che erano state consacrate con rito latino (cf. PL 143, 758 e 764; PG 120, 745 s). Il colpo più sensazionale, almeno per l'Occidente, fu la lettera spedita dall'arcivescovo bulgaro Leone d'Acrida al vescovo Giovanni di Trani (PG 120, 835–844), che dipendeva da Costantinopoli fin dai tempi di Leone Isaurico. Il momento fu scelto con astuzia: il papa difatti potè rispondere solo nel settembre 1053, da Benevento dove si trovava prigioniero dei Normanni dopo la battaglia di Civitate (18 giugno 1053). La lettera, il cui testo greco fu scoperto dall'Hergenröther, si rivolge di fatto a tutti i vescovi dei Franchi, cioè occidentali, e al papa: è un vero atto di accusa contro la Chiesa latina, gravissima non già per il peso dei contrasti, già troppo noti (l'uso del pane azimo, il digiuno del sabbato, il mangiar animali soffocati, l'omissione dell'Alleluia in Quaresima...), ma per l'animo polemico che la informa. Il vescovo di Trani la presentò al card. Umberto, il quale la consegnò tradotta al papa.

La risposta papale (PL 143, 744-769), redatta dallo stesso cardinale, rileva con amarezza la ribellione della figlia (Costantinopoli) contro la madre (Roma), di cui è misconosciuta l'autorità, il primato, l'infallibilità in materia dottrinale; alla fine annuncia che le accuse particolari dei Greci saranno confutate in un trattato apposito (pare certo che si allùda all'« *Adversus Graecorum calumnias* » del card. Umberto, PL 143, 929–974). Poco dopo — forse in seguito a una visita fatta a Costantinopoli dal vescovo di Trani per riferire alla corte bizantina sulla disperata situazione italiana — giungono al papa una rispettosa lettera di Costantino e un'altra di M. tutta moderazione e pace, che ci sono note solo attraverso le risposte del papa (PL 143, 773-781). Fosse proposta da Costantinopoli o fosse voluta da Leone IX, dall'Occidente parte una legazione, composta dal card. Umberto, dal cancelliere Federico di Lorena (poi Stefano X) e dall'arcivescovo Pietro di Amalfi: doveva portare le risposte del papa, le quali, per quanto paterne, risentono l'impeto del solito redattore, il card. Umberto. La risposta a M., che doveva essere una proposta di trattative, è invece senza tatto, irritante; rinfacciata al Cerulario l'irregolarità dell'elezione e la sua ambizione, a titolo di minaccia gli rammenta la fine miserabile del patriarca Giovanni, che aveva per primo assunto il titolo di « ecumenico », e non risparmia alla Chiesa bizantina gli appellativi di « Chiesa di Satana », di « conciliabolo d'eretici ».

Sull'incontro di Costantinopoli (aprile–luglio 1054) siamo informati da due lettere di M. (PG 120, 781–795, 816–820), da una *Commemoratio brevis* (PL 143, 1001–1004) e dalla vita di Leone IX scritta da Wiberto (PL 143, 498 s). La legazione pontificia a Costantinopoli aspettò l'omaggio del patriarca, che non venne, mentre il patriarca attendeva l'omaggio della legazione, che non poteva esser dato: piccolo contrasto che ingrandiva ed era ingrandito da quelli già esistenti. Ricevuta la lettera pontificia, M. rifiutò di riconoscerla come proveniente dal dolce Leone IX: la riteneva piuttosto redatta da Argyros, il governatore bizantino dell'Italia meridionale, fautore dell'alleanza tra Oriente e Occidente. Per disavventura il 13 aprile 1054 moriva il papa: quest'evento metteva in discussione la autorità della legazione. La quale, peraltro, continuò l'opera sua. Umberto diffuse il suo trattato. Rispose ad esso il monaco Niceta Stetato (PG 120, 1011–1022), richiamando le solite differenze tra Oriente e Occidente, cui aggiunse il celibato del clero. La focosa controrisposta del cardinale (PL 143, 983-1000) conquistò lo Stetato, che bruciò il suo libello (così la *Commemoratio*, l. c., col. 1001).

Ma nulla valse a smuovere l'ostinazione di M. La legazione, visto inutile ogni indugio, il 16 luglio depose la sentenza di scomunica contro il patriarca sull'altare principale di S. Sofia, alla presenza del popolo e del clero. Il testo della scomunica testimonia l'intemperanza di Umberto e anche l'inadeguatezza delle sue informazioni storiche: si consideri, ad es., l'indicazione: « ... sicut pneumatomachi seu theumachi absciderunt a symbolo Spiritus Sancti processionem a Filio », e l'incredibile uso di « maranatha = Domine, veni » come una maledizione. I Greci vi appaiono come pullulanti di eresie, di cui molte immaginarie: « Michaël ... et Leo Acridanus ... et sacellarius ... Constantinus ... sint anathema et maranatha cum simoniacis, valesiis, arianis, donatistis, nicolaitis, severianis, pneumatomachis et manichaeis et nazarenis et cum omnibus haereticis, immo cum diabolo et angelis eius, nisi forte resipuerint. Amen. Amen. Amen » (PL 143, 1004). Le esagerazioni e le incongruenze della sentenza diedero buon gioco a M., che la presentò all'imperatore chiedendo giustizia. L'imperatore richiamò la legazione già partita, ma poi, rendendosi conto della gravità della situazione a causa della eccitazione popolare, la fece ripartire. Tale è la versione più probabile. Partiti gli occidentali, si punirono, per sedare i malumori, i parenti dell'Argyros e il 24 luglio a S. Sofia il sinodo permanente pubblicò l'editto di scomunica contro i legati pontifici (PG 120, 736–748): il testo degli occidentali fu bruciato in copia, mentre l'originale doveva essere conser-

vato nell'archivio della chiesa « a perpetua vergogna e a più salda condanna di coloro che pronunciarono tali bestemmie contro Dio » (ivi, col. 748).

Con questo atto la rottura era sigillata. M. si affrettò a comunicare all'Oriente il gesto compiuto, con le due lettere a Pietro di Antiochia, sopra citate, una delle quali doveva comunicarsi ai patriarchi di Alessandria e Gerusalemme. Lo stupore un po' scandalizzato con cui Pietro rispose (PG 120, 796-816), distinguendo le divergenze accidentali, trascurabili, dovute a incomprensione dei testi, da quelle fondamentali (Filioque, celibato ecclesiastico, pane azimo), lascia capire come l'Oriente, pur resistendo sulle differenze citate, non voleva una rottura. Ma questa ormai era un fatto.

IV. Di chi la colpa? Del cardinale o di M.? Tutti oggi riconoscono che un maggior tatto diplomatico avrebbe giovato alla pace, visto che l'imperatore, per ragioni politiche, teneva molto all'unione.

Tutti riconoscono che una informazione meno superficiale da parte degli occidentali sarebbe stata necessaria nelle trattative. È chiaro tuttavia che queste osservazioni valgono anche per gli orientali, come è chiaro che ad aprire le ostilità fu M., il quale, pur rassegnandosi alle trattative, nulla fece perchè il dissidio fosse sanato.

D'altra parte non possiamo nè agli uni, nè agli altri attribuire la responsabilità dell'imprevista lunga durata dello scisma, disgraziatamente non ancora conclusa.

Bibl. — Fonti in PL 143 e PG 120. I testi furon raccolti da Ch. Will, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saec. XI composita sunt*, Lipsia e Marburg 1861, e da G. Hergenröther, *Mon. graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Ratisbona 1863. — Le opere di M. (poche lettere e atti) sono in PG 119 e 120. — *Panoplia*, pubbl. dal Michel sotto il nome di M., è invece di un avversario dell'unione stabilita a Lione nel 1274. — L'omelia per la festa della restituzione delle immagini (PG 120, 724-736) è di un contemporaneo della festa (842) e contiene aggiunte del sec. X e XI. — Hergenröther, III, 331-337. — Hefele-Leclercq, IV-2, 1081-1110. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1677-1703, con bibl. — A. Michel, *Humbert u. Kerul*, Paderborn 1925, con bibl. copiosissima. — Id., *Die Echtheit der « Panoplia » des M. K.*, in *Oriens christ.* 36 (1941) 168-204. — Id., *Die Rechtsgültigkeit des römischen Bannes gegen M. K.*, in *Byzantion* 42 (1942) 193-205. — V. Laurent, *Le titre de patriarche oecuménique et M. C. A propos de deux sceaux inédits*, in *Miscell. G. Mercati* III (1946) 373-386. — V. Grumel, *Le patriarcat byzantin de M. C. à la conquête latine* (1043-1204), in *Rev. des études byz.* 4 (1946) 257-268. — E. Herman, *I legati inviati nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca M. C.?* in *Orientalia christ. periodica* 8 (1942) 209-18. — D. Deraedt, *De excommunicatie van M.C. in 1054 doord e pausselijhe legaten*, in *Het christel. Oosten en hereniging* 3 (1950-51) 81-91. — A. Michel, *Die röm. Angriffe auf M. Ker. wegen Antiocheia* (1053-54), in *Byzantion* 44 (1951) 419-27. — V. Grumel, *Les préliminaires du schisme de M. C. ou la question romaine avant 1054*, in *Rev. des études byzant.* 10 (1952) 5-23. — J. M. Hussey, *The byzantine empire in the XI th cent. Some different interpretations*, in *Transact. of the royal. hist. Soc.* 32 (1950) 71-85: rettifica di alcuni giudizi sul periodo 1024-81. — v. Scisma orient.

21) **M. Choniates.** v. M. Acominato.

22) **M. De Sanctis, Santo**, n. a Vich, in Catalogna il 29 settembre 1591, da Enrico Angemit e Margherita Monserrada, fu educato fin dai primi anni a grande devozione. Ancor ragazzo fece il voto di castità. Rimasto orfano di padre a dodici anni, intensificò la vita di penitenza e chiese di farsi religioso. Nell'agosto 1603 entrò fra i Trinitari di Barcellona. A sedici anni, il 30 settembre 1607, fece la professione in Saragozza. Studiò a Siviglia, poi all'università di Salamanca. Ordinato sacerdote a Faro in Portogallo, esercitò il ministero a Baéza, finchè nel 1622 fu eletto superiore del convento di Valladolid. Le sue estasi (fu detto l'*estatico*) si manifestarono pubblicamente a Siviglia durante la lettura dell'ottava lezione dell'ufficio, alle parole (era la notte di S. Martino): « Questa Gerusalemme celeste per la quale noi combattiamo in favore della fede... ».

Fatti simili, anche più clamorosi, avvennero in Cordova, a Salamanca. Durante le estasi egli era completamente insensibile, fino a non avvedersi d'una candela che gli bruciasse la mano. Il suo apostolato era rivolto al riscatto dei cristiani caduti prigionieri dei musulmani, ma anche al soccorso dei poveri, al conforto degli afflitti e alla conversione dei peccatori. Ebbe una morte edificante, quieta e tutta illuminata di preghiera, mentre sonava la mezzanotte sul 10 aprile 1625: aveva trentatre anni e ne aveva vissuto più di venti in religione. Fu beatificato da Pio VI il 2 maggio 1779 e canonizzato da Pio IX l'8 maggio 1862. Festa al 5 luglio. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 133 s. — *Analecta iuris pontificii*, serie VI, III[1] (Roma 1863) 1443, 1809. — Biografie di Giuseppe di Gesù Maria (Salamanca 1688), Nicolò della Vergine (Roma 1779; vers. tedesca, Vienna 1779), Anselmo di S. Luigi Gonzaga (Roma 1862). — Le *opere* del Santo furon edite in Roma nel 1915.

23) **M.** (Fratel), religioso delle scuole cristiane, al secolo *Fiorenzo Febres Cordero Muñoz* (1845-1910), n. a Cuenca (Ecuador) da distinta famiglia, vincendo le opposizioni dei familiari entrò nei Fratelli delle Scuole cristiane (24-III-1868). Dal 1869 al 1907 visse a Quito, guadagnandosi gran fama nella Congregazione, nella quale sostenne eccellentemente vari incarichi di professore, di educatore, di superiore, in tutta la repubblica dell'Ecuador che lo annovera tra le sue glorie e lo inscrisse nell'Accademia (18-II-1892) in riconoscimento dei suoi meriti nel campo dell'educazione nazionale e della letteratura didattica. Nel 1888 assistette a Roma alla beatificazione del de la Salle (19-II) e visitò Loreto. Per meglio adempiere i suoi compiti fu inviato a Parigi (1907), indi in Belgio (a Lembecq-lez-Hal). Per ragioni di salute venne mandato (luglio 1908) a Premio de Mar (Barcellona), ove, dopo aver sofferto per le sommosse del 1909, chiuse la vita illustrata dagli splendori della dottrina, della santità, della signorilità spirituale. La sua causa, dopo il processo informativo (1925), fu introdotta a Roma il 13-IX-1935: AAS 28 (1936) 111-13. — *Biografia del siervo de Dios herm. M. de las Esc. christ.*, scritta da un confratello, Barcellona 1926[2].

24) **M. Garicoïts.** v. Garicoïts.

25) **M. Glica.** v. Glykas M.

26) **M. il Grande.** v. M. Siro.

27) **M. Maleïnos** (*Malino*), Santo, n. a Char-

sianon in Cappadocia nell'894, dal 910 al 912 visse alla corte di Costantinopoli come principe imperiale. Fu poi monaco alla laura da lui fondata sul monte Kymina in Bitinia, dal 918 in luoghi solitari, dal 921 di nuovo sul Kymina, dove morì il 12 luglio 961. Da circa trent'anni era stato consacrato prete. In Oriente ebbe gran culto. Festa al 22 luglio. — Da notarsi che *Maleinos* non è nome di famiglia, ma della laura (τοῦ Μαλεΐνου) di cui M. fu egumeno. — Quanto a S. Eudocimo il giovane, non è possibile stabilire quale grado di parentela lo legasse al nostro santo: v. *Analecta Bolland.* 28 (1909) 497. — Acta SS. *Jul.* III (Ven. 1747) *die* 12, p. 303. — L. Petit, *Vie de saint Michel Maleinos*, in *Revue de l' Orient chrétien* 7 (1902): quivi, p. 543–568, si dà il testo greco della *Vita* composta da Teofane contemporaneo e discepolo del santo; a p. 569–541, la liturgia; a p. 585 594, annotazioni critiche. — Id., *Vie de St. Athanase l'Athonite*, in *Analecta Bolland.* 25 (1906) 18–22 (visita di S. Atanasio al Kymina e il suo incontro con M.).

28) **M. Notaras.** v. Macario di Corinto.

29) **M. Psello.** v. Psello.

30) **M. Scoto**, cioè oriundo di Scozia († c. 1236), ebbe fama di scienziato, matematico, astronomo, addirittura di mago e negromante, e Dante lo pose all'Inferno (XX, 116 s). Lo troviamo nel 1217 a Toledo (ove traduce in latino opere arabe), nel 1220 a Bologna. Onorio III e Gregorio IX lo raccomandarono per benefici ecclesiastici; ma egli passò alla corte di Federico II. Oltre le traduzioni di Alpetragio (al-Bitrūgī), di Aristotele, di Avicenna, di Averroé, lasciò trattati di *Physiognomia*, *De secretis naturae*, *Liber introductorius*, *Liber particularis*, *Divisio philosophiae* (compilata sugli analoghi trattati degli Arabi e di Domenico Gundisalvi, v.). — L. Thorndike, *A history of magic* II–2 (New-York 1929) 307–37. — M. Grabmann, *Aus dem Geistesleben des Mittel.*, II (München 1936) 103–37. — A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medioevo*, Torino 1925, p. 409–57. — Ch. H. Haskins, *The history of medieval science*, Cambridge (Mass.) 1927², p. 272–98. — Enc. It., XXIII, 196.

31) **M. Sidonio.** v. Helding M.

32) **M. Sincello** (c. 761–846), n. e m. a Gerusalemme, prete, monaco esicasta della laura di S. Sabba a Gerusalemme, coprì (811) sotto il patriarca Tommaso (808-820) l'ufficio che gli diede il soprannome. Coi discepoli Teodoro e Teofane Grapti e con il monaco Giobbe disputò contro i Benedettini del monte Oliveto circa il Filioque (v.). Incaricato di portare la questione a Roma, fu trattenuto a Costantinopoli dalla controversia iconoclastica: ardente difensore delle immagini contro gli Iconoclasti (v.), subì persecuzioni dal patriarca Nicoforo, dall'abbate Teodoro, molto più dall'imperatore Teofilo (829–842), che lo fece con altri monaci tormentare e gettare in prigione. In seguito fu fatto igumeno del monastero di Chora e sincello del patriarca Metodio. I Greci lo onorano come santo il 18 dic.

Lasciò un *Libellus de fide orthodoxa* (ed. B. de Montfaucon in *Biblioth. Coislin.*, Parigi 1715); Μέθοδος περὶ τῶν λόγων συνταξεως (talora attribuito a Giorgio Lakapeno), discorsi, poesie, di cui non è facile accertare l'autenticità. L'*encomio* del pseudo-Dionigi è in PG 4, 617–68. Cf. R. Loenertz, *Le panégyrique de S. Denys l'Aréop. par S. M. le S.*, in *Anal. Bolland.* 1950 *Mél. P. Peeters* II, p. 94–107; a p. 103 s, elenco dei panegirici scritti da M. — R. Janin in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1710 s. — S. Vailhé, *Saint M. le S. et les deux frères Grapti*, in *Rev. de l'Orient chrét.* 6 (1901) 311–22, 610–42. — H. Delehaye, *Synax. Eccl. constantin.*, Brux. 1902, col. 324 ss.

33) **M. Siro**, *il grande*, detto anche *M. di Melitene* (1126–1199), patriarca dei giacobiti dal 1166 al 1199. Scrisse una *Cronica*, citata dagli storici siriaci posteriori, che si trova in un ms. di Edessa e in una versione araba letterale, acquistata nel 1891 dal Museo Brit. (ms. orient. 4402). Essa attinge a Mariba caldeo, Socrate, Teodoreto, Giovanni d'Asia, Zaccaria il retore, Andronico (del sec. VI), Kura di Sarug. L'opera si chiude con una lista carschuni dei patriarchi di Antiochia che si apre con Severo, seguita da un elenco siriaco (forse aggiunto da altre mani) dei 143 patriarchi che si succedettero sul trono di Antiochia da S. Pietro apostolo a Pietro III di Mossul.

Egli scrisse ancora un trattato sulla preparazione alla Comunione contro i copti e canoni ecclesiastici (citati da Barebreo), una liturgia (tradotta da Renaudot), una revisione del rituale giacobita (ms. Vatic. 51), un trattato sull'istituzione sacerdotale e una professione di fede (aggiunti alla versione armena della cronica), un poema sul processo fatto nel 1159 contro il mafriano accusato di aver maritato una musulmana a un cristiano.

M. era figlio di Elia, prete di Melitene. Fu monaco, indi (1156) abbate del convento di Barsauma presso Melitene. Eletto come successore di Atanasio VIII sul seggio patriarcale di Antiochia, dispiegò grande zelo per la prosperità della sua Chiesa, mantenendo buoni rapporti con i Latini (meno buoni con i Greci e con gli Armeni).

Bibl. — Langlois ha dato una buona versione francese di una cattiva epitome armena della Cronica: *Chron. de M. le Grand*, Paris 1868. — J. B. Chabot, *Chronique de M. le Syrien*, I-III (Paris 1900-1910). — Rub. Duval, *La litér. syriaque*, Paris 1900², p. 207 s, 400. — A. Baumstark, *Gesch. d. syrischen Liter.*, Bonn 1922, p. 298-300. — E. Tisserant in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1711–19. — M. Jugie, *Theol. dogmatica christ. orientalium* V (Par. 1935) v. indice dei nomi.

34) **M. rivolis.** v. Massimo Greco.

MICHELIANI, Michelisti. — 1) v. Michele di Cesena.

2) Setta protestante fondata da Giovanni Michele Hahn. Questi nacque da contadini ad Altdorf nel Würtenberg (2 febbraio 1758). Credendosi chiamato a vita superiore, frequentò i pietisti e condusse vita ritirata, rifiutando anche il matrimonio. Dopo una seconda visione (c. 1780) che durò sette settimane e nella quale apprese, diceva, tutta la sua dottrina, si diede a predicare con grande successo. Perseguitato dall'autorità, lasciò la patria, visitando coloro che gli sembravano affini a lui di spirito, specialmente Lavater in Svizzera. Ritornato, godette di maggior tranquillità; teneva regolarmente le riunioni, riceveva molte visite, aveva larga corrispondenza. Nel 1794 per il favore della duchessa

Francesca, si ritirò a Sindlingen presso Herrenberg, ove morì il 20 gennaio 1819.

Il suo sogno di fondare una comunità secondo le sue idee ebbe effetto dopo la sua morte a Kornthal presso Stuttgart (*Hahnsche Gemeinschaft*).

Le sue opere furono da un suo seguace pubblicate a Tübingen in 13 volumi (1819–41).

La dottrina di M. e della sua setta è un teosofismo pietistico, dove ritornano vecchi spunti millenaristici (è attesa come prossima la seconda definitiva venuta di Gesù), razionalistici (la Trinità è concepita come una triplice manifestazione di Dio; l'ultimo avvento di Gesù porterà anche la salvezza dei dannati). La setta conta c. 15.000 membri (quasi tutti contadini), raggruppati in una trentina di comunità nel Württenberg e nel Baden. — H. Staudenmeyer, *M. Hahn*, Wilferdingen 1893. — G. Lang, *M. Hahn*, Stuttgart 1923.

MICHELINA (B.), di Pesaro, terziaria francescana (1300–1356). Nel 1350 visitò i Luoghi Santi e sul Calvario, mentre pregava, fu rapita in estasi e rivisse la Passione di Cristo, della quale fece un commosso racconto.

MICHELIS: 1) Edoardo (1813–1855), n. a Münster in Westf., sacerdote nel 1836, segretario dell'arciv. di Colonia Clemente Augusto von Droste Vischering (v.), con il quale venne arrestato per essersi opposto a concessioni circa i matrimoni misti, e messo nella fortezza di Minden (1837). Liberato nel 1841, fondò la Congregazione delle *Sorelle della Divina Provvidenza* (1842). Fu professore di dogmatica a Lussemburgo, dove morì. A lui si deve il giornale *Das Luxemburger Wort*, oltre a diverse pubblicazioni e articoli. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1328. — F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 175 s.

2) Federico (1815–1886), fratello di Edoardo, n. a Münster in Westf., sacerdote nel 1838, professore di filosofia e storia, nel 1870 si unì ai Vecchi Cattolici (v.), dei quali fu propagandista. Morì a Friburgo in Br. Confondatore e redattore del giornale *Natur und Offenbarung*, avversò il darwinismo, Hermes (v.), Günther (v.), i neoscolastici. Lasciò molte opere di filosofia dedicate a Kant e al platonismo, di cui si professò seguace. — E. Lauchert, *l. c.*, col. 175 s. — E. Campana, *Il concilio Vaticano*, 2 voll., Lugano-Bellinzona 1926, v. ind. onomastico.

MICHELISTI. v. Micheliani.

MICHELOTTI Anna, in religione *Giovanna Francesca della Visitazione* (1843–1888), n. ad Annecy, m. a Torino. Dopo una giovinezza pia e difficile, venne a Torino (1871), dove, maturando un antico sogno e gli esperimenti già fatti ad Annecy, nel 1873 col consenso dell'arcivescovo fondò le *Piccole serve del S. Cuore di Gesù per gli ammalati poveri*, che, oltre il fine religioso generale, si propongono di curare i malati poveri a domicilio. Dopo le prime vestizioni (1874) e i primi voti (1875), la Congregazione, pur tra mille difficoltà fiorì e si propagò in varie diocesi, sotto la guida saggia e santa della fondatrice, che s'avvaleva anche del consiglio di Don Bosco. Il 3-VI-1932 ebbe dalla S. Sede il decreto di lode e divenne di diritto pontificio. La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942², p. 86 s) dava 271 membri (di cui 25 novizie) in 11 case (1 di noviziato). Terminati i processi diocesani (1933–35), la causa della M. fu introdotta a Roma 16-XII-1942: AAS 35 (1943) 86-89.

MICHELOZZO di Bartolomeo (1396–1472), scultore e architetto, n. e m. a Firenze. Lavorò insieme a Donatello in Orsanmichele, al battistero, al pergamo di Prato, al fonte battesimale di Siena.... In questi lavori, la primigenia idea dei quali è di Donatello, M. porta una misura di serena classicità, quale si manifesta anche in altre poche opere che a lui si possono con sicurezza attribuire. Fu attivissimo pure come architetto (atrio e protiro dell'Annunziata, cappella Portinari in S. Eustorgio a Milano, due tabernacoli all'Impruneta), dimostrandosi artista di severa genialità. — *Bibl.* presso Enc. It., XXIII, 201. — O. Morisani, *M. architetto*, Torino 1951.

MICHELSBERG (*Mons S. Michaëlis, Mons monachorum*), abbazia benedettina a Bamberga, fondata nel 1017 dall'imperatore Enrico II. I primi monaci, provenienti da Amerbach, vi portarono gli usi di Gorze. Ben presto si sviluppò e crebbe d'importanza, ma ebbe a soffrire nelle lotte contro la simonia e delle investiture. Potè nuovamente rifiorire e provvedere anche a nuove fondazioni. Nel 1112 aderì alla riforma di Hirsau e vi si mantenne fedele fino al sec. XV, quando, sotto la signoria dei nobili, decadde profondamente. Dopo vani tentativi di riforma, dovette unirsi nel 1467 a Bursfeld. Le guerre successive le portarono molti danni e dovette anche sostenere lotte coi vescovi di Bamberga; tuttavia nei secoli XVII e XVIII era ancora tra le prime abbazie e vi fioriva il culto delle scienze. La secolarizzazione del 1802 ne stroncò ogni vita e attività. Oggi gli edifici, preziosi per bellezza artistica e per i ricordi storici, servono come ospedale della città. — Cottineau, II, col. 1844. — A. Lahner, *Die ehemalige Benediktiner-Abtei M. zu Bamberg*, Bamberg 1890.

MICHL Agostino Liebhart (1662–1731), canonico regolare, dottore in filosofia, teologia e diritto, vicario nella parrocchia di Anspach, consultore apprezzato di professori, di abati, di vescovi, noto per le opere: *Jus et justitia juridico-theologice tractata* (Augusta-Dillingen 1697); *Discussio theologico-juridica discussionis immerito assertae problematicae ad decantatam legem amortizationis, quam ad finem tomi I Commentariorum in jus bavaricum posuit D. C. L. B. Schmid* (Aug. 1698; Roma 1699); *Theologia canonico-moralis* (3 voll., Aug.-Dilling. 1710-1712); una difesa della bolla *Unigenitus* (Landshut 1719; in tedesco, Aug. 1721); prediche (Aug. 1725–28, 2 voll.). In una *Discussio theologica* (Aug. 1718) combattè l'opinione di L. Ledrou sulla contrizione e attrizione. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1636 s, 1059.

MICHON Giov. Ippolito (1806–1881), canonico onorario di Bordeaux e di Angoulême, predicatore famoso, giornalista, scrittore fecondissimo, mettendo a profitto lunghi anni di osservazioni grafologiche, redasse, in collaborazione col chiromante A. Desbarolles, *Les mystères de l'écriture* (1870), opera che fu in seguito dal M. sconfessata. Pubblicò poi in proprio: *Système de graphologie* (Paris 1875) e *Méthode pratique de graphologie* (Paris 1878), dove, tentando di organizzare la scienza e la pratica della Grafologia (v.), a cui egli stesso diede quel nome, s'acquistò il merito di fondatore. Nel determinare le relazioni tra i segni fissi della scrittura e le tendenze morali, M., va da sè, non è

sempre felice, ma le sue idee, da lui diffuse anche in una rivista apposita (*Graphologie*), in conferenze e in consultazioni, fecero scuola e destarono imponente massa di studi. Del resto, negli altri campi del sapere errò assai lungi dalla buona via. Sotto il velo dell'anonimato attaccò furiosamente i Gesuiti in una serie di romanzi, quali *Le maudit* (1863), *La religieuse* (1864). In *L'Italie politique et religieuse, suivie de la Papaute à Jérusalem* (1859) diede una grottesca soluzione alla Questione Romana: concedere Roma all'Italia e al Papa Gerusalemme. La parte migliore della sua produzione è di storia religiosa: *Vie de J. Jos. Pierre Guigou* vescovo di Angoulême († 1842), preceduta da una cronaca dei vescovi di quella sede (1844), *Voyage religieux en Orient* (1854, 2 voll.), *Les archévêques de Paris* (1857), *Vie de Jésus* con versione letterale sul greco e commentario (1865).

Di lui sono all'Indice: *De la rénovation de l'Eglise* (decr. 10-IX-1860) e i romanzi *Le confesseur* (decr. 17-XII-1866), *Le jésuite* (decr. 2-XII-1867), *Le maudit* (decr. 15-III-1864), *La religieuse* (decr. 20-VI-1864). — Hurter, *Nomenclator*, V^3, col. 1584.

MICONE, monaco O. S. B., diacono, insegnante a S. Riquier (prima metà del sec. IX), poeta e grammatico, autore di componimenti poetici latini (ed. L. Traube, in *Mon. Germ. Hist. Poëtae* III, 279 ss), fra cui un *Alphabetum* di vocaboli dei quali si insegna la quantità prosodica riportando un verso di autore classico ove il vocabolo ritorna (l'opuscolo è attribuito a un *Mico levita*, che deve essere il nostro). Lasciò ancora versi elegiaci per la festa di S. Riquier (*Chron. Centul.*, presso D'Achery, *Spicilegium* II, 300). — Cf. *Neues Archiv* 1911, p. 43 ss; 1922, p. 479 ss.

MICONIO (propriamente *Mecum*) **Federico** (1490-1546), nativo di Lichtenfels sul Meno nell'alta Franconia, uno dei più fidi colleghi di Lutero nell'opera di riforma. Colla pietà e la preghiera, nelle quali lo educarono i genitori, assorbì nella famiglia i germi di quelle dottrine che dovevano portare alla ribellione di Lutero. Benchè povero, intraprese gli studi e fu alunno ad Annaberg del latinista Andrea Weidner, detto Staffelstein. Là udì il Tetzel predicare l'indulgenza per la fabbrica di S. Pietro e gli piacque sentir dire che l'indulgenza veniva concessa ai poveri senza contribuzioni. Di fatto (é il M. stesso che ci informa nella autobiografica *Historia Reformationis*) la pratica era diversa, e il M. se ne scandalizzò non poco. Dopo lunga lotta con se stesso decise di entrare nel convento dei Francescani di Annaberg (14 luglio 1510): qui nella notte seguente, ebbe un sogno impressionante che raccontò poco prima di morire in una lettera autobiografica a Paolo Eber (21 febbraio 1546). Come Lutero, il M. fu monaco fervoroso, ma senza pace. Studiava tormentosamente la S. Scrittura, S. Agostino, i teologi del medio evo, e si sottoponeva anche a lavori manuali. Da Annaberg passò a Lipsia e poi a Weimar (1512): qui divenne sacerdote (1516) e celebrò la prima Messa alla presenza dei duchi Giovanni e Giovanni Federico di Sassonia.

Incaricato della predicazione, sollevò subito sospetti tra i confratelli, uno dei quali minacciò di denunciarlo. Più liberamente potè predicare dopo il 1524 a Zwickau, già conquistata alle nuove dottrine da Nicolò Hausmann. Nello stesso anno, dietro richiesta del consiglio di Gotha, divenne parroco in questa città, dove, nelle insurrezioni del 1525, agì all'inizio come elemento moderatore. Una lettera di Lutero e una di Melantone lo consigliavano a frenare il suo zelo. Divenne amico del borgomastro della città che era incline alla Riforma e lo aiutò nell'attuare le nuove idee Una scuola protestante fu da lui fondata nel convento degli Agostiniani: i rettori furono tutti zelanti luterani. Completò l'apostasia sposando Margherita Jäcken; ne ebbe nove figli, di cui quattro gli sopravvissero. La sua attività si estese a molte città: a Dusseldorf ebbe una disputa col francescano Giovanni Heller (v.), stampata poi pomposamente dal M. nel 1527. Nel 1533 ebbe l'incarico, con Melantone, Menio, Planitz, Wagenheim, di visitare le chiese riformate della Turingia. Diete e convegni (Marburg 1529, Wittenberg 1536, Smalkalda 1537, Francoforte 1539) lo trovarono presente, come la disputa di Hagenau (1540). Fu anche in diverse missioni: quella mandata in Inghilterra non concluse niente, perchè lo scismatico Enrico VIII perseguitava allo stesso modo protestanti e cattolici, e quella spedita nella Sassonia Albertina ottenne che il nuovo duca Enrico abbracciasse la Riforma. M. rivide i luoghi dei primi anni di religione e vi predicò ascoltatissimo.

Benchè richiesto come vescovo dai cittadini di Lipsia, preferì tornare a Gotha (1540), dove cadde quasi subito ammalato. Sopravvisse di pochi mesi a Lutero. Negli ultimi anni, impossibilitato a predicare, passava il suo tempo in ricerche negli archivi di Gotha. Oltre alla disputa sopraricordata, aveva pubblicata un'operetta sul modo di istruire i semplici e i malati nella fede cristiana. La *Historia Reformationis* uscì a Lipsia, postuma, nel 1718. Altre opere rimasero inedite. Tra i fondatori della Riforma M. emerge tra i più fervidi e, per probità di condotta, rispettabili.

Si distingue da **Miconio Osvaldo** (1488-1552), di Lucerna, che insegnò in varie città e nel 1532 divenne pastore e professore a Basilea, dove morì, amico e primo biografo (1532) di Zwingli (v.).

MICU Giovanni Innocenzo (1692-1768), n. a Sad in Transilvania, m. a Roma. Fatti gli studi presso i Gesuiti a Tirnavia, fu eletto (17-IV-1728) vescovo (cattolico di rito bizantino) di Făgăras (consacrato nel 1730, installato nel 1732), residenza che poi (1737) cambiò con Blaj. L'imperatore Carlo VI lo nominò barone traducendogli il cognome in *Klein*. Fu un generoso e coraggioso pioniere della rinascita romena, e lottò senza tregua affinchè il diploma di Leopoldo I, rilasciato quando i Romeni si unirono alla Chiesa cattolica (1700), fosse integralmente applicato, fosse riconosciuta la nazione romena in seno allo Stato e fossero abrogate le leggi contrarie al popolo romeno. L'opposizione (nobili, calvinisti, protestanti) ebbe la meglio: fu citato a Vienna (1744) per giustificarsi, dovette rifugiarsi a Roma (1745), ove continuò la sua campagna per le rivendicazioni romene; ma nel 1751 fu costretto a dimettere la carica. In seguito visse a Roma con una pensione di 1200 fiorini. — Bunea (Blaj 1900) e Strajanu (ivi 1903), biografie in romeno.

MICRONESIA. v. Oceania III.

MICY (*St. Mesmin*)(*de*), abbazia benedettina presso Orléans. Secondo la tradizione sarebbe stata fondata

già al principio del VI sec. da S. Euspizio e S. Massimino (Mesmin) sotto Clodoveo, ma i documenti relativi sarebbero stati falsificati. Di certo sappiamo che nel IX sec. fioriva per scienza e santità, e che accettò la Regola benedettina da S. Benedetto d'Aniano. Dopo ripetute devastazioni da parte dei Normanni, conobbe un periodo di splendore che va dal sec. X al XIII, epoca in cui vi si scrissero delle *Vitae* e delle *Cronache* preziose per notizie storiche sul medioevo. Poi vennero altre devastazioni nella guerra dei 100 anni, da parte degli Inglesi nel 1428, e degli Ugonotti nel secolo seguente. Nel 1608 vi entrarono i Foglianti che vi rimasero fino alla soppressione, avvenuta sotto la Rivoluzione francese nel 1791. Oggi vi rimangono quasi solo delle rovine. — Cottineau, II, 1845–46. — E. Jarossay, *Histoire de l'abbaye de Micy–St. Mesmin chez–Orléans* (502–1790), Orléans 1902.

MIDDLETON: 1) v. Guglielmo da Melitona. 2) Riccardo di M.

MIDRASH (ebraico = ricerca, plurale *midrashim*) si dicono i commenti scritturari scritti in ebraico. Vi pullulano esortazioni morali e argomentazioni dosunte dall'antica storia di Israele. Già il libro delle Cronache cita tra le referenze due MM. (II Par XIII 22 e XXIV 27); all'epoca di Giovanni Ircano (135–104 a. C.) appare il primo e più importante M. della letteratura apocrifa: il libro della piccola Genesi o dei *Giubilei*. Questo genere letterario consiste nell'appoggiarsi su testi scritturari o su antiche tradizioni per ricavarne, dietro la scorta delle usanze più recenti, nuovi insegnamenti e motivi di edificazione. Tale metodo diede luogo ad una fioritura di testi che si scaglionano tra il sec. II e il sec. X. I più antichi (*Mechilta* su parte dell'Es; *Sifra* sul Lev; *Sifre* sui Num e il Deut) furono composti alla medesima epoca della Mishna (sec. II d. C.); i più recenti (*M. Rabbot* sul Pentateuco e sui 5 libri: Cant, Rut, Lamentazioni, Eccle, Ester) si scaglionano tra il sec. VI e il X. Sono puro degni di nota i *Pesikta* su varie pericopi del Pentateuco e dei profeti (ca. 700), i *Pirke derabbi Elieser* (sec. VIII) e il *Tanchuma* sul Pentateuco risalente al sec. IX. Per il *M. d'Abacuc* trovato presso il Mar Morto vedi Mare Morto.

I più antichi si trovano in Ugolini, *Thesaurus* 14–15; gli altri furono tradotti in tedesco da A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, Lipsia 1881–1885. — Cf. H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und M.*, München[5] 1921, p 195–336.

MIGAZZI Cristoforo Antonio, Card. (1714-1803), nato da antica famiglia comitale a Innsbruck, studiò teologia a Roma nel Collegio Germanico; fu quindi canonico a Bressanone e a Trento e priore in Valsugana. Nel 1745 venne nominato uditore di Rota per la nazione tedesca e in tale ufficio ebbe l'incarico speciale di migliorare le relazioni, allora assai tese, tra Roma e Vienna. Nel 1751, col titolo di arcivescovo di Cartagine, fu fatto vescovo coadiutore del cardinale arcivescovo di Malines. Maria Teresa lo mandò come suo plenipotenziario alla corte spagnola di Ferdinando VI: quivi M. l'1 giugno 1752 firmò il trattato di Aranjuez Era ancora in Spagna quando fu nominato vescovo di Vač in Ungheria (1756). Appena preso possesso della sede, fu nominato (1757) arciv. di Vienna, pur conservando per 25 anni anche la precedente diocesi. A Vač edificò il duomo e l'episcopio, molte case religiose e parrocchiali, scuole e convitti. Fu costretto a rinunciare a questa diocesi dall'imperatore Giuseppe II. Per desiderio di Maria Teresa, il 22 novembre 1761 Clemente XIII lo nominò cardinale: l'imperatrice si riservò l'onore di imporgli il berretto rosso, e lo decorò poco dopo con la gran croce di S. Stefano. M. partecipò all'elezione di Pio VI, acquistandosi molta influenza e simpatia presso i cardinali e presso la corte borbonica. Come arcivescovo di Vienna si dimostrò pio e saggio, vigilante e attivo. Poco o nulla, al di là delle proteste che non mancarono mai, potè contro il Giuseppinismo (v.), di cui fu un perseguitato, bersaglio di libellisti, e dallo stesso imperatore maltrattato.

Fu sepolto nel duomo di S. Stefano, a Vienna. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI (v. indice dei nomi). — C. Wolfsgruber, *C. A. Kard. M.*, Saulgau 1897[2]. — E. Winter, v. sotto Giuseppinismo.

MIGEZIO, eretico spagnolo della fine del sec. VIII. Ai suoi errori accenna Adriano I (PL 98, 376 A). I vescovi difensori di Elipando adozionista (v.) ne discreditano l'avversario Beato di Libana (v.) paragonandolo a M. *Casianorum et Salibanorum magistrum* (PL 101, 1330 B). Parla di M. lo stesso Elipando, e sembra che gli inizi dell'Adozionismo (v.) si debban ricercare nella polemica contro M. (PL 96, 859 ss, 918) Elipando attribuisce a M. un eccessivo concetto della Chiesa di Roma, un rigido rigorismo morale, e l'opinione che tutte e tre le persone divine si sarebbero incarnate (il Padre in David, il Figlio in Cristo e lo Spirito Santo in S. Paolo). Ma non è del tutto certo che queste attribuzioni, specialmente l'ultima, non siano che esagerazioni polemiche. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1720 s. — Id., *L'adoptionisme espagnol du VIII s.*, in *Rev. des sciences relig.* 16 (1936) 281–317. — J. F. Ribera, *Elipando de Toledo*, Toledo 1940.

MIGLIORINI Marco. v. Gaetano M. da Bergamo. — Metodio da Nembo, *Uno scrittore asceta del '700, p. Gael. M. Migl. da Berg.*, in *L'Italia francesc.* 25 (1950) 34–43, 106–20.

MIGNANI Laura, Beata, agostiniana († 10–1–1525), nacque da nobile famiglia bresciana intorno al 1470, e fu suora in S. Croce di Brescia dal 3 maggio 1491 alla morte. Di lei scrisse Giulio Salvadori: « L'ardente e pura carità del suo cuore per tutti, accompagnata da una cognizione delle cose umane e da un intuito dell'animo altrui, che dimostra quanto nella santità dello spirito fosse in lei viva l'umanità, la prudenza dei consigli e l'aiuto efficace della preghiera e delle opere che prestava a chi a lei ricorreva, erano doti che la facevano ricercare da vicini e da lontani, da donne e da uomini, anche da quelli ai quali è più difficile abbassar gli occhi al grado degli umili » (*Vita*, p. 33). Così ricorrevano a essa, per preghiere e consigli, le duchesse di Savoia, di Ferrara, d'Urbino. La fama della sua prudenza e santità trasse a lei, tra gli altri, S. Gaetano Thiene, che ne chiese consigli e moniti, chiamandola « sua madre ». Mons. Paolo Guerrini, che raccolse parecchie lettere della M., attesta che di esse può formarsi « un singolarissimo carteggio mistico, che potrebbe essere collocato molto vicino a quello di S. Caterina da Siena, con la quale la M. ha molti punti di contatto ». Le spoglie intatte di suor L. furono raccolte in speciale

mausoleo, intorno al quale s'alimentò presto pubblico culto: ond'è che le fu attribuito il titolo di beata.

Bibl. — Lanteri, *Additamenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) 594. — *S Gaetano da Thiene e la riforma cattolica italiana* di R. De Maulde La Clavière, trad. ital. riveduta, ampliata e corredata di nuovi documenti da G. Salvadori, Roma 1911, p. 32-77 e 103-7. — P. Guerrini, *Una grande maestra di spirito, Suor L. M. da Brescia*, in *Bollettino storico agostiniano*, 2 (Firenze 1926) 68-71. — A. Cistellini, *La « Confraternita della carità » di Salò (1542)*, in *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, I (1947) 392-408. — Id., *Mistici bresciani del Rinascimento*, Brescia 1947. — Id., *Figure della riforma pretridentina*, ivi 1948.

MIGNE Giacomo Paolo, n. a S. Flour (Orléans) il 25 ottobre 1800, m. a Parigi il 24 ottobre 1875. Ordinato sacerdote nel 1824, ebbe cura d'anime in Puiseaux (nel Gâtinais). Uomo di modesta cultura ma di intlessibile tenacia, di inesauribili iniziative e di finissima abilità commerciale, ben presto abbandonò Puiseaux per Parigi, ove si diede al giornalismo e alla realizzazione di una gigantesca impresa editoriale: la pubblicazione di una *Bibliothèque universelle du clergé* che doveva comprendere 2000 volumi in 4°. Incidenti coll'autorità ecclesiastica di Parigi gli fruttarono la sospensione a divinis (revocata il 10 nov. 1847 dall'arcivescovo mons. Affre), ma non lo distolsero dalla sua impresa. Un ben altro incidente, l'incendio del 12 febbraio 1868, distruggeva i suoi stabilimenti tipografici e la fabbrica di arredi sacri che M. aveva aggiunto alla stamperia; l'assicurazione rifuse solo metà dei danni subiti, ciò che era insufficiente per riprendere le pubblicazioni. Per assicurarsi nuove risorse il M. si diede a sconvenienti commerci e al traffico di intenzioni di Messe, che un decreto di Roma (24 luglio 1874) dichiarò illegittimo e che gli attirò una nuova sospensione da parte dell'arcivescovo di Parigi.

Dal 1833 al 1836 lavorò come pubblicista sul giornale *L'univers religieux, politique, scientifique et littéraire* che aveva per motto: unità nelle cose certe, libertà nelle dubbie, carità, verità, imparzialità in tutte: sogno grandioso, che però tentava di realizzarsi con una grandiosa ingenuità, con un'ampollosità reclamistica molto affine alla leggerezza. Nel 1846 fondava la *Voix de la vérité*, che doveva fornire al clero informazioni di carattere giuridico, ma che spesso difendeva gli ecclesiastici in urto coi propri ordinari; perciò il giornale fu più volte interdetto da mons. Affre e da mons. Sibour; il M. lo cedeva nel 1860. Altri giornali fondò.

Il M. deve la sua fama alla cennata *Bibliothèque*, colla quale volle rendere accessibili a tutti gli ecclesiastici i tesori della tradizione cattolica fin'allora manoscritti, sepolti in biblioteche o comunque inaccostabili. Per assicurarsi la continuità e la rapidità della pubblicazione fondò stabilimenti tipografici (*ateliers catholiques*) al Petit-Montrouge, aggiungendovi tutte le branche di una attrezzatissima libreria. Senza sussidî del governo ma solo col suo genio pratico e le contribuzioni del clero francese, riuscì a stampare circa 1100 volumi dei 2000 volumi sognati.

È molto noto il suo *Patrologiae cursus completus*, il quale non è una nuova edizione dei Padri (v.) e degli scrittori ecclesiastici, ma, per lo più, una ristampa delle migliori edizioni precedenti. È diviso in due serie: 1) *la serie dei Padri e scrittori latini* (che si cita *PL*) di 217 tomi in 218 volumi in 4° stampata dal 1844 al 1855; essa è a sua volta divisa in 2 parti, da Tertulliano a S. Gregorio M. (tomi I–LXXIII, 1844–1849), da S. Gregorio M. a Innocenzo III (tomi LXXIV–CCXVII, 1849–1855); i 4 volumi di *indices* (insufficienti alla bisogna) stampati dal 1862 al 1865 completano la collezione: un quinto volume di indici, che s'annunciava il più utile di tutti, fu distrutto dall'incendio; 2) *la serie dei Padri e scrittori greci* (che si cita *PG*) fu stampata in due edizioni diverse, l'una col testo greco e colla versione latina, l'altra colla sola versione latina; l'edizione greco-latina consta di 161 tomi in 166 volumi stampati dal 1857 al 1866, divisi in due parti, da Barnaba a Fozio (tomi I–CIV, 1857–1861) e da Fozio al concilio di Firenze (tomi CV–CLXI, 1863–1866); l'edizione latina comprende 81 tomi in 85 volumi stampati dal 1856 al 1867. L'incendio ricordato impedì la pubblicazione del tomo CLXII che era già pronto, e degli indici. Sono preziosi gli indici compilati da F. Cavallera (Parigi 1912) e da Th. Hopfner (ivi 1934–15, 2 voll.).

Altre collezioni del M. sono: *Scripturae sacrae cursus completus* (28 voll., 1838–1845), *Theologiae cursus completus* (28 voll., 1839–1845), *Démonstrations évangéliques* (20 voll, 1842–1853), *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés* (serie I, 67 voll., 1844–1856; serie II, 23 voll., 1856–1866), *Encyclopédie théologique* (52 voll., 1844–1859), *Nouvelle Encycl. théol.* (53 voll., 1851–1859), *Troisième et dernière Encycl. théol.* (65 voll., 1855–1866), *Perpétuité de la foi de l'Eglise cath. sur l'Eucharistie* (4 voll., 1841), *Summa aurea de laudibus Mariae Virginis* (13 voll., 1866), le edizioni di S. Teresa (4 voll., 1841), di S. Francesco di Sales, di Bossuet, di S. Tommaso d'Aquino, ecc.

Va da sè che in compilazioni di tali dimensioni le lacune, gli errori sono inevitabili e numerosi, e la critica ha ben motivo di esercitarvisi. Il M. concepì la scienza sotto forma di ciclopici dizionarii e di gigantesche enciclopedie (dom Cabrol); ingenuità, certo; ma l'averci fornito il materiale di studio, così completo da soppiantare ogni altra raccolta, è tal vantaggio che non potremo esserne abbastanza grati al compilatore.

Bibl. — L. Marschal in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1722-1740. — P. de Labriolle, *Histoire de la littér. lat. chrét.*, I (Paris 1947³) 44 ss. — Id., *Quelques documents sur J. P. M.*, in *Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét.* 1913, III, p. 302 ss. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, XI, col. 941-57. — J. de Ghellinck, *Patrisque et moyen-age* II (Brux. 1947) 23-25. — F. de Mély, *L'abbé M., l'homme et l'oeuvre*, in *Rev. archéol.* 2 (1915) 203-58. — Sulle nuove edizioni che riprendono e perfezionano la patrologia del M., v. Patristica.

MIGNOT Eudossio Ireneo (1842–1918), n. a Brancourt (Aisne), sacerdote dal 1865, professore nel seminario di Liesse, dal 1890 vescovo di Fréjus e Toulon, dal 1899 arcivescovo di Albi, dove morì. Spirito versatile e sensibile ai problemi del tempo, prese posizioni chiare e moderne nelle brucianti

questioni teologiche e bibliche. Fu considerato il capo del movimento liberaleggiante tra i vescovi francesi e un innovatore, con Latty e Le Camus, nel campo degli studi teologici dei seminari, per i quali auspicava una maggiore indipendenza dai rigidi schemi della scolastica, una impostazione aperta alla moderna mentalità, un metodo più scientificamente storico e critico. Difese il carattere soprannaturale del cristianesimo con saggi e scritti d'occasione, quali *L'évolutionnisme religieux* (1897), *Discours sur la méthode de la théologie* (1902), *Critique et tradition* (1905), *Science et religion* (1907), *Lettres sur les études littéraires et scientifiques* (1908), *L'Eglise et la critique* (1909). Con quest'ultimo studio, nato dopo la condanna del Modernismo (v.), egli cercava di mostrare come da essa sorgevano nuovi incitamenti al proseguimento degli studi scientifici. Col barone Federico von Hügel (v.) fu uno dei patrocinatori dell'attività letteraria di A. Loisy (v.), nella cui buona fede e retta intenzione egli volle credere fino all'ultimo, adoperandosi presso Leone XIII per stornare da lui le condanne ormai incombenti; perciò fu preso di mira da teologi antimodernisti, insieme con p. Lagrange (v.). Sua è anche l'introduzione al *Dictionnaire de la Bible* del Vigouroux e alla *Bible polyglotte*. — *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1743-51. — N. Fontaine, *Sainte-Siège, Action française et catholiques intégraux*, Paris 1928, p. 121-37. — A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903. — Id., *Mémoires pour servir à l'histoire relig. de notre temps*, I–III, Paris 1930–31. — J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929. — *Rev. apol.*, agosto 1934, p. 150 ss.

FINITO DI STAMPARE
DALLA
S. A. G. S. A. - SOCIETÀ ARTI GRAFICHE SANT'ABBONDIO - COMO
E DAGLI
STAB. RIUN. D'ARTI GRAFICHE
DELLA
CASA EDITRICE DOTTOR FRANCESCO VALLARDI
NEL MESE DI MAGGIO 1955